LAS BASÍLICAS PALEOCRISTIANA Y BIZANTINAS DEL SANTO SEPULCRO EN JERUSALÉN

RESUMEN: Este artículo analiza la historia de la Basílica del Santo Sepulcro entre Constantino I el Grande y la conquista islámica de la Ciudad Santa por Saladino en 1187. Las principales fuentes son Eusebio de Cesarea, el Peregrino de Burdeos del año 333, Egeria, Jerónimo, Pedro el Ibero, Cirilo de Escitópolis y el patriarca Eutiquio de Alejandría.

PALABRAS CLAVE: Jerusalén. Santo Sepulcro. Tierra Santa.

ABSTRACT: This article deals with the Shrine of Holy Sepulcry in Jerusalem's history between Constantine I the Great and the Holy City's islamic conquest by Saladin in 1187 A.D. The main sources are Eusebius of Caesarea, the Pilgrim of Bordeaux in year 333 A.D., Egeria, Jerome, Peter the Iberian, Cyril of Scytopolis and the Patriarch Eutichius of Alexandria.

KEY WORDS: Jerusalem. Holy Seplcry. Holy Land.

La primera relación de Constantino I el Grande con Jerusalén tuvo lugar en 325. Aquel año el obispo Macario de Jerusalén logró dos favores del emperador. El primero estribaba en que el emperador permitía derruír los templos de Venus y la Tríada Capitolina que Adriano en 135 había ordenado disponer sobre el Gólgota (el de Venus) y encima del Santo Sepulcro (el de la Tríada Capitolina). Así, Constantino I mostraba fidelidad a su política de devolver a los cristianos los antiguos lugares de culto que hubiesen sido requisados por las autoridades paganas.

El segunda radicó en el VIII canon del concilio de Nicea de 325. En el seno de la cristiandad palestina existía una bicefalia entre los obispos de

Jerusalén y Cesarea Marítima. Cesarea había sido la capital de la provincia romana de Judea. Hasta la destrucción del templo de Jerusalén en 70 d. C., los gobernadores romanos habían residido habitualmente en Cesarea, llamada en el Nuevo Testamento Cesarea Marítima por oposición a la septentrional, Cesarea de Filipo. Sólo en momentos en que se reunían grandes muchedumbres en la Ciudad Santa (sobre todo durante las fiestas anuales judías), los gobernadores romanos se trasladaban a Jerusalén ante los riesgos de motines. Ello explica la presencia de Poncio Pilato en Jerusalén durante el proceso de Jesús, pues se celebró inmediatamente antes de la Pascua judía.

Como la administración eclesiástica se aprovechó de la romana, surgieron conflictos de preeminencia entre las sedes episcopales de Jerusalén y Cesarea Marítima. En el tránsito del siglo II al III ambas poseían la misma importancia. Los obispos de Jerusalén y Cesarea Marítima encabezaron conjuntamente las actas de un concilio de la provincia de Palestina que se celebró en la Ciudad Santa, según testimonio de Eusebio de Cesarea en la *Historia Eclesiástica*. A lo largo del siglo III se reconoció una preferencia consuetudinaria en favor del obispo de Jerusalén. Así se percibe durante el sínodo de Antioquia, que condenó en 268/269 al obispo Pablo de Samosata. Allí firmó en primer lugar Narciso de Jerusalén, seguido de Teófilo de Cesarea Marítima.

El VII canon del concilio de Nicea de 325 otorgó fuerza legal a la preeminencia consuetudinaria del obispo de Jerusalén sobre el de Cesarea Marítima que se había iniciado en el siglo III con el auge de las peregrinaciones a Palestina. Es cierto que las peregrinaciones a Tierra Santa se iniciaron en la segunda mitad del siglo II con el apologeta Justino y Melitón de Sardes, pero adquirieron importancia en el III con personajes de la talla de Clemente de Alejandría, Julio Africano, Pionio de Esmirna, Firmiliano de Capadocia y los hermanos Gregorio y Atenodoro de Neocesarea. Sin embargo, los padres de Nicea de 325 no concedieron al obispo de Jerusalén la categoría de patriarca, para lo que los jerosolimitanos contaron no sólo con la negativa de los obispos de Cesarea Marítima, sino con la mucho más dura de los patriarcas de Alejandría, quienes pretendían extender su jurisdicción a Fenicia y Palestina desde sus dominios de Egipto, Libia y la Pentápolis.

En los años 326 y 327 Elena, madre de Constantino, peregrinó a Tierra Santa. En el transcurso de su viaje se halló la Santa Cruz. Ese descubrimiento entusiasmó al emperador, que escribió una carta de parabién al obispo Macario. En la misiva Constantino informaba a Macario de las órdenes que había dado al viceprefecto del pretorio Daciliano y a un innominado gober-

nador de Palestina para que iniciaran las obras de la basílica de la *Anástasis*. Asimismo, ordenaba a todas las autoridades del Imperio que prestaran su ayuda a tan magna obra. El ánimo imperial lo refleja Eusebio de Cesarea en su *Vida de Constantino* cuando dice que el «piadoso emperador consideró que era un deber suyo exponer a la vista y a la veneración de todos el muy santo lugar de la Resurrección del Salvador, que se halla emplazado en Jerusalén».

Con tales miras Constantino envió a los arquitectos Zenobio y Eustacio, aunque permitió al obispo Macario cierto margen de maniobra para disponer el ornato interior del nuevo templo. Es curioso señalar que a raíz del viaje de Elena arribaron las más antiguas reliquias de la Vera Cruz a Roma. Desde 312 Elena vivía en el *Sessorium*, una villa imperial comenzada por Septimio Severo y concluida por Heliogábalo, que constaba del palacio, un pequeño anfiteatro y un circo. Elena trajo, a su regreso de Tierra Santa, un pequeño trozo de la cruz de Cristo a la capilla doméstica del *Sessorium*. Cuando la madre de Constantino murió en 330, el *Sessorium* se transformó en una basílica, que recibió el nombre de "basílica Sessoriana". Allí se venera ese fragmento del *lignum crucis*. Con el tiempo, los papas celebrarían la estación de Viernes Santo en la basílica Sessoriana, que entonces adquirió la nueva denominación de Santa Cruz de Jerusalén.

El plan de Zenobio y Eustacio consistía en el añadido de una basílica paleocristiana de ascendencia romana que cubriese, en la colina del Gólgota, la sepultura vacía de Jesús. En 333 el peregrino del *Itinerarium Burdigalense* aún se refiere a «la pequeña colina del Gólgota donde el Señor fue crucificado y, a un tiro de piedra de allí, la cripta donde fue depositado su cuerpo y donde resucitó al tercer día».

El sepulcro de Jesús fue concebido como un *martyrium* a base de un edículo. La estructura del *martyrium* de Jerusalén (llamado habitualmente la "Santa Rotonda") recuerda la de los mausoleos y baptisterios que, a su vez, tienen una inspiración más remota, dentro del arte romano, en el mausoleo de Adriano (actual Castel Sant'Angelo), en Roma, y en la tumba de Cecilia Metela, en la Vía Appia. En general, todos los *martyria* son edificios de culto de las reliquias de un mártir para guardar su memoria. Cada *martyrium* tiene un ara, que se coloca en línea vertical sobre el enterramiento. Esta disposición pasa del arte catacumbario a las basílicas paleocristianas, donde se recubre con una bóveda sustentada por cuatro columnas que recibe el nombre de baldaquino o ciborio. Con el auge del culto de las reliquias, en el interior de las criptas sepulcrales de los mártires se colocan altares.

La cúpula primigenia del *martyrium* del Santo Sepulcro tenía una altura de 38 metros y descansaba encima de una columnata interior de orden corintio. Bajo el edículo se halla la gruta abierta en la roca que albergó la tumba de Jesús, que tiene forma de hipogeo con una antecámara abierta en la escarpadura de la roca y la sepultura en sentido estricto, de suerte que podía penetrarse en la antecámara sin necesidad de acceder al sepulcro. La Santa Rotonda ofrecía un deambulatorio entre la columnata corintia interna y el muro. Ese deambulatorio permitía el acomodo de muchedumbres durante las grandes fiestas del cristianismo, como el Viernes Santo o la Pascua Florida.

La basílica primigenia del Santo Sepulcro, sin el *martyrium*, constaba de atrio externo, *nartex*, tres naves, presbiterio y atrio interno a fin de separar la basílica (más dedicada a la memoria de la muerte de Cristo en el Gólgota) del *martyrium* (consagrado en mayor medida al recuerdo de la Sepultura y Resurrección de Jesús). El *martyrium* se abría al atrio interno por tres puertas, a la vez que el Gólgota permanecía a cielo descubierto.

El atrio externo (*exonartex*) de la basílica era un patio a cielo descubierto con el objeto de aislar las naves longitudinales de la calle. Su puerta (una de las dos que tenía la basílica, pues la segunda daba al atrio interior) salía a la calle por la izquierda de la actual basílica del Santo Sepulcro. Al atrio externo le precedían unos propíleos cuyos restos se descubrieron en 1907. El atrio externo tenía una estructura de arquerías, la última de las cuales, más próxima a las naves longitudinales del interior, recibía el nombre de *nartex*. Se reservaba a los catecúmenos. Al iniciarse la misa de los fieles, se cerraban las puertas de la basílica, con lo que el *nartex* constituía su parte pública por contraste con la naturaleza semipública de las naves.

En las tres naves se agrupaban los bautizados. Su construcción se basaba en arquerías para sostener la cubierta. Debajo de las tres naves de la basílica se encontraba la capilla de Santa Elena, que se construyó desecando la cisterna en la que la madre del soberano halló la cruz de Jesús. La basílica del Santo Sepulcro se consagró el 17 de septiembre de 335.

En la Ciudad Santa, Constantino inició la construcción de la basílica de los Apóstoles aprovechando el Cenáculo, que se terminó durante el episcopado del obispo Máximo (331-349), quien sucedió a Macario en la rectoría de la madre de todas las Iglesias, bien que los últimos retoques correspondan al episcopado de Juan de Jerusalén (386-417).

El mismo arquitecto Eustacio que trabajó en la basílica del Santo Sepulcro diseñó los planos de la basílica circular de la Ascensión en la cima del Monte de los Olivos. Esta última sólo se terminó en 378 por iniciativa de una piadosa dama de nombre Pemenia, que impulsó la continuación de las obras dos años antes para contrarrestar la pretensión, aún cercana en el tiempo, de Juliano de reconstruir el templo de Jerusalén, que había levantado algunas esperanzas entre los judíos. El título oficial de esa basílica postrera es de la «Ascensión del Señor» (ἡ ʿΑνάληψις τοῦ Κυρίου). Sin embargo, la monja galaica Egeria la denomina *Inbomon* en el relato de su viaje a Oriente y Palestina, que transcurrió entre 381 y 384. Esta denominación debe ser la popular y deriva de las palabras griegas ἐν βωμῷ (< in autario, o sea 'en el otero').

El siglo IV contempla la victoria del cristianismo, que se inició en 313 con el edicto de Milán y terminó en 380 con el edicto de Tesalónica promulgado por Teodosio I el Grande. Esto llevó a un incremento de los viajes a Tierra Santa. A fines del siglo IV y principios del V, Jerónimo (*Carta* 44 a Paula y *Carta* 85 a Océano) dice que los peregrinos llegaban de todo el Orbe, incluidas tierras tan alejadas como Britania. Esto llevó a un desarrollo del monacato (principalmente en el Monte de los Olivos, junto a Jerusalén, y en Belén) y a un desenvolvimiento de la liturgia *in situ*, ya advertido por Egeria (*Itinerarium Egeriae* 47, 5): «Sobre todo, esto es particularmente bello y digno de admiración, que tanto los himnos y antífonas como las lecturas y oraciones que dice el obispo tienen siempre un contenido tal, de ser adaptadas y convenientes al día en el cual se celebran y al cual se desenvuelven». Cuando vuelven a sus tierras esos peregrinos, llevan algunas costumbres litúrgicas de la Ciudad Santa.

En el siglo V, Melania la Joven pagó la techumbre del Gólgota durante el viaje que hizo a Jerusalén en 439 con su marido Piniano. Entre 450 y 460 la emperatriz Eudocia restauró la piscina de Siloé construida por los reyes de Judá (si es que no por el propio Salomón) y las murallas de la Ciudad Santa (Juan Malalas, *Chronica* 14. 8 [Dindorf] = p. 278, 37-42 [Thurn] y *Chronicon Paschale* en: Migne, *PG* 92, col. 805). Eudocia visitó Jerusalén por vez primera en 438/439. Su instalación definitiva en 444 explica su deseo de que la Ciudad Santa compitiera con Constantinopla. A ese anhelo se refiere Cirilo de Escitópolis (*Vida de Santa Eutimia* 38): «La bienaventurada Eudocia construyó para Cristo un número tan grande de iglesias y tantos monasterios, y para los pobres y viejos erigió tal cantidad de hospitales, que no soy capaz de enumerarlos».

El obispo Juvenal gobernó la Iglesia de Jerusalén desde 428 a 452. Inmediatamente después del concilio de Éfeso de 431, Juvenal erigió la tumba de la Virgen aprovechando la oleada de devoción a María que se inició con la declaración de su maternidad divina por el antedicho sínodo.

Juvenal consiguió el patriarcado para Jerusalén a raíz de los problemas que las disputas cristológicas acarrearon a Constantinopla y Antioquía (en ambos casos, el nestorianismo) y a Alejandría (aquí, la controversia monofisita). Así, los sinodales de Calcedonia concedieron el 26 de octubre de 451 a Juvenal el gobierno eclesiástico de las metrópolis de Palestina I, con capital en Cesarea Marítima y 29 obispos sufragáneos, Palestina II, con centro en Escitópolis y 14 sufragáneos, y Palestina III, con sede en Petra y 13 sufragáneos. Juvenal y Eudocia erigieron en Jerusalén las basílicas de la Virgen, junto a la Piscina Probática (destruida por los persas y reedificada por los cruzados en honor de Santa Ana), San Juan Bautista, una iglesia con cúpula junto a la restaurada piscina de Siloé a la que Pedro el Ibero llamó en 451 iglesia de Siloé, y la basílica de Cristo invocado como "Divina Sabiduría" (esto es, el Verbo encarnado de Dios Padre) encima del Pretorio de Pilato.

Los persas del rey Khusro II (conocido en las fuentes griegas como Cosrroes II) destruyeron esta basílica el 20 de mayo de 614, al igual que casi todos los santuarios cristianos de Tierra Santa, con la salvedad de la basílica justinianea de la *Theotókos* en Jerusalén y de la Natividad en Belén. A ésta última la respetaron al ver una representación en mosaico de los tres magos con el traje de gala iranio y tocados con gorro frigio.

Las fuentes más importantes alusivas a estos sucesos son el patriarca de Alejandría Eutiquio, quien escribe en el siglo X, y la Conquista de Jerusalén por los persas. También se ocupan del tema otras fuentes: el Chronicon Paschale (Migne, PG 92, col. 988); Teófanes (Chronol. ad ann. m. 6.105 en: PG 108, col. 629); la Crónica de Miguel el Sirio; la carta encíclica que el patriarca Zacarías escribió desde el exilio a los fieles de Jerusalén y a las otras iglesias (PG 86, cols. 3.228-3.233); algunos pasajes de la obra anónima e incompleta titulada De persica captivitate opusculum (PG 86, col. 3.236); la plegaria que lleva el encabezamiento Exomologesis S. P. Antiochi, conservada entre las obras de Antíoco de Mar Sabas, y un nuevo fragmento que se encuentra dentro de la homilía 107 Περὶ κατανύξεως del propio Antíoco de Mar Sabas (PG 89, cols. 1.846- 1.854); finalmente, la intitulada Περὶ τῆς ἀλώσεως τῆς Τερουσαλήμ, que se guarda en dos manuscritos de la Biblioteca del Monasterio del Sinaí (ms. Sinai 448, fol. 335 y ms. Sinai 432, fol. 162-163).

La Conquista de Jerusalén por los persas se conserva en una versión árabe y otra georgiana descubierta en 1962. Existen tres ejemplares de la versión georgiana: uno se halla en la Biblioteca del Patriarcado Griego de Jerusalén, el segundo está en el Museo de Arqueología Eclesiástica de Tiflis,

y el tercero, en un códice árabe fechado en 1329 de la Biblioteca Vaticana (Vatic. Arab. 697). La versión georgiana es más completa que la árabe.

La Conquista de Jerusalén por los persas recopila tres escritos. El primero es una narración histórica y anecdótica, teñida de elementos legendarios, trabajo de un monje de la Laura de Mar Sabas, que recoge el asedio y toma de la Ciudad Santa por los persas, la masacre de sus habitantes, la deportación a Persia vía Jericó y Damasco de los sobrevivientes encabezados por el patriarca Zacarías y la apropiación sasánida de la Vera Cruz. A su autor se le conoce como "el monje de San Sabas". El segundo contiene las memorias de un cristiano de Jerusalén de nombre Tomás, quien entierra a los muertos (entre ellos a su mujer) después de la marcha de los persas. El tercer relato, de idiosincrasia epilogal, narra la vuelta a Jerusalén de la Vera Cruz en 629 tras la victoriosa campaña del emperador bizantino Heraclio contra los persas en 627/628. En 629, Heraclio fue a Jerusalén a venerar la recuperada Vera Cruz. La liturgia católica celebra cada año estos acontecimientos en la misa y el oficio divino del 14 de septiembre (fiesta de la Exaltación de la Santa Cruz). Los tres relatos son muy poco posteriores a los hechos que narran; sin embargo, es probable que su compilador sea el monje Estrategio, que fue higúmeno de la Laura de Mar Saba hacia 760.

El patriarca Eutiquio dice: «Cosroes envió a su general Scharbaraz. Éste destruyó las iglesias de Constantino, la del Calvario y la del Sepulcro, quemó la iglesia del Calvario y del Sepulcro y destruyó la mayor parte de la ciudad». A su vez, la *Conquista de Jerusalén por los persas* alude a la ayuda que los persas recibieron de los judíos en el saqueo de la Jerusalén cristiana y el maltrato a sus habitantes, encendidos, además, los ánimos de los iranios por las consignas de los magos.

El auxilio judío se explica por el yerro de Constantino I el Grande: éste no sólo no levantó la prohibición que Adriano impuso a los judíos en 135 de penetrar en Jerusalén, sino que les humilló más al dejar que lo hicieran sólo en el aniversario de la destrucción del segundo templo para llorar junto al muro de las lamentaciones. El anticristiano intento de reconstruir el templo de Jerusalén por Juliano el Apóstata (361-363) motivó un mayor odio entre judíos y cristianos. Heraclio castigó en 629 a los judíos por su auxilio a Cosroes II renovando el veto de Constantino a su ingreso en Jerusalén, con la salvedad del aniversario de la destrucción del templo por Tito en 70 d. C.

Modesto, higúmeno del monasterio de San Teodosio, efectuó una pequeña restauración entre 630 y 633 con la ayuda de los obispos de Tiberíades, Damasco y Tiro y, sobre todo, del patriarca alejandrino Juan el

Limosnero, según el ritual georgiano conocido a través de un manuscrito de Latal de fines del siglo X titulado *Orden y ritual de los pontífices ortodoxos observados en Jerusalén* y publicado en Tiflis por C. S. Kekelidze en 1912. Las tareas de Modesto cristalizaron en la edificación de dos iglesias, la de la Resurrección o *Anástasis* (encima del de la tumba de Jesús) y la del Calvario, que incluía el simbolismo penitencial de la sepultura de Adán a sus pies, separadas entre sí por el Huerto Santo según el testimonio del peregrino Arculfo, que visitó Jerusalén hacia 670.

El segundo califa del islam, Omar Ibn al-Khattab, conquistó Jerusalén en 638, pero respetó la basílica modestina del Santo Sepulcro. Omar rezó ante el Santo Sepulcro, pero no quiso penetrar en su interior para no convertirlo en mezquita. También había impedido la transformación presente y futura en mezquita de la basílica de la Natividad en Belén. Al tiempo, Omar permitió a los hebreos volver a Jerusalén.

Es el patriarca de Alejandría Eutiquio quien informa de esos eventos: «Omar ibn al-Khattab y sus generales dejaron Siria y, yendo hacia Jerusalén, asediaron la ciudad. Sofronio, el patriarca de Jerusalén, fue a ver a Omar ibn al-Khattab, quien le otorgó la protección para los habitantes y la ciudad mediante una carta entregada al patriarca en persona. Omar ibn al-Khattab otorgó la salvaguarda de los lugares cristianos dando la orden de no destruirlos ni de usarlos como viviendas».

La conquista islámica de Jerusalén en 638 hizo que judíos y cristianos, "gentes del Libro" (dhimmi), fueran tolerados, bien que con sujeción a los musulmanes, con ciertas limitaciones (p. e. prohibición de las campanas y aspectos externos del culto) y el deber de pagar capitaciones e impuestos de índole religiosa. A principios del siglo IX un terremoto dañó la cúpula de la Anástasis, que fue reparada por el patriarca jerosolimitano Tomás en 810 con la ayuda de Carlomagno, convertido en protector de los Santos Lugares por su alianza desde 787 con los abbasíes de Bagdag representados por Harum al-Raschid. Esa alianza se explica porque carolingios y abbasíes mantenían una común enemistad con Bizancio y los omeyas de Córdoba. La basílica sufrió incendios en 841, 938 (éste último arrasó el Huerto Santo) y 966. Los dos últimos incendios fueron provocados por los musulmanes (el segundo, a causa de su derrota ante los bizantinos en Siria). Además, en 935 se documenta una tentativa islámica de erigir una mezquita aledaña a la basílica.

En 1009 el califa fatimí Hakim (el sexto de los califas de Egipto, luego divinizado por los drusos) ordenó la demolición de la basílica de Modesto, que fue saqueada sin piedad durante dos meses. Hakim se basó en la

superchería que, en su sentir, suponía "el milagro del Fuego Santo" que acaecía anualmente en el transcurso de la Pascua de Resurrección en el Santo Sepulcro. El emperador romano de Oriente, Constantino IX Monómaco, logró en 1042 permiso de su colega fatimí Al-Mustansir para reconstruir el Santo Sepulcro a cambio de la libertad de 5.000 prisioneros árabes. El emperador de Oriente envió a Jerusalén arquitectos bizantinos. Sus tareas acabaron en 1048, tres años después de la muerte de Constantino IX Monómaco, aunque circunscritas a la iglesia de la Resurrección.

El elemento más noble de la restauración de Constantino IX Monómaco viene dado por los mosaicos que cubren las paredes y la cúpula. A ellos alude el peregrino ruso Daniel durante su visita a Jerusalén en 1106-1107: «La iglesia de la Resurrección es de forma circular y tiene 12 columnas monolíticas y 6 pilares. El piso se halla construido con hermosos bloques de mármol. Tiene 6 entradas y tribunas con 12 columnas. Vistosos mosaicos de los sagrados profetas bajo el cielo raso y sobre la tribuna. Sobre el altar hay un mosaico con la imagen de Cristo. En el altar principal se ve el mosaico de la Exaltación de Adán. La Anunciación ocupa los dos pilares al lado del altar. La cúpula de la iglesia no está cerrada por un arco de piedra, sino que está hecha por dos vigas de madera en forma de cinturón. De esta manera la iglesia tiene una apertura arriba del todo. El Santo Sepulcro se encuentra bajo esta cúpula abierta».

La construcción de la basílica actual empezó tras la conquista de Jerusalén, el 15 de julio de 1099, por los integrantes de la Primera Cruzada. En 1119 el escultor boloñés Renghiera Renghieri arregló el edículo del Sepulcro. En 1140 se encargó al Maestro Jordán la reconstrucción completa de la basílica. Ese arquitecto hizo una catedral de estilo románico francés. La culminación de sus trabajos se festeja el 15 de julio de 1149. Ese día el patriarca Fulquerio consagró la nueva basílica. De este suceso se posee constancia epigráfica en una inscripción latina grabada encima del bronce de la puerta principal: «Este santo lugar ha sido santificado con la sangre de Cristo, por lo tanto nuestra consagración nada añade a su santidad. Sin embargo, el edificio que cubre este lugar santo ha sido consagrado el 15 de julio por el patriarca Fulquerio y por otros dignatarios, en el año cuarto de su patriarcado y en el cincuenta aniversario de la captura de la ciudad, la cual en ese momento brillaba como oro puro. Era el año 1149 del nacimiento de Cristo». En 1154 se añadió un campanario de 5 pisos con una altura de 48 metros. Al pie del Calvario se enterraron Godofredo de Bouillon (muerto el 18 de julio de 1100) y los reyes latinos de Jerusalén: Balduino I (1100-1118), Balduino II (1118-1131) y Fulco I de Anjou (1131-1148). Sus tumbas desaparecieron a raíz de la restauración que experimentó la basílica en 1809/1810.

Todo esto finalizó con la conquista de Jerusalén por Saladino el 2 de octubre de 1187. El victorioso emir de Egipto adoptó una actitud muy hostil hacia los cristianos: restauró todas las mezquitas transformadas por los cruzados en iglesias, convirtió otros lugares de culto cristianos en graneros o establos, hizo mezquita la basílica de la Ascensión, instaló una escuela de derecho coránico de la tendencia shaffiita en la iglesia de Santa Ana construida por los cruzados junto a la Piscina Probática, construyó un hospital en la iglesia de los caballeros de San Juan, comunicó a todo el islam la vuelta de Al-Ouds (nombre árabe de Jerusalén que significa *La Santa*) a los verdaderos creyentes. En el valle del Josafat destruyó la iglesia y el monasterio cluniacense que Godofredo de Bullón había elevado sobre la tumba de la Virgen bajo la denominación de "abadía de Santa María del Valle de Josafat". Saladino respetó la cripta por la veneración de los musulmanes a María, a guien el Corán considera la Santa Madre del profeta Jesús, bien que dedicó los restos de la iglesia y el monasterio para reparar las murallas de Jerusalén. En el interior de la Ciudad Santa cedió el Santo Sepulcro y muy pocas iglesias a los cristianos ortodoxos a cambio del pago de un cuantioso tributo. En 1217 el peregrino Titilar indicaba que las puertas del Santo Sepulcro sólo se abrían para los peregrinos que pagaban bien. Había comenzado una nueva etapa en la historia de la basílica.

Gonzalo Fernández

Fac. de F^a y Letras-Historia Antigua Av. de Blasco Ibáñez 28 46010 VALENCIA (España) e-mail: gonzalo.fernandez@uv.es

CIUDADES FORTIFICADAS EN EL VALLE DEL MEDIO ÉUFRATES. PRIMERAS INVESTIGACIONES SIRIO-ESPAÑOLAS EN EL ASENTAMIENTO BIZANTINO DE TALL AS-SIN (SIRIA)

RESUMEN: La primera campaña (2005) sobre el terreno del "Proyecto Arqueológico Medio Éufrates Sirio", coordinado por la Dirección General de las Antigüedades y Museos de Damasco y la Universidad de A Coruña, permitió iniciar el estudio del yacimiento bizantino de Tall as-Sin (provincia de Deir ez-Zor, Siria). Esta antigua ciudad amurallada del valle medio del Éufrates debe comprenderse en el marco de la política de construcción y reconstrucción de fortificaciones desarrollada por el emperador Justiniano en el límite oriental del Imperio romano. El objetivo era controlar la presión de los Persas.

PALABRAS CLAVE: Éufrates, Siria, bizantino, persas, Justiniano, fortificaciones.

RÉSUMÉ: La première campagne (2005) sur terrain du "Projet Archéologique Moyen Euphrate Syrien", coordonné par la Direction Générale des Antiquités et Musées de Damas et l'Université de La Corogne, a permis d'entamer l'étude du site archéologique byzantin de Tall as-Sin (province de Deir ez-Zor, Syrie). Cette ancienne ville fortifiée de la vallée moyenne de l'Euphrate doit se comprendre dans le cadre de la politique de construction et reconstruction de fortifications développée par l'empereur Justinien dans la limite orientale de l'Empire romain. Le but était celui de contrôler la pression des Perses.

Mots clés: Euphrate, Syrie, Byzantin, Perses, Justinien, Fortifications.

La firma en 2004 de un convenio entre la Facultad de Humanidades de la Universidad de A Coruña y la Dirección General de Antigüedades y Museos de Siria ha permitido la creación de un proyecto arqueológico conjunto en la región del Éufrates. El objetivo de este proyecto científico es el de estudiar un sector estratégico el valle del Medio Éufrates (provincia de Deir ez-Zor, Siria) poco explorado por la moderna investigación, con la excepción de los recientes trabajos de un equipo finlandés en la cercana región de Gabal Bishri¹. La zona elegida es un tramo de unos 60 km delimitado, al Norte, por la impresionante garganta basáltica de Hanuqa, y al Sur, por el yacimiento bizantino de Tall as-Sin² (fig. 1).

Este sector del valle del Medio Éufrates forma parte de una región muy activa desde el punto de vista comercial dada su estratégica situación geográfica entre los afluentes Balih y Habur. De hecho, el comercio fluvial entre Anatolia y el Norte de Siria (Karkemish, Alepo y Emar), por un lado, y los reinos de Mari y Babilonia, por otro, pasaba por este tramo del Éufrates. Esta intensa actividad económica tuvo que dejar, sin duda, huellas en la ocupación humana de la región tanto en época clásica como preclásica. Para dejar constancia de la evidente relevancia histórica de esta zona, iniciamos la primera campaña de trabajo de campo, en junio de 2005, con una doble tarea: en primer lugar, la realización de una prospección de superficie en el límite septentrional, y en segundo lugar, a petición de la Dirección General de Antigüedades y Museos de Siria, el estudio de la ciudad y necrópolis bizantinas de Tall as-Sin, en la parte Sur³.

¹ M. LÖNNQVIST-M. TÖRMÄ, "SYGIS. The Finnish Archaeological Project in Syria", *CIPA* 2003 XIX International Symposium, Istanbul, pp. 609-614.

² J. L. Montero Fenollós *et al.*, «Prospection archéologique de la vallée du Moyen Euphrate Syrien. Les premiers travaux au verrou de Halabiyé», *Orient-Express* 2005/3, pp. 69-71; J. L. Montero Fenollós-Ch. Chebibe, «La mission archéologique syro-espagnole au Moyen Euphrate. Première campagne à Tall as-Sin (Deir ez-Zor, Syrie)», *Orient-Express* 2006/1, pp. 3-6. Más información sobre nuestro proyecto en Siria en: www.arqueologiaoriente.com

³ Deseamos agradecer al Dr. Michel al-Maqdissi, director del Servicio de Excavaciones de la DGAM de Damasco, y al director general de Antigüedades y Museos de Siria, Dr. Bassam Jammous, todas las facilidades dadas para llevar a cabo este proyecto de investigación sirio-español. Nuestra gratitud es grande también para la Fundación "Osmane Aïdi" de Damasco, que nos proporcionó el alojamiento y manutención del equipo, el transporte y los obreros locales necesarios para desarrollar nuestra investigación en Deir ez-Zor. La Sra. Rawa Batbouta (Chamtour) puso a nuestra disposición todo lo necesario para garantizar el éxito de la campaña. Reciba aquí nuestro agradecimiento. Esta campaña ha sido posible gracias también a la subvención económica concedida por la Dirección General de Bellas Artes y Bienes Culturales (Ministerio de Cultura de España) y por el Ayuntamiento de Ferrol (Concejalía de Cultura y Campus). Finalmente, agradecemos el apoyo recibido tanto por parte del prof. Luis Barral, vicerrector del campus de Ferrol, como del Sr. Alejandro Lago, de la Embajada de España en Damasco, y del Dr. Mohsen Bilal, embajador de Siria en Madrid. El equipo de la primera cam-

1. Tall as-Sin: un enclave fortificado

Tall as-Sin o "Colina del Diente" es un yacimiento arqueológico situado en la ribera oriental del Éufrates, 10 km al Sureste de Deir ez-Zor. El asentamiento, que tiene una superficie de unas 25 hectáreas, está organizado en tres partes bien diferenciadas (fig. 2). En el extremo Suroeste se encuentra la colina principal, desde donde se extiende una ciudad baja en forma de pentágono irregular y delimitada por un recinto amurallado de adobe. Sin embargo, por el Sur y el Oeste la muralla ha desaparecido por la agresiva acción de la erosión. El sistema defensivo se completaba con un foso excavado en la roca. Extramuros se encuentra la gran necrópolis de la ciudad, que se expande hacia el Norte y Noreste.

Se desconoce, por el momento, el nombre antiguo del asentamiento de Tall as-Sin. Sabemos, sin embargo, que estaba situado en la provincia de *Osrboena*, al Este del Éufrates, y a una veintena de kilómetros de *Circesium*, sede episcopal desde 325 d.C. (hoy Busaira, en la confluencia del Habur con el Éufrates). El gran tamaño del yacimiento (25 ha), así como su carácter fortificado (una muralla de adobe de 3.40 m de altura conservada y un foso) y su estructura urbana hacen pensar que se trata de una antigua *polis*. Tall as-Sin podría ser uno de los lugares afectados por la política del emperador Justiniano, quien, tras su ascensión al trono en 527 d.C., inició una amplia reforma de la organización militar de Oriente. Para ello promovió importantes trabajos para fortificar las ciudades de las provincias de Mesopotamia, *Osrboena* y *Eufratesia*. La ciudad que hoy yace bajo la colina de as-Sin debe interpretarse dentro de este contexto histórico de cambio que va del siglo VI a la llegada del Islam.

La primera mención de Tall as-Sin en la bibliografía moderna se fecha en 1911. En ella, Sarre y Herzfeld definen el yacimiento como un *castrum* de planta rectangular perteneciente a la época romano-bizantina⁴. En 1978, un equipo de prehistoriadores holandeses realizó un pequeño sondeo

paña (12 junio a 12 julio de 2005) estuvo formado por Juan Luis Montero, Chakir Chebibe, Ignacio Márquez, Francisco Caramelo, Jordi Vidal, Cruz Sánchez, Alicia Torija, José Luis Lerma, José Miguel Gaspar, Neus Vilalta, Patricia Cruzans, Juan Antonio García, Wafa Roustom, Hamam Sa'ad, Luna al-Ali Alhwij y Eloy Taboada.

⁴ F. Sarre-E. Herzfeld, *Archaölogische Reise im Euphrat- und Tigris-Gebiet*, I, Berlin 1911, p. 172, plantean la hipótesis de que se trate de la antigua Beonan, a la que se refiere Isidoro de Charax en *Etapas de los Partos*. Véase al respecto M. L. Chaumont, études d'histoire parthe V. La route royale des parthes de Zeugma à Seleucie du Tigre d'après l'itinéraire d'Isidore de Charax», *Syria* LXI (1984), pp. 70-71.

arqueológico en la ladera Suroeste del *tell*, donde se pudo documentar la existencia de varios niveles correspondientes al período neolítico precerámico⁵. J.Y. Monchambert asegura en una reciente publicación haber encontrado, en la superficie del *tell*, una serie de fragmentos de cerámica que podrían pertenecer a la época helenística, aunque considera que no es un argumento sólido para hablar de una ocupación en esta época⁶.

En las prospecciones que hemos realizado sobre la superficie del *tell* recogimos unos pocos fragmentos de cerámica con esmalte verde de posible adscripción a época parta (s. II a.C.). Sin embargo, el sondeo llevado a cabo por nuestro equipo en la cima de la colina principal del yacimiento, en la campaña de 2005, ha confirmado que Tall es-Sin fue un importante asentamiento de época bizantina establecido, al menos en parte, sobre una aldea neolítica.

Tall as-Sin constituye, por tanto, un enclave importante para estudiar el sistema de fortificaciones bizantinas anteriores a la llegada del Islam en la estratégica región siria del valle del Medio Éufrates.

2. Las primeras fortificaciones en el valle medio del Éufrates

La muralla era considerada en la Antigüedad como una característica esencial del hecho urbano. No hay ciudad en Mesopotamia sin muralla⁷. La iconografía, la literatura y la arqueología así lo corroboran. En los relieves de época neoasiria es habitual la representación de las ciudades protegidas por uno o más recintos fortificados⁸. Cuando el rey Yahdun-Lim decide fundar hacia 1800 a.C. al Norte del reino de Mari una fortaleza-ciudad que llevará su nombre, destaca entre las obras necesarias la construcción de la muralla y del foso⁹. Así mismo, la tradición literaria atribuye al gran héroe Gilgamesh la construcción de la muralla de la ciudad de Uruk: «hizo edificar los muros de Uruk», se puede leer en el célebre poema

20

⁵ J. J. ROODENBERG, «Sondage des niveaux néolithiques de Tell es-Sinn, Syrie», *Anatolica* VII (1979-1980), pp. 21-34.

⁶ B. GEYER-J. Y. MONCHAMBERT (DIRS.) La basse vallée de l'Euphrate syrien du Néolithique à l'avènement de l'islam, II, Beyrouth 2003, p. 39.

M. Van De Mieroop, The Ancient Mesopotamian City, Oxford 1999, p. 73.

⁸ J. E. Curtis-J. E. Reade, *Art and Empire. Treasures from Assyria in the British Museum*, London, pp. 63 y 79.

D. R. Frayne, Old Babylonian Period, Toronto 1990, p. 602.

épico¹⁰. En una época más reciente, el geógrafo Estrabón (XVI, 1, 5) sitúa las murallas de Babilonia entre las maravillas del mundo antiguo y calcular sobre ella a cuatro carros¹¹. Ya en época bizantina, Procopio de Cesarea hace referencia a las fortificaciones promovidas por el emperador Justiniano en el valle del Éufrates, con las que «salvaguardó el Imperio al haberlo amurallado» (*De aed.*, II, 1)¹². Éstos no son más que unos pocos ejemplos que ponen en evidencia la importancia de los conjuntos fortificados en la Antigüedad próximo-oriental y su impacto en las artes de las diferentes épocas.

El principio básico de todas las fortificaciones del mundo sirio-mesopotámico antiguo es simple: un muro generalmente de adobe y de un espesor variable, protegido por torres cada cierta distancia y perforado por una o varias puertas. El sistema se podía completar con un foso exterior. Algunos han querido ver en la construcción de estas murallas la expresión de una política de prestigio por parte de los soberanos. Aunque no podemos excluir una voluntad de grandeza y un deseo de impresionar, es evidente que primarían los criterios de defensa. La muralla representaba la capacidad de control y de organización ejercida por las elites urbanas. Este sistema de defensa iría evolucionado con el paso del tiempo de acuerdo con la transformación de la poliorcética.

Tanto el intenso tráfico fluvial como la estratégica situación geográfica convirtieron el valle del Medio Éufrates en un lugar con un valor geo-económico extraordinario, cuyo control se hizo necesario a lo largo de la historia. Prueba de ello es el hecho de que en sus riberas se fundaron, desde los inicios del III milenio a.C., importantes ciudades fuertemente protegidas por recintos fortificados. Por tanto, las murallas bizantinas de Tall as-Sin no constituyen un hecho excepcional en la región, puesto que son el resultado de una larga tradición de ciudades amuralladas. Éste es el caso, por citar los más relevantes, de las ciudades de Mari y Terqa en la Edad del Bronce y de Dura-Europos en la época helenística.

Terqa, la moderna Tall ^cAshara, era una ciudad fortificada entre los inicios del III y mediados del II milenio a.C. El sistema defensivo de la ciudad consistía en tres sólidos muros de adobe con una anchura total de 20 m y un perímetro estimado de 1800 m. El muro interior se fecha hacia 2900 a.C.,

 $^{^{10}\,\,}$ J. Bottéro (ed.), La epopeya de Gilgamesh, Madrid 1998, tablilla I, 9.

¹¹ N. Biffi, *Il Medio Oriente di Strabone*, Bari 2002, pp. 37 y 137.

¹² Procopio de Cesarea, Los Edificios, trad., introd. y notas de M. Periago, Murcia 2003.

mientras que los otros dos se datan en una fase posterior. El muro interior (el primero cronológicamente) tiene entre 5 y 6 m de ancho y un saliente de cantos rodados de caliza en la cara exterior, que pudo haber servido para protegerse de las inundaciones del río. El segundo muro, de 10 m de ancho y construido contra el primero, tenía una franja de cantos rodados encajados en su base. El tercer muro, de 4-6.50 m de ancho, incluía un espacio abierto de 2 m de anchura, posiblemente un camino que formaba parte del sistema defensivo. Había, por último, un foso que rodeaba el muro exterior¹³.

Unos 60 km aguas abajo de Terqa se encuentra la antigua ciudad de Mari, hoy Tall Hariri. El emplazamiento de esta ciudad es el resultado de una elección deliberada dentro de una política de acondicionamiento regional destinada a hacer del reino de Mari un centro económico que controlara el eje de los intercambios fluviales entre la Siria septentrional y Mesopotamia. Mari es el fruto, por tanto, de un pensamiento, que tenía conciencia del valor de la geografía y de las fuerzas económicas puestas en juego en el momento de su fundación hacia 2900 a.C.

Mari era una ciudad nueva, creada ex nibilo, según un plano circular de casi dos kilómetros de diámetro. Estaba unida al sistema fluvial por un canal de derivación y defendida por dos recintos amurallados concéntricos, cuyo trazado ha pervivido con alguna modificación a lo largo de las tres ciudades de Mari (2900-1760 a.C.). Desde su fundación, el recinto exterior estaba formado por una especie de dique de arcilla rematado, al parecer, por un muro de 1.90 m de ancho, un sistema que tenía como principal objetivo proteger las instalaciones urbanas contra los riesgos de inundación. El recinto interior estaba formado por una verdadera muralla de adobe de 6 m de ancho construida sobre una base en piedra y reforzada por torres cada cierta distancia. Esta imponente construcción de 8 m de altura protegía la ciudad propiamente dicha, que poseía un diámetro de 1200 m. La función de esta doble corona defensiva era posiblemente la de anular la eficacia de las flechas lanzadas con arcos compuestos, cuya distancia de alcance se sitúa entre los 300 y 400 m. Este sistema defensivo estaba provisto, evidentemente, de puertas. La mejor conocida es la llamada puerta de la Gran Vía. Era una gran construcción de adobe que sobresalía 25 m con respecto a la muralla y provista de un doble estrechamiento. Para aquellos que deseen imaginarse cuál fue su volumen antiguo, la comparación con la denomina-

¹³ G. Y. Buccellati-M. Kelly-Buccellati, «Terqa», en: E. M. Meyers (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Archaeology in the Near East*, Oxford 1997, pp. 188-189.

da puerta de Palmira de Dura-Europos (fig. 3), de modelo muy similar, es un buen ejemplo¹⁴.

La instalación de los partos a finales del siglo II a.C. en la cuenca del Bajo Éufrates va a transformar la región del valle Medio en una zona de frontera. Esto explica el marcado carácter militar de las ciudades de la zona, entre las que se encuentra Dura-Europos. La ciudad, fundada en 305 a.C. por Seleuco I Nicator, responde enteramente a los criterios del urbanismo defensivo griego. La muralla, que estaba reforzada por una serie de torres cuadrangulares a intervalos regulares, fue construida en piedra desde la época helenística (fig. 3). Sin embargo, la conquista de la ciudad por los partos en 111 a.C. interrumpió este proyecto antes de su finalización. Por este motivo, una parte de la muralla se levantó solo en adobe.

La construcción de las murallas de piedra de Dura-Europos se explica tanto por una actitud de ostentación como por el carácter militar de esta fundación helenística. Bajo el dominio parto las murallas conocerán una etapa de desafección. Por el contrario, con la conquista romana en 164 se reforzaron sus defensas y se transformó la ciudad en un puesto avanzado del Imperio¹⁵. El fin de Dura-Europos representa el final de una concepción de la ciudad y de su papel en la defensa de las fronteras. El nuevo sistema desarrollado por Diocleciano y posteriormente por Justiniano tendrá como base la creación de una serie de ciudades fortificadas a lo largo del Medio Éufrates. Es el *limes*.

3. Ciudades y fortificaciones de época bizantina en el valle medio del Éufrates

El curso medio del Éufrates desempeñó un papel importante dentro del sistema del *limes* oriental del Imperio romano. Éste adquirió la forma de una línea fronteriza fortificada, cuyo objetivo era el de impedir las incursiones de los partos y, posteriormente, de los persas sasánidas. El emperador Diocleciano (284-305) consagró grandes esfuerzos en la construcción de una serie de *castella* a lo largo del *limes*, unas fortificaciones que serían reconstruidas por Justiniano para hacer frente a los ataques cada vez más

J. C. Margueron, Mari, métropole de l'Éuphrate, Paris; Idem, Les mésopotamiens, Paris 2003, p. 347.

¹⁵ P. Leriche, «Les fortifications grecs et romaines en Syrie», en: J. M. Dentzer- W. Orthmann (eds.) Archéologie et Histoire de la Syrie II. La Syrie de l'époque achéménide à l'avènement de l'Islam, Saarbrücken 1989, p. 279.

intensos de los persas. De hecho, la historia de la provincia fronteriza del Medio Éufrates en el siglo VI se caracteriza por la existencia de una serie de confrontaciones entre bizantinos y persas hasta la conquista de Siria por los árabes.

Las fuentes antiguas y la arqueología nos informan sobre la existencia de todo un conjunto de plazas fortificadas bizantinas en el valle del Éufrates sirio: Barbalissus, Neokaisareia, Sura, Callinicum, Zenobia, Zalabiya, Tabus, Circesium, etc. Aquí sólo veremos las cinco últimas, es decir, aquéllas que fueron fundadas entre los ríos Balih y Habur.

Callinicum, llamada anteriormente Nikephorium, se corresponde con la actual ciudad de ar-Raqqa, en la confluencia del Balih con el río Éufrates. Desgraciadamente, las construcciones de época medieval han enmascarado e incluso hecho desaparecer los restos de la ciudad de época tardorromana¹⁶. Gracias a Procopio (*De aed.* II, 7, 17) conocemos la renovación de sus murallas bajo el reinado de Justiniano, quien «... derribó los muros y las defensas exteriores de la ciudad de Carras y Calínico, que el largo espacio de tiempo transcurrido había deteriorado, las rehizo como están ahora, íntegras, y las dejó inexpugnables».

Aguas abajo del Éufrates y controlando el acceso a la garganta de Hanuqa, se encuentra la ciudad fortificada de Zenobia, la actual Halabiya (fig. 4). Aunque su origen parece remontarse a la época de la reina Zenobia de Palmira, las ruinas visibles en la actualidad pertenecen al siglo VI, pues, según nos informa Procopio (*De aed.* II, 8, 8), «el emperador Justiniano reconstruyó por entero Zenobia y la pobló suficientemente de colonos, designó un jefe de las fuerzas escogidas y una guarnición más que suficiente y con ello logró que fuera un baluarte del Imperio romano y una línea defensiva contra los persas». Según el mismo autor, Justiniano llevó a cabo la reconstrucción y ampliación del recinto fortificado de esta ciudad, ya que estaba «enteramente deteriorado por el transcurso del tiempo... y edificó allí el muro que era digno de verse, especialmente bello, con lo que incrementó extraordinariamente la superficie de Zenobia... y así hizo la ciudad totalmente inabordable para quienes quisieran atacarla» (II, 8).

El recinto fortificado tiene una planta triangular que se adapta perfectamente a la intrincada topografía del terreno. Las murallas, aún visibles en la actualidad, fueron construidas con sillares de yeso. Este impresionante

Th. Ulbert, «Villes et fortifications de l'Euphrate à l'époque paléo-chrétienne (IVe-VIIe s.)», en: J. M. Dentzer-W. Orthmann (eds.), *Archéologie et Histoire de la Syrie II. La Syrie de l'époque achéménide à l'avènement de l'Islam*, Saarbrücken 1989, pp. 291-292.

muro defensivo estaba reforzado por una serie de torres, que a su vez flanqueaban las dos puertas de la ciudad, una al Norte y otra al Sur. La muralla oriental que protegía la ciudad del Éufrates ha sido destruida en gran parte por la erosión del río 17 .

Enfrente de Zenobia, en la ribera izquierda, se encuentran las ruinas de Zalabiya que, según algunos autores, se pueden corresponder con la antigua Basileia, citada por Isidoro de Charax en la *Ruta de los Partos*¹⁸. Por el contrario, otros prefieren la identificación con el antiguo *castellum* de Annukas¹⁹, que Procopio (II, 6, 12) describe de la siguiente manera: «... hay una antigua fortaleza, por nombre Anucas, cuyo muro el emperador Justiniano lo encontró hecho una ruina y lo reconstruyó tan grandiosamente, que en lo tocante a fortificación no pasó de ser inferior, en lo sucesivo, a cualquiera de las ciudades más notables». Se trata de una pequeña fortaleza de planta poligonal, hoy desaparecida en gran parte por el hundimiento de la terraza sobre la que se asentaba, construida en conexión con la cercana Zenobia. La muralla de Zalabiya se construyó en el siglo VI con las mismas técnicas y materiales que la ciudad vecina. El muro estaba provisto de torres en saliente hacia el exterior²⁰ (fig. 5).

Aguas abajo, en la ribera derecha, está la fortaleza de Tall Tabus, 25 km al Noroeste de Deir ez-Zor. Se ha identificado con la Alalis de la *Geografía* de Ptolomeo (V, 14) y el fuerte de Elela mencionado en la *Notitia Dignitatum*. Los recientes estudios realizados por un equipo finlandés hacen pensar que se trata de un fuerte que estuvo en uso entre los siglos III y VI. La reconstrucción más importante de la fortaleza de Tall Tabus tuvo lugar durante el período bizantino, pues la técnica constructiva y los materiales usados así parecen confirmarlo²¹. Es posible, por tanto, que Tabus fuera una estación de apoyo de las grandes fortalezas de Zenobia y Circesium, ambas reconstruidas por Justiniano. Sin embargo, si aceptamos la identificación de Tabus con la antigua Alalis, este enclave podría haber

¹⁷ J. Lauffray, *Halabiyya-Zenobia. Place forte du limes oriental et la Haute-Mésopotamie au VIe siècle*, I, Paris 1983.

¹⁸ Chaumont, *op. cit.*, 1984, p. 71.

¹⁹ Th. Ulbert, op. cit., 1989, p. 293.

J. Lauffray, "El-Khanouqa, Préliminaires géographiques à la publication des fouilles faites à Zénobia par le Service des Antiquités de Syrie», Les Annales Archéologiques de Syrie 1 (1951), p. 53; F. Sarre-E. Herzfeld, Archaölogische Reise im Euphrat- und Tigris-Gebiet, II, Berlin, 1920., p. 375.

²¹ M. LÖNNQVIST *ET AL.*, «Documenting, Identifying and Protecting a late Roman-Byzantine Fort at Tabus on the Euphrates», *CIPA XX International Symposium*, 2005, Torino.

funcionado ya desde el siglo II-III como un puesto de vigilancia del reino de Palmira en el Éufrates, al igual que el cercano campamento militar romano de Qraiya/Ayyash²².

La última gran ciudad fortificada en el Medio Éufrates es Circesium, hoy Busaira, en la desembocadura del Habur con el Éufrates²³. Pese a la importancia de esta ciudad para la Antigüedad Tardía, falta aún por hacer un examen profundo del yacimiento, que desde la época de Diocleciano representaba el límite fronterizo del Imperio romano frente a los persas²⁴. Precisamente, Amiano Marcelino (XXIII, 5, 2) hace referencia en sus escritos a las obras de Diocleciano en Circesium, que consistieron en rodearla con una muralla provista de torres.

Justiniano renovaría sus murallas en relación con las guerras contra los persas. De ello da buena cuenta Procopio (II, 6): «Había también una fortaleza romana junto al río Éufrates, en la frontera de Mesopotamia, allí donde el río Aborras [Habur] desemboca en el Éufrates, uniendo sus aguas a él. Se llama Circesio y la construyó, en épocas pasadas, el emperador Diocleciano. Y nuestro actual emperador Justiniano, al encontrarla deteriorada por el paso del tiempo, así como descuidada y, en líneas generales, desguarnecida, la transformó en una fortaleza muy sólida y logró que por su tamaño y belleza fuera una ciudad famosa... Además de esto le agregó a la ciudad una línea defensiva... Y como jefe de la escogida guarnición designó al mando que llaman dux, con residencia permanente en el lugar, y consiguió que fuera una plaza fuerte suficiente para servir al gobierno del Estado". De la muralla de época bizantina se conservan algunos restos de muros y torres, así como el foso artificial que protegía la ciudad antes de ser tomada por los árabes en el año 63725. La cerámica recogida en superficie en una reciente prospección arqueológica evidencia una ocupación entre los siglos V v VI²⁶.

²² M. GSCHWIND, «Das römisches Kastell Qreye/Ayyash am mittleren Euphrat» en: *25 Jahre archäologische Forschungen in Syrien*, 2005, pp. 122-127.

²³ F. Sarre-E. Herzfeld, *op. cit.*, 1911, p. 172. J. Y. Monchambert, «De Korsoté à Circesium: la confluence du Khabour et de l'Euphrate de Cyrus à Justinien», *Ktema* 24 (1999), pp. 225-241.

²⁴ W. Liebeschuetz, "The Defences of Syria in the Sixth Century", en: *Studien zu den Militärgrenzen Roms*, II, Köln 1977, p. 488.

²⁵ Th. Ulbert, op. cit., 1989, p. 293.

²⁶ B. Geyer-J. Y. Monchambert, op. cit., 2003, p. 60.

4. La muralla bizantina de Tall as-Sin

La ciudad de Tall as-Sin estaba protegida por una muralla de adobe crudo, fácilmente identificable en la topografía del *tell* (fig. 6). Este sistema defensivo dibujaba en la Antigüedad una ciudad de plano pentagonal. Sin embargo, los sectores meridional y occidental de la muralla desaparecieron debido a la erosión. Por el contrario, los sectores septentrional, nororiental y oriental del muro defensivo se conservan bien. La sección septentrional de la muralla tiene una longitud actualmente de 212 m, mientras que el situado al Este tiene 275 m. La sección del Noreste, la única conservada de manera completa, tenía 425 m de longitud. El estudio de la topografía nos permitió establecer la existencia como mínimo de tres puertas (una en cada sección) y quince torres (identificables a través de los pequeños montículos adosados contra la pared de la muralla) distribuidas en tramos más o menos regulares en las tres secciones del recinto fortificado. En el sector nororiental pudimos medir las dimensiones de la planta de una de estas torres defensivas, que eran rectangulares (4.50 por 6 m).

Para establecer la datación del recinto fortificado y sus fases de construcción se realizaron dos sondeos llamados B y C. El sondeo B consistió en una trinchera (23 por 3 m) situada sobre el punto de conexión entre los sectores septentrional y nororiental de la defensa (fig. 7). Por el contrario, el sondeo C fue una sencilla operación de limpieza dentro del límite occidental de la muralla septentrional. Esta operación nos permitió certificar la técnica de construcción del muro defensivo, que estaba formado por dos muros de adobe yuxtapuestos y construidos sobre una fundación de bloques de basalto. Se pudo observar el uso de dos tipos diferentes de adobe en ambos muros. El primer muro (el exterior) tenía una anchura de 1.60 m y estaba construido con adobes arcillosos de 50 cm de largo por 8 de alto. El segundo muro (el interior) medía 2.30 m de ancho y estaba formado por adobes con gravilla de 65 por 7 cm. El ancho total de la muralla en este sector era de 3.90 m.

El sondeo B, que se dispuso de manera perpendicular al muro, nos permitió excavar tanto en el interior (UE 150-157) como en el exterior (UE 100-117) de la muralla de Tall as-Sin. En esta zona, la muralla estaba constituida por dos muros de adobe edificados, uno sobre bloques de basalto y otro directamente sobre la roca. El muro tenía una altura conservada de 3.40 m y una anchura de 3.20 m (fig. 8). Por último, en el perfil Este del sondeo se encontró el paramento de adobe de una torre, que sobresalía 4.20 m con respecto a la cara exterior de la muralla.

Los niveles 105-114 (de capas de arena y grava) documentados fuera del muro defensivo tenían cierta pendiente hacia la pared externa de la muralla. Es posible que estas capas arenosas sean el resultado de la acumulación de aguas en el foso defensivo excavado al pie de la muralla. Estas aguas contribuyeron por otro lado a erosionar la base del muro de adobe.

Por último, cabe señalar que el estudio preliminar de la cerámica encontrada en los sondeos B y C nos ha permitido establecer paralelos tipológicos con yacimientos con contextos de época bizantina (fig. 9 y 10). El material de Tall as-Sin está formado por cerámica de tipo común (jarras, vasos, fuentes, etc.), que en algunos casos presenta una sencilla decoración pintada o impresa con un peine. La comparación de este conjunto con los ajuares cerámicos de Rusafa / Sergiopolis, Qsair as-Saila / Tetrapyrgium, Al-Qusair y Halabiya / Zenobia nos ofrece una datación provisional entre finales del V y mediados del siglo VI²⁷.

5. La necrópolis extramuros de Tall as-Sin

Los primeros trabajos arqueológicos en la necrópolis de Tall as-Sin los llevó a cabo en 1978 A. Mahmoud, director de las Antigüedades en Deir ez-Zor en dicha fecha. Excavó 41 tumbas, según él del período romano tardío (siglo IV)²⁸. En 2003, el Museo de Deir ez-Zor efectuó una nueva campaña, que consistió en la limpieza de las tumbas destruidas por la construcción de una carretera y en la excavación de una treintena de tumbas²⁹. En 2005, la misión arqueológica sirio-española comenzó el primer estudio sistemático de la necrópolis. Se realizó un plano topográfico del lugar para localizar correctamente todas las tumbas excavadas y saqueadas Se contabilizó un

M. Mackensen, Resafa I. Eine befestigte spätantike Anlage vor den Stadmauern von Resafa, Mainz am Rhein 1984; M. Konrad, "Flavische und spätantike Bebauung unter der Basilika B von Resafa-Sergiupolis", Damaszener Mitteilungen 6 (1992) 314-383; J. Lauffray, Halabiyya-Zenobia. Place forte du limes oriental et la Haute-Mésopotamie au VIe siècle, II, Paris 1991, pp. 261-266. Aunque el material es mayoritariamente bizantino, no descartamos la existencia de algunos fragmentos atribuibles a los inicios del período islámico (s. VII).

²⁸ A. Mahmoud, «Tall as-Sin», Archiv für Orientforschung 26 (1978-79), p. 170.

²⁹ El equipo de trabajo estuvo formado por Khalil al-Mufdi, Muin al-Ali, Omar al-Talfah y Taif al-Yalabi. La campaña se desarrolló entre febrero y marzo de 2003 con la ayuda de diez obreros locales. Agradecemos a Muin al-Ali, director del Museo de Deir ez-Zor, habernos facilitado el informe inédito en árabe sobre los resultados de esta actuación.

total de 163 tumbas distribuidas en tres sectores (A, B y C) de Oeste a Este. Los arquitectos del equipo realizaron los planos de todas las tumbas accesibles. Finalmente, se excavó una tumba (la número 163) en el sector B, que parecía haber sido violada en una época imprecisa.

El modelo de tumba más común en Tall as-Sin es una construcción subterránea, es decir, un hipogeo excavado en la terraza de yeso sobre la que se asentó el *tell* (fig. 11 y 12). La cámara funeraria estaba compuesta por una pequeña sala cuadrangular o rectangular con tres *arcosolia* o nichos funerarios, uno enfrente de la puerta (Oeste) y otro a cada lado de ésta (Norte y Sur). Por el momento, solamente la tumba 17 tenía cinco nichos. En los *arcosolia* se encontraban los sarcófagos, una especie de receptáculos rectangulares tallados en la roca.

Las tumbas de la necrópolis de Tall as-Sin responden a la práctica funeraria más corriente en la Siria antigua, como es la sepultura colectiva de tipo familiar o asociativo³⁰. En efecto, cada uno de los nichos sepulcrales solía albergar el cuerpo de varios difuntos (hasta cuatro esqueletos se han encontrado en algunos casos). En varias tumbas de la necrópolis se ha contabilizado un número total de doce individuos inhumados. Es probable que en ciertas ocasiones el cuerpo del difunto no se depositara directamente sobre el sarcófago tallado en la roca, sino que éste se introdujera primero en un ataúd de madera. Esto explicaría los numerosos clavos y grapas de hierro con restos de madera recuperados en algunos nichos de Tall as-Sin. Se han encontrado, así mismo, algunos fragmentos de tejido, lo que prueba que los fallecidos eran enterrados vestidos. Varios esqueletos conservaban aún restos de cabello en forma de trenza. Los difuntos solían ir acompañados de objetos personales de extrema sencillez (alfileres de hueso, vasos cerámicos, lucernas, cuentas de collar, etc.), con la excepción de un pendiente de oro de magnífica factura.

De acuerdo con la clasificación de la arquitectura funeraria de la Siria grecorromana realizada por A. Sartre, la necrópolis de Tall as-Sin estaba formada mayoritariamente por tumbas del tipo 1c (hipogeo cruciforme)³¹. El hipogeo cruciforme es un modelo de tumba común en el Norte de Siria entre los siglos II y VI d.C., especialmente en la región del Alto Éufrates, como lo corroboran los recientes estudios de la Universidad de Murcia en

³⁰ A. Sartre, "Architecture funéraire de la Syrie" en: J. M. Dentzer-W. Orthmann (eds.), *Archéologie et Histoire de la Syrie II. La Syrie de l'époque achéménide à l'avènement de l'Islam*, Saarbrücken 1989, p. 425.

³¹ A. SARTRE, op. cit., 1989, pp. 421ss.

la zona³². En el valle del Medio Éufrates, J. Lauffray distinguió tres tipos de monumentos funerarios en la necrópolis bizantina de Halabiya, la antigua Zenobia, a saber: simples tumbas en fosa, hipogeos y torres³³. El hipogeo típico de Halabiya tiene un esquema en forma de cruz, es decir, una sala rectangular o cuadrada con tres arcosolia, que abrigan los receptáculos sepulcrales. En el lado Este se abre la puerta y el pasillo con pendiente que daba acceso a ésta. Las similitudes tipológicas con la necrópolis de Tall as-Sin, a 60 km de Halabiya, son evidentes. Por último, en la región del Habur, un equipo de arqueólogos alemanes ha excavado recientemente una necrópolis "Late Antique" en Tall Dgherat, al Sur de la ciudad de Hasakah, cuyas tumbas son idénticas a las documentadas en Tall as-Sin³⁴.

6. Conclusión

Los trabajos en Tall as-Sin han puesto de manifiesto que se trata de una ciudad bizantina de 25 hectáreas, construida sobre una aldea neolítica. No se han documentado, por el momento, otros períodos históricos. La ciudad de Tall as-Sin estaba vinculada a un canal de navegación (situado 1 km al Norte de la ciudad y llamado Semíramis por Isidoro de Charax)³⁵, que comunicaba la garganta de Hanuqa/Halabiya y el río Habur.

Las grandes dimensiones de la necrópolis muestran también la importancia de la ciudad entre el siglo VI e inicios del VII. El hallazgo en super-

Entre estos estudios podemos destacar los siguientes: A. González Blanco, «Realidad, importancia y función de lo rupestre en la arquitectura funeraria y monacal tardorromana desde el Éufrates hasta el Atlántico. El problema de la arqueología de los hipogeos», en: J. M. GALÁN ET AL. (EDS.) Actas del I congreso español de Antiguo Oriente Próximo, Madrid 1998; G. MATILLA-J. GALLARDO, «Urbanismo: ciudades y necrópolis», en: A. GONZÁLEZ BLANCO-G. MATILLA (EDS.) Romanización y Cristianismo en la Siria mesopotámica (= Antigüedad y Cristianismo XV), Murcia 1998, p. 259ss.; A. EGEA, «Costumbres funerarias en el Alto Éufrates sirio durante época romana y bizantina», Huelva Arqueológica 20 (2004) 91-113; A. EGEA, «Ciudades, fortificaciones, necrópolis y monasterios en el Alto Éufrates sirio durante la época paleocristiana, siglos IV-VII», Antigüedad y Cristianismo XXI (2004) 33-66. Las tumbas en hipogeo de Tall as-Sin se corresponden, por sus características arquitectónicas, con el tipo 2.1 (hipogeo con planta de cruz griega con sus lechos fúnebres bajo arcosolium) de la clasificación establecida por este autor para el Alto Éufrates sirio.

J. Lauffray, op. cit., 1991, pp. 192 y 217-221.
 Comunicación personal de Andreas Oettel (Deutches Archäologisches Institut, Berlin) en noviembre de 2004.

³⁵ Chaumont, op. cit., 1984, p. 71.

ficie de una moneda de Heraclio nos hace pensar que la ciudad aún estaba habitada en torno al año 620. El final de la ciudad que se encuentra bajo Tall as-Sin debe situarse en el siglo VII, es decir, en el período de las guerras contra los persas y los árabes. El desastre bizantino en el río Yarmuk, en 636, y la toma de Cesarea de Capadocia, tres años después, son dos acontecimientos que marcan la conquista de Siria por los árabes durante el reino del emperador Heraclio.

La región del Medio Éufrates fue durante el período tardorromano una zona de paso para los ejércitos bizantinos y sasánidas, además de un importante eje comercial. En el segundo cuarto del siglo VI los enfrentamientos con los persas se intensificaron. En 531, tras la llegada de Justiniano al trono, el ejército persa ayudado por los árabes penetró en territorio romano en las cercanías de Circesium y remontó el valle del Éufrates. El conflicto terminó con un acuerdo de paz en 532. A pesar de ello, Justiniano dedicó grandes esfuerzos en la reforma de la organización militar y en el fortalecimiento del sistema de fortificaciones en la frontera oriental del Imperio. De esta ingente empresa se hace eco Procopio al inicio del libro segundo de su obra De Aedificiis (II, 1): «A continuación debemos pasar a las fortificaciones con que rodeó los límites extremos del territorio de los romanos... Describiremos... las fortificaciones, con las que este emperador salvaguardó el Imperio, al haberlo amurallado y dejarles impracticable a los bárbaros un ataque contra los romanos. Y no me pareció fuera de lugar comenzar por la frontera persa». La fundación de la ciudad fortificada de Tall as-Sin, 20 km al Noroeste de Circesium, sólo puede entenderse dentro de esta política desplegada por el emperador Justiniano en la región del Éufrates.

En definitiva, podemos afirmar que Tall as-Sin es un lugar excepcional para conocer el modelo de vida y de organización social, así como las creencias funerarias de una comunidad bizantina del valle medio del Éufrates sirio. Sin embargo, Tall as-Sin no es la única ciudad bizantina en la región con un recinto fortificado. A 40 km al Noroeste y en la misma ribera del Éufrates, se localiza el enclave amurallado de planta poligonal de Tall Kasra, ciudad gemela de Tall as-Sin, que aún no ha sido objeto de estudio por la arqueología³⁶. Las próximas campañas arqueológicas en la zona nos permitirán ofrecer una imagen más ajustada sobre este trascendental período de transición entre la Antigüedad y la Edad Media. Como bien afirmó en 1989

³⁶ Una excelente foto aérea de Tall as-Sin y Tall Kasra, que permite comprobar la similitud existente entre ambos asentamientos, puede verse en A. Poidebard, *La Trace de Rome dans le désert de Syrie*, Paris 1934, pl. LXXXV.

el alemán Thilo Ulbert, reconocido especialista en el período tardorromano: «cette image... des points fortifiés sur le Moyen-Euphrate pourrait et devrait être enrichie et corrigée par l'archéologie de terrain. C'est la seule voie pour obtenir une répresentation correcte d'un groupe de monuments, à peine explorés jusqu'à présent...»³⁷

Juan Luis Montero Fenollós

Facultade de Humanidades Universidad de A Coruña Campus de Esteiro 15403 FERROL (España) fenollos@cdf.udc.es

³⁷ Th. Ulbert, *op. cit.*, 1989, p. 295.

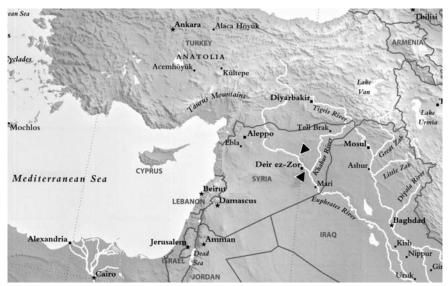


Fig. 1. Situación de la zona del proyecto arqueológico en el valle del Éufrates (Siria)

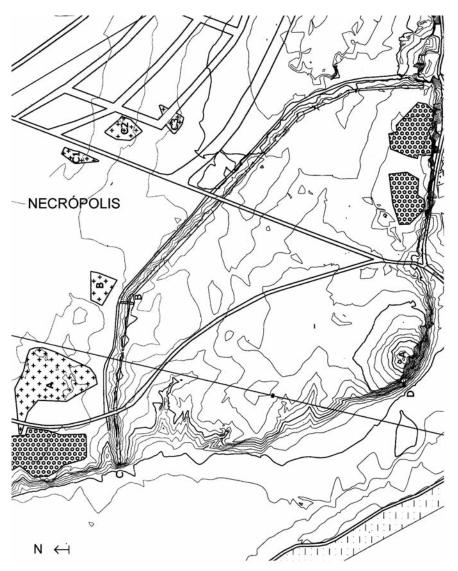


Fig. 2. Plano topográfico de Tall as-Sin, Siria (J.M. Gaspar, 2005)



Fig. 3. Puerta de Palmira de la ciudad helenística de Dura-Europos

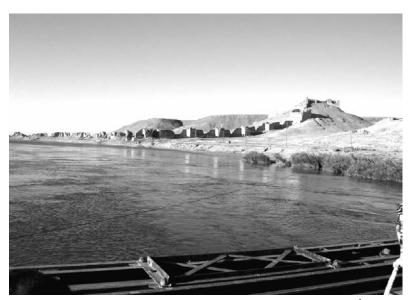


Fig.4. Vista general de la ciudad de Zenobia / Halabiya desde el Éufrates

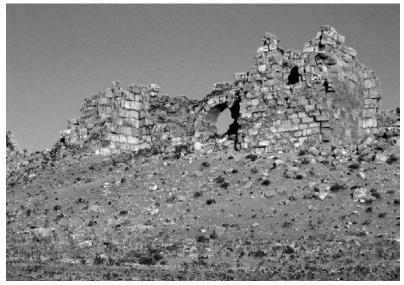


Fig. 5. Vista parcial de la muralla de Zalabiya



Fig. 6. Estado actual de la muralla de adobe de Tall as-Sin



Fig. 7. Situación del sondeo B en la muralla de Tall as-Sin



Fig. 8. Sondeo B en la muralla de adobe de Tall as-Sin

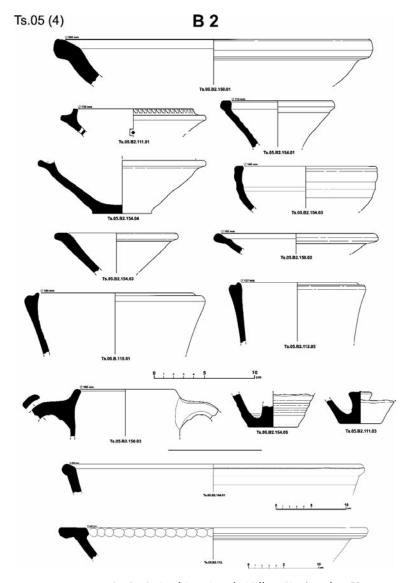


Fig. 9. Cerámica bizantina de Tall as-Sin (sondeo B)

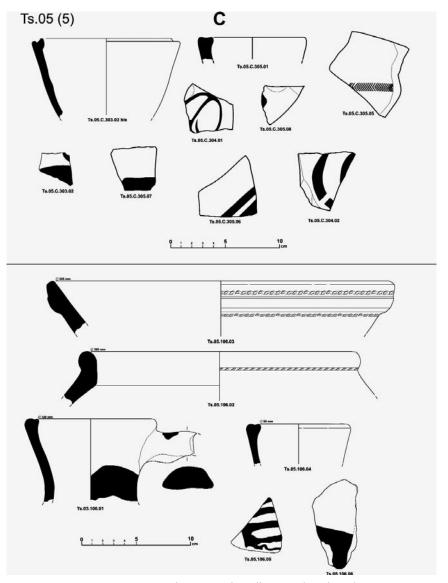


Fig. 10. Cerámica bizantina de Tall as-Sin (sondeo C)

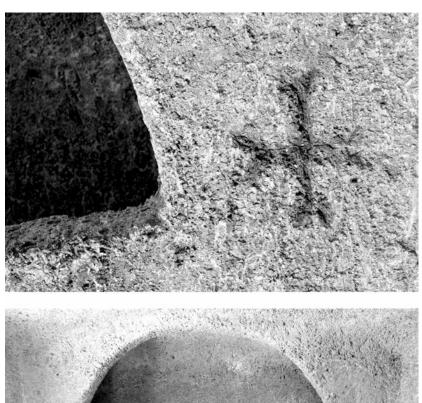
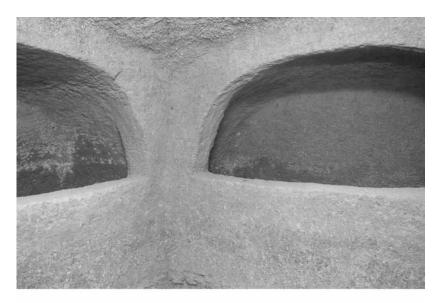


Fig. 11. Vista interior de dos tumbas bizantinas de Tall as-Sin



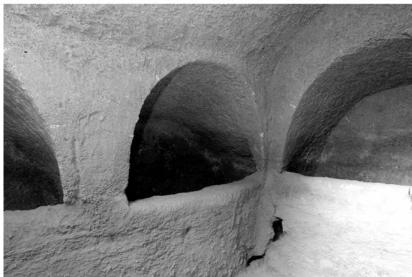


Fig. 12. Vista interior de dos tumbas bizantinas de Tall as-Sin

SENSACIONES BIZANTINAS: LAS DOS CAÍDAS DE JERUSALÉN EN LA LITERATURA DEL SIGLO VII

RESUMEN: La región siria, palestina y egipcia conoció durante el siglo VII, y especialmente en su primera mitad, el dominio de tres poderes políticos distintos, el bizantino, el persa y el islámico. Tanto el persa como el islámico conquistaron la emblemática ciudad de Jerusalén. En esta ocasión se intenta determinar cómo la sucesiva pérdida de soberanía cristiana sobre ésta, primero a manos de los persas, después a manos de los sucesores de Mahoma, dos poderes con religiones distintas a la cristiana, fue sentida y percibida por la población cristiana de esas áreas bizantinas.

PALABRAS CLAVE: Jerusalén, Persia, Islam, Conquista, Miedo, Religión.

ABSTRACT: In the VIIth century and in the first part of it, the syrian, palestinian and egyptian areas were under three sucesive political rules: the byzantine, the persian and the islamic ones. Both the last ones have had dominion over the representative city of Jerusalem. Through the literary sources of that century, we try to determine how these two non-christian rules were confronted by the christians inhabitants living in these regions. These are the Byzantine sensations.

KEY-WORDS: Jerusalem, Persia, Islam, Conquest, Fear, Religion.

El miedo a los destructores fenómenos naturales que eran, y son, los terremotos, plagas de langosta y pulsaciones de peste, y el terror que provocaban las invasiones de los enemigos del Imperio, ávaros y eslavos, persas y árabes, son sensaciones claramente perceptibles en la literatura bizantina del siglo VII; así es expresamente indicado por conocidas figuras

literarias de aquella época, siendo la reflexión de Jorge de Pisidia –miedo al enemigo bárbaro y extranjero, miedo a los fenómenos naturales– tan sólo uno de los múltiples ejemplos que nos hablan de esa sensación bizantina¹. Esa sensación real de pánico y de terror sólo es transmitida de un modo claro y eficaz por los que viven directamente los acontecimientos que los provocan y que aún están frescos en su memoria; así, considero que es claramente perceptible en los relatos que se han preservado sobre la conquista islámica de las tierras orientales del Imperio pero que, a su vez, también recogen la narración de la última invasión persa del territorio bizantino.

Las dos pérdidas de soberanía del Imperio sobre la ciudad de Jerusalén, que ocurren en 614 a manos de los persas y en 638 a manos de los árabes respectivamente, articularán mi análisis debido a que, aunque desde el punto de vista eminentemente estratégico Jerusalén no debía ser la ciudad bizantina más importante perdida a manos enemigas, sí lo debía ser desde un punto de vista ideológico o mental dado su innegable carácter de Ciudad Santa para la Cristiandad². Debo indicar, antes de comenzar mi análisis, que no es mi intención detenerme únicamente en la consideración de cuáles creyeron los bizantinos que habían sido las causas que provocaron esas invasiones, pues aquellas han sido bien determinadas por numerosos investigadores; como es sabido, la población del Imperio cree o necesita creer que son los pecados de naturaleza sexual o de índole teológico-doctrinal cometidos por el pueblo o, más frecuentemente, por sus dirigentes, los que han causado estas conquistas que, consecuentemente, son vistas como la forma a través de la cual Dios materializa el castigo que su pueblo merece³.

Para comprender si ambas conquistas de Jerusalén, la persa y la árabe, fueron consideradas igualmente terribles por los hombres que estuvieron más cercanos a los acontecimientos y si éstos generaron un similar clima de pesimismo y de incertidumbre futura es necesario, ante todo, conocer cómo

¹ Georg. Pisid., *In Bonum patricium* vv. 91-100. *Vid.* A. Kazhdan, "Fear", *ODB*, vol. II, Oxford 1991, pp. 780-782, y cf. G. Dagron, "Quand la terre tremble", *T&M* 8 (1981) 87-103.

² Cf. J. Prawer, "Christian attitudes towards Jerusalem in the Early Middle Ages", J. Prawer & H. Ben-Shammai eds., *The History of Jerusalem: The Early Muslim Period, 638-1099*, Nueva York 1996, pp. 311-348.

³ Un ejemplo evidente es Theod. Sync., *Analecta Avarica (Homilia)* X (ed. L. STERNBACH, Cracovia 1990, pp. 297-365), quien expresamente afirma que el cerco ávaro-persa de 626 sobre Constantinopla se debió a los pecados de los hombres públicos. *Vid.* S. Brock, "Syriac view of emergent Islam", en: G. H. A. JUYNBOLL (ED.), *Studies on the First Century of Islamic Society*, Carbondale-Edwardsville 1982, pp. 10-11 y W. Treadgold, *A History of the Byzantine State and Society*, Standford 1997, pp. 303-304, entre otros muchos.

relatan la primera pérdida de soberanía sobre Jerusalén aquellos que no llegaron a conocer la invasión árabe, para posteriormente, y sin pretensión de exhaustividad en ningún caso, compararlo con el ánimo que reflejan los autores que sufrieron la segunda conquista de Jerusalén, la duradera conquista islámica⁴.

Ante la llegada al poder del usurpador Focas, en 602, tras la deposición y muerte del emperador Mauricio, el persa Cosroes II inició una campaña militar en la que, en el transcurso de algo más de dos décadas, penetró profundamente en territorio romano oriental. Anatolia, Siria, Palestina y Egipto conocieron su gobierno: Antioquía cayó en 613, Jerusalén en 614 y Alejandría en 619. La población cristiana, romana-bizantina, de aquellas zonas conocía bien al persa, al sasánida, el gran enemigo del Imperio desde su posicionamiento en aquellos lugares; conocía sus tácticas, sus incursiones, su costumbre de capturar y deportar a territorio sasánida. No podía sorprenderles ese avance, aunque sí causó sorpresa, alarma y temor su cercanía a y posterior conquista de Jerusalén. Son innumerables las referencias literarias orientales -griegas, siríacas, coptas, armenias- a estas guerras romanopersas de los siglos VI y VII⁵, y en todas ellas está presente la primera pérdida de soberanía romana sobre Jerusalén -en favor de los persas; todos mencionan las masacres por ellos cometidas, el "robo" de la Santa Cruz, principal signo cristiano custodiado en esa ciudad, y el inmediato traslado de esa magna reliquia a tierra sasánida-6. Lógicamente, la diversa época de redacción de esas obras condiciona el modo en que se transmite el sentir de la población del Oriente romano respecto a esta pérdida; por ello son muy notables las diferencias que encontramos entre las obras redactadas cuando aún la Ciudad Santa y la Santa Cruz continúan en manos persas respecto a las que han sido compuestas inmediatamente después de su recu-

⁴ *Vid.* para las fuentes griegas relativas al Islam, D. J. Constantelos, «The Moslem Conquest of the Near East as revealed in the greek sources of the seventh and eighth centuries», *Byzantion* XLII (1972) 327-338, que las compara con los textos árabes sobre la conquista.

⁵ Es muy útil consultar J. Howard-Johnston, "Heraclius' Persian campaigns and the revival of the East Roman Empire, 622-630", *War in History* 6, 1 (1999) 1-7, pues allí se encuentran todas las referencias a fuentes y bibliografía sobre el particular; también C. Foss, "The Persians in the Roman Near East (602-630 A. D.)", *JRAS* 3, 13, 2 (2003) 149-170.

⁶ Todas las referencias textuales sobre las destrucciones materiales ocasionadas en Jerusalén están recogidas en R. Schick, *The Christian Communities of Palestine from Byzantine to Islamic Rule. A Historical and Archaeological Study*, Princeton 1995, pp. 33-39 y 327-338, donde contrasta las mismas con su posible evidencia arqueológica; *vid.* también W. E. Kaegi, *Byzantium and the Early Islamic conquest*, Cambridge 1997, p. 451 y n. 59, matizando también el grado de destrucción sufrido en otras áreas ajenas a la inmediata de Jerusalén.

peración y del retorno de la misma a tierra imperial. Veamos algunos ejemplos significativos de ambas perspectivas.

Juan Mosco, contemporáneo de estos concretos acontecimientos si bien testigo no estrictamente presencial de los mismos pues cuando éstos tuvieron lugar se encontraba en Egipto junto a Sofronio, futuro patriarca de Jerusalén del que hablaremos más tarde, transmite en su conocida obra Pratum Spirituale algunas reflexiones que nos hablan de los sentimientos pesimistas y de miedo que la población de Tierra Santa tenía en aquellos momentos de la conquista persa; de hecho, un capítulo atribuido a Mosco, aunque no incluido en la primitiva redacción de la obra, recoge el saqueo persa de la ciudad con una narración marcadamente apocalíptica⁷. La íntima vinculación anterior de Juan Mosco con los ipsissima loca de Tierra Santa explica perfectamente su profundo sentir por esa pérdida, así como que el miedo le lleve a la decisión que toma al conocer la caída de esa ciudad ante los persas: huir de la tierra que era el siguiente objetivo de su conquista -Egipto, donde se encontraba en aquellos momentos- y buscar refugio en Roma, si podemos entender de esta forma su referencia a «zarpó rumbo a la gran ciudad de los romanos»8.

Pero hubo otros que no huyeron de Palestina, sino que sufrieron directamente todos los acontecimientos; uno de ellos fue Estrategio, monje de una de las comunidades palestinas de Mar Saba. Testigo del saqueo de Jerusalén por los persas, así como de la posterior recuperación de la ciudad por los bizantinos, es autor del relato llamado *De expugnatione Hierosolymae* (a. D. 614), en el que nos comunica la misma sensación de miedo y de pesimismo, pues cuando lo redacta aún tienen muy recientes los sufrimientos que los persas habían provocado; no obstante, la también recentísima reconquista de Jerusalén (629), la victoria de Heraclio en territorio sasánida y la recuperación y traslado de la Santa Cruz a esa ciudad por el propio emperador, acontecimientos que también recoge en su relato, favorecen

Paulus Evergetinus, Synagoge ton theophthongon rhematon kai didaskalion ton theophoron kai hagion pateron, t. IV, Atenas 1964⁶, 19, 3 (pág. 240); seguimos aquí a J. Simón Palmer, El monacato oriental en el Pratum Spirituale de Juan Mosco, Madrid 1993, pp. 61, 142-143, 321 y 444. Agradezco al profesor Simón Palmer la información concreta sobre las ediciones de este texto.

⁸ Iohan. Mosch. Prat. Spirit. Praef. (el texto, en su traducción, es de J. Simón Palmer, Juan Mosco y Leoncio de Neapolis. Historias bizantinas de locura y santidad, Madrid 1999). Vid. J. M. Sansterre, Les moines grecs et orientaux à Rome aux époques byzantine et carolingienne (milieu du VIe. siècle-fin du IXe. siècle) I, Bruselas 1980, pp. 17-19 y M. Vallejo Girvés, «L'Europe des exilés des derniers siècles de l'Antiquité tardive (VIe.-VII. siècles)», en: P. Marcilloux (Ed.), Les hommes en Europe, París 2002, pp. 162-166.

que la sensación de pánico que veíamos esté algo mitigada por el lógico optimismo que debió de ocasionar el triunfo del emperador⁹. De todas formas, en el relato de ese monie de la comunidad de San Sabas el miedo y el terror de la población del área de Jerusalén siguen aflorando a cada paso; sensaciones a todas luces también íntimas y personales del propio autor, en tanto en cuanto no sólo fue testigo directo del saqueo y captura persa -él y otros monjes de la Gran Laura de San Sabas habían buscado refugio en la Ciudad Santa, pues su monasterio era continuamente saqueado por tribus árabes¹⁰—, sino que fue uno de los habitantes de Jerusalén llevados como cautivos a Ctesifonte¹¹. «Quién puede reproducir lo que pasó en Jerusalén y en sus calles? ¿Cómo hablar de la multitud de muertos? ¿Cómo permanecer en silencio ante tanta desgracia?», «caímos bajo el dominio de la abominable tribu de los persas, que hicieron con nosotros lo que quisieron», «todo fue arrasado, las gentes fueron asesinadas, incluso las que se habían refugiado en las iglesias, como bestias salvajes no respetaron a nadie», «los lamentos y el terror se extendieron por Jerusalén», «los judíos quedaron a cargo de Jerusalén dejaron morir de hambre y de sed, asesinaron a monjes, vírgenes y sacerdotes, provocaron horror y terror, son

⁹ Cf. infra.

Aunque hablaremos de ello más tarde, es preciso ahora indicar que por la carta que un monje de esa misma *laura*, llamado Antíoco, envía en 620 a Eustacio de Ancira, sabemos que el monasterio fue saqueado por los árabes pocas semanas antes de la conquista persa de Jerusalén, así como que fueron martirizados cuarenta y cuatro de sus monjes, sucesos interpretados en ese momento en un sentido apocalíptico (*Epistola Antiochi monachi Laurae Sabae abatis ad Eustathium praepositum Monasterii Attalinae*, *PG* 89, 1424-1425 y 1428); *cf.* I. Shahid, *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century*, vol. I, part. I: Political and Military History, Washington 1995, pp. 636-640 y n. 10; J. Patrich, *Sabas. Leader of Palestinian Monasticism. A Comparative Study in Eastern Monasticism. Fourth to Seventh Centuries*, Washington 1995, p. 326 e *infra*.

¹¹ Vid. J. Patrich, o. c., pp. 326-327.

¹² Cf. F. C. Conybeare, "Antiochus Strategos' Account of the Sack of Jerusalem in A. D. 614, English Historical Review 25 (1910) 503-508, traducción parcial de la versión georgiana (ed. G. Garitte, CSCO 202-203. Scriptores Iberici 11-12, Lovaina 1960; la versión arábica en Expugnationis Hierosolymae a. D. 614, CSCO 340-341 y 347-348, Scrip. Arab. 26-29, Lovaina 1973-1974. Cf. B. Flusin, Saint Anastase le Perse et l'histoire de la Palestine au debut du VIIe. siècle, vol. II, París 1992, pp. 130-133; R. L. Wilken, The Land Called Holy. Palestine in Christian History and Thought, New Haven 1992, pp. 319 n. 28 y 324-325. Sobre la actividad de los judíos en la zona en aquellos años, vid. inmediatamente infra, pero sobre el papel atribuido a estos por Estrategio, B. M. Wheeler, "Tradition in History: Imagining the Sasanian Capture of Jerusalem. The Prophecy and Dream of Zerubbabel and Antiochus Strategios' Capture of Jerusalem», OCP 57 (1991) 69-85, y B. Flusin, o. c., II, pp. 162-164 y 168. Cf., además, el análisis historiográfico de E. Horowitz, "The vengeance of the jews was stronger than their avarice": Modern historians and the persian conquest of Jerusalem in 614», Jewish Social Studies 4 (1998) 1-39.

los continuos lamentos que se encuentran en su narración, contrastando con la, a mi modo de ver, parca redacción y contenidísima alegría que refleja su relato sobre la recuperación de la Santa Cruz, donde prácticamente se limita a mencionar el "acto político" de Heraclio en su entrega de la reliquia a la ciudad¹³. Tal vez a su dolido sentir y a sus sentimientos encontrados también haya contribuido, además de esas terribles vivencias personales a las que he hecho mención, un suceso del que no se tenía noticia cierta hasta fechas muy recientes, cual es la posible restauración del culto judaico en el Templo de Jerusalén durante la dominación persa de esa ciudad¹⁴, que, de ser cierta, debió incrementar notablemente el terror que debieron de sentir sus habitantes y el resto de la población del Imperio, ya que lo relacionarían rápidamente con las profecías al uso en ambas religiones¹⁵; no obstante, no es unánime la aceptación de este hecho en la comunidad científica¹⁶. No es algo desconocido que en los ambientes cristianos del siglo VII se desarrolla una creciente corriente de sospecha y hostilidad contra los judíos, a los que se considera responsables, en gran parte, de las masacres cometidas en tierras bizantinas durante la invasión persa; esta dinámica condujo a la orden de bautismo forzado de los judíos dictada por Heraclio en 632 v que tanto eco político e ideológico tuvo¹⁷.

La sensación de pesimismo y miedo que encontramos en el *Cronicón Pascual* es menos intensa dada su procedencia constantinopolitana¹⁸, alejada por tanto del inmediato escenario de los acontecimientos, pero, aun

¹³ F. C. Conybeare, art. cit., pp. 516-517.

Esta noticia, transmitida por textos sinagogales (editados por E. Fleischer, "New Light on Quiliri", *Tabriz. A Quaterly for Jewish Studies* 50 [1980-1981] 282-283, y "Solving the Quiliri Riddle", *Tabriz. A Quaterly for Jewish Studies* 53, 3 [1984-1985] 383-427), es estudiada por G. Dagron, "Juifs et Chrétiens dans l'Orient du VIIe. siècle", *T&M* 11 (1991) 25-28.

Para conocer la perspectiva y el carácter con el que la comunidad judía del Imperio Bizantino se enfrentó a estos sucesivos reveses del Imperio remitimos al excelente y exhaustivo estudio de G. Dagron y V. Déroche sobre el documento conocido como *Doctrina Iacobi nuper baptizati*, publicado en *T&M* 11, 1991, en menor medida a R. Schick, *o. c.*, pp. 26-31 y, últimamente, a A. Grossman, "Jerusalem in Jewish Apocalyptic Literature", en: J. Prawer & H. BEN-SHAMMAI (EDS.), *The History of Jerusalem*, pp. 295-310.

¹⁶ Singularmente se ha destacado en este sentido A. Cameron, «The Trophies of Damascus: The Temple and Sacred Space», *Les Cahiers du CEPOA. Actes du colloque de Cartigny 1988*, Lovaina 1995, pp. 203-212, que continúa en IDEM, «Byzantine and Jews: Some recent work on Early Byzantium», *BMGS* 20 (1996) 254.

¹⁷ Para todos los estudios sobre el tema remito a la obra citada supra de G. Dagron y V. Déroche.

 $^{^{18}\,}$ M. & M. Whitby, Chronicon Paschale (284-628 a. D.). Translated with notes and introduction, Liverpool 1989, VII-XIV.

con ello, sigue presentando una perspectiva similar a la comentada anteriormente, es decir, verdaderamente catastrofista de los hechos en cuestión, puesto que son definidos como una «calamidad que provocó lamentos incesantes... el asesinato de muchos miles de clérigos, monjes y vírgenes»19. Precisamente la redacción de la obra en Constantinopla, alejada de Jerusalén, ejemplifica bien la extensión del miedo generado por esa pérdida y los saqueos y muertos que la contextualizaron²⁰, aunque el hecho de que Constantinopla en el 626 también sufriera directamente la amenaza persa pudo tener mucho que ver en su comentario²¹. El *Cronicón Pascual* se cierra en el momento en que llegan noticias a la Urbe de las victorias de Heraclio de 628²²; lamentablemente, los capítulos que recogían los acontecimientos sucedidos entre 628 y 630, años triunfales de Heraclio, se han perdido, razón por la cual no conocemos cómo transmite el sentimiento de la población de la *Urbs* por la recuperación de la Ciudad Santa y de la Vera Cruz, aunque puede asegurarse, con el apoyo de otros testimonios que citaremos a continuación, que fue con alegría y con confianza en un futuro dirigido por Heraclio, sobre todo teniendo en cuenta que se redacta en el entorno de la Corte, donde en aquellos años el optimismo era el sentimiento predominante.

Esa sensación de optimismo es la que está presente en Jorge de Pisidia, último poeta clasicista, contemporáneo y siempre panegirista de Heraclio, pues su poema *In restitutionem S. Crucis* es más un himno en exaltación

¹⁹ Chron. Pasch. 705.

M. Whitby, "Greek Historical Writing after Procopius: Variety and Vitality", en: A. Cameron & L. I. Conrad (eds.), *The Byzantine and Early Islamic Near East. I. Problems in the Literary Source Material*, Princeton 1992, pp. 64-65. Tendremos también muy en cuenta la muy significativa leyenda acuñada en la moneda del 616: "¡Qué Dios ayude a los romanos!" (M. F. Hendy, Studies in the Byzantine Monetary Economy, c. 300-1450, Cambridge 1985, pp. 494-495 y W. Treadgold, o. c., p. 290). Cf. K. Ericsson, "The Cross on Steps and the Silver Hexagram», JOEByz 17 (1968) 155. Compárese, sin embargo, con A. Frolow, "La Vraie Croix et les expéditions d'Heraclius en Perse», REByz 11 (1953) 91-93, pues considera que apenas hubo reacción por la pérdida de la Santa Cruz y de Jerusalén; ello puede ser parcialmente válido para obras escritas en Constantinopla, pero no así, como estamos viendo y veremos, para las redactadas en el escenario directo o cercano a los acontecimientos.

²¹ Chron. Pasc. 716-726. Cf. J. D. HOWARD-JOHNSTON, "The siege of Constantinople of 626", en: C. MANGO & G. DAGRON (EDS.), Constantinople and its Hinterland, Aldershot 1995, pp. 131-142; el relato del Cronicón Pascual no es el único que nos ha llegado sobre ese sitio de la ciudad, pues, además del Bellum Avaricum de Jorge de Pisidia, tenemos la homilía sobre este tema atribuida a Teodoro Sincelo (A. KAZHDAN, "Theodore Synkellos", ODB, vol. III, Oxford 1991, p. 2048); cf. infra et supra.

²² Chron. Pasch. 729-730 y cf. W. E. KAEGI, o. c., p. 210.

de esa "hazaña" de Heraclio y de la subsiguiente alegría de la población por la misma que un lamento por la pérdida, ya superada, de la Ciudad Santa y de la Cruz²³. No se habla ya del terror que provocó la pérdida de la reliquia, no hay sensación de pesimismo y, aunque alude a la tristeza que ese hecho había ocasionado, lo hace únicamente para contrastarla con la sensación de alegría tras su recuperación por el emperador, «ha recuperado la Santa Cruz... debemos prepararnos para recibir al nuevo vencedor que ha liberado la Cruz ...²⁴ [ésta] es recibida con cantos y lágrimas pues el emperador ha recuperado un tesoro que el enemigo deseaba...²⁵ Todos estábamos sumidos en la tristeza por esa pérdida... ahora hay alegría porque el emperador ha recuperado la Cruz que Cosroes consideraba como un simple leño, 26. El optimismo total y la sensación de confianza en el futuro es lo que transmite Jorge de Pisidia al final de la composición, cuando presenta a la Santa Cruz «como una nueva Arca, pero más poderosa que la de la Alianza... pues tensándose como un arco arroja dardos..., ²⁷. Con ello recordaba que la Santa Reliquia y la ciudad que era su primera depositaria habían retornado a soberanía romana²⁸, confiando firmemente en que todo ello no era más que el inicio de la recuperación total de la fuerza y pujanza del Imperio, lógicamente bajo la dirección de Heraclio²⁹.

Vid. A. Pertusi (ed.), Giorgio di Pisidia. Poemi I. Panegirici epici. Edizione critica, traduzione e commento, Ettal 1960, pp. 230-237 y G. Fowden, Empire to Commonwealth. Consequences of monotheism in Late Antiquity, Princeton 1993. Cf. A. Frolow, «La Vraie Croix...», pp. 91-92.

²⁴ Georg. Pisid., In restitutionem S. Crucis 2-4.

²⁵ *Ibid.*, 26-31.

²⁶ Ibid., 66-68. La misma sensación de optimismo que encontramos en Jorge de Pisidia se refleja en las actas del martirio de Anastasio el Persa (Acta M. Anastasii Persae 12.28ª, en la ed. de J. Usener, Bonn 1894, pero vid. también la edición de B. Flusin, Saint Anastase...). Vid. W. E. Kaegi, o. c., p. 210 y n. 13.

²⁷ Georg. Pisid., *În restitutionem S. Crucis*, 74-80; *Expeditio Persica* I, 139-151. *Vid.* C. Mango, Deux études sur Byzance et la Perse Sasanide, *TêM* 9 (1985) 105-117.

²⁸ Importante acto el de Heraclio al restituir personalmente esta reliquia, pues, como indica W. E. KAEGI, o. c., p. 63, «Heraclius was the only reigning Byzantine emperor to visit Jerusalem». Sin embargo, S. S. ALEXANDER, «Heraclius, byzantine imperial ideology and the David Plates», *Speculum* LII, 2 (1977) 224-225, interpreta ese gesto de Heraclio en el sentido de que «reinventó la Cruz para disipar las críticas y adquirir autoridad moral, demostrando así que el Cielo, que Dios le apoyaba»; la autora lo contextualiza en el hecho del 'matrimonio incestuoso' de Heraclio con su sobrina Martina, que tantas críticas y reproches generó.

²⁹ *Vid.* también, W. E. Kaegi, *o. c.*, pp. 209-210 y G. Dagron, "Juifs et Chrétiens...", p. 29, donde analizan el ánimo con el que la *Doctrina Iacobi* enfrenta el retorno de la Cruz a Jerusalén: la creencia en la no inminente llegada del Anticristo y del Juicio Final.

Las dos obras que acabo de reseñar, el *Cronicón Pascual* y la composición poético-panegírica de Jorge de Pisidia, tienen varias cosas en común, pero principalmente dos: la época en que se redactan y el lugar en que se producen, esto es, Constantinopla, son determinantes para comprender el porqué de lo que aparentemente es lejanía respecto al dolor de Palestina –mucho más evidente en Jorge de Pisidia– y el porqué del elocuente optimismo que reflejan ambas al consignar las victorias de Heraclio³⁰.

Es evidente que la pérdida de Jerusalén y el avance persa por el área oriental del Imperio inquietó a Constantinopla, pero no parece que sus habitantes sintieran verdaderamente el miedo y el terror hasta que no les afectó el problema persa de un modo directo, y ello no ocurrió hasta los años finales de la dominación persa, es decir, en 626; por esta razón, comparando por ejemplo el breve texto que el Cronicón Pascual nos presenta sobre la caída de Jerusalén con el amplio que dedica al asalto persa y ávaro a Constantinopla, queda de manifiesto que para el habitante de Constantinopla el horror y convulsión por la pérdida de Jerusalén fueron muy pequeños comparados con el que generó la ofensiva del 626 sobre el *hinterland* de Constantinopla. De hecho, ésa fue la verdadera preocupación de aquella ciudad, como queda patente en la Homilía sobre el asedio del 626, atribuida a Teodoro el Sincelo y a la que hemos aludido anteriormente. Por esta misma razón, es también comprensible el optimismo final de Jorge de Pisidia y aun el del autor del Cronicón Pascual. pues dos años después de que sus generales -con ayuda de la Theotokos31anularan el sitio sobre la ciudad, Heraclio consiguió derrotar a ese poderoso enemigo persa. Fue entonces cuando la confianza en el futuro debió de alcanzar su punto álgido, pero aparentemente sólo en Constantinopla, pues a las poblaciones de Siria, Palestina y Egipto apenas les daría tiem-

Muy útil el análisis de D. Olster, «From periphery to center: The transformation of Late Roman self-definition in the seventh century», en: R. W. Mathisen & H. S. Sivan (eds.), *Shifting Frontiers in Late Antiquity*, Aldershot 1996, pp. 93-101. Tales victorias de Heraclio son analizadas en profundidad por J. Howard-Johnston, «Heraclius's persian...», pp. 8-44.

Aunque la intervención de la Virgen en la resolución del asedio está presente en todos los relatos, es verdaderamente la protagonista de Theod. Sync., *Analecta Avarica (Homilia)*, pues en I, II, XIII, XV, XIX, XXIV, XXV, XXXII, XXXV y XXXVII se exalta su especial papel de protectora de la ciudad, para lo cual, *vid.*, por ejemplo, A. CAMERON, "The Virgin's Robe: An episode in the history of early seventh-century Constantinople», *Byzantion* LIX (1979) 42-56. De todos los pasajes mencionados, es muy interesante el XV, en el que se relata cómo los iconos de la Virgen sobre las puertas de la ciudad "lanzan rayos en la oscuridad", que recuerda a uno citado de Jorge de Pisidia cuando alude a la Santa Cruz "que arroja dardos" (*vid. supra*).

po de convencerse de las posibilidades de una renovada hegemonía bizantina. Los habitantes de esas regiones habían pasado más de una década como súbditos persas, circunstancia que no conoció la población de Constantinopla; tendría que pasar mucho tiempo para volver a confiar en el futuro, y fue algo con lo que no contaron, pues los árabes eran ya visibles en su horizonte mental y físico.

Pero, como bien se ha dicho, el ambiente áulico de Constantinopla de los años 628 a 631 era absolutamente eufórico; la derrota del persa había hecho desaparecer todo el miedo y el pesimismo que allí se debían de haber sentido, y se presenta esa victoria como un logro personal de Heraclio, que pudo tener, incluso, su exitosa representación plástica –también literaria— al ser caracterizado como David venciendo a su enemigo Goliat, personificación del derrotado persa³². Sin embargo, ulteriores acontecimientos –la invasión árabe— les quitaron la razón y sumieron al Imperio Bizantino, ahora en su totalidad, en una sensación de pesimismo, miedo y terror que duró largos decenios³³.

El hombre que en el año 638 "entregó y rindió" Jerusalén a los árabes, el patriarca Sofronio, conoció las dos conquistas de la ciudad que ahora nos ocupan, la persa del 614 y la árabe del 638; de la segunda fue testigo presencial y agente directo, de la primera únicamente contemporáneo, ya que se encontraba en el área egipcia en el momento en que aquella tuvo lugar³⁴. De ambas capturas nos transmite su impresión, por lo que su testimonio es, a mi modo de ver, muy importante ya que cada una, en su momento, le provocó un miedo muy cercano³⁵. Sus impresiones, junto con las que transmite sobre la recuperación de la Santa Cruz –que también conoció—, nos sirven para conectar los dos miedos bizantinos ante las pérdidas de Jerusalén, así como para ejemplificar adecuadamente la evidencia

Se trata de los conocidos "Platos de David", pertenecientes a uno de los dos "Tesoros de Chipre", encontrados en 1906, y que se han relacionado con la época y figura de Heraclio. Vid. S. S. Alexander, "Heraclius, byzantine imperial...", pp. 225-226, quien lo analiza en el sentido arriba mencionado. Pero véase, últimamente, R. E. Leader-Newby, Silver and Society in Late Antiquity. Functions and Meanings of Silver Plate in the Fourth to Seventh Centuries, Aldershot 2004, pp. 181-195, ya que, además de manejar toda la bibliografía publicada, se interroga sobre la adecuación histórica de esa relación propuesta entre Heraclio y David.

Muy bien reflejada por J. F. Haldon, «Constatine or Justinian? Crisis and identity in imperial propaganda in the seventh century», en: P. Magdalino (Ed.), *New Constantines. The Rhythm of Imperial Renewal*, Aldershot 1994, pp. 96-97.

³⁴ Cf. *supra*, en relación a Juan Mosco.

³⁵ Vid. infra, pero, ante todo, para conocer su figura histórica debe utilizarse Ch. von Schönborn, Sophrone de Jérusalem. Vie monastique et confession dogmatique, París 1972.

de que sólo un testigo de los acontecimientos puede comunicar todas las sensaciones que los mismos ocasionan en la *psique*³⁶.

Siendo aún monje y poco después de la conquista persa, Sofronio compuso un poema en el que se dolía de la caída de la Ciudad Santa a manos de los persas; como era de esperar, el dolor por la misma y por la pérdida de la Santa Cruz, así como por el de vidas humanas, son las sensaciones dominantes en el mismo³⁷. Sería aquel un horror relativamente lejano desde el punto de vista geográfico, pues en el momento de la conquista se encontraba fuera de Jerusalén, pero vívidamente cercano desde el punto de vista personal y del sentir de un cristiano militante que había conocido directamente el esplendor cristiano de la Jerusalén presasánida; no extraña por ello que solicite la destrucción de Persia como venganza por la "ruina de los Santos Lugares"³⁸.

En la *anacreontica* XVIII de Sofronio, dedicada a la restitución de la Santa Cruz en Jerusalén llevada a cabo por Heraclio, recuerda el «tiempo de los infieles (persas)», habla del expolio al que sometieron a la ciudad, llena de cadáveres e incendiada³⁹, del robo de la Santa Cruz⁴⁰ por el bárbaro e impío Cosroes⁴¹; sus palabras siguen transmitiendo un miedo y un dolor muy intenso, pero es miedo ya superado y, en cierta forma, compensado, pues a continuación exalta la «llegada de la paz» y la alegría de toda la Cristiandad con el triunfo y el retorno de la Cruz a Jerusalén⁴². Estaríamos aquí también ante la manifestación de un cierto optimismo por parte de Sofronio, aunque nunca, desde luego, comparable al demostrado por Jorge de Pisidia e, incluso, por el autor del *Cronicón Pascual*, por las razones que hemos expuesto más arriba.

Su elección, por aclamación popular, como obispo de Jerusalén en 634 coincidió con el inicio de la ofensiva árabe sobre Palestina y su más que evidente intención de conquistar la Ciudad Santa⁴³.

³⁶ Cf. *infra* respecto a Máximo Confesor.

³⁷ Sophron., *Anacreont*. XIV (M. GIGANTE [ED.], *Sophronii Anacreontica*, Opuscula 10-12, Roma 1957, pp. 102-107), y *vid.* también A. COURET, «La Prise de Jérusalem para les perses, en 614», *ROC* 2 (1897) 140-143. Cf. Ch. von Schönborn, *o. c.*, p. 69.

³⁸ Cf. S. Vallhé, «Sophrone le Sophiste et Sophrone le Patriarche», *ROC* VII (1902), p. 382 y N. Fernández Marcos, *Los* Thaumata *de Sofronio. Contribución al estudio de la "incubatio" cristiana*, Madrid 1975, p. 2.

³⁹ Sophron., Anacreont. XVIII, vv. 32-35.

⁴⁰ Ibid., v. 37.

⁴¹ *Ibid.*, vv. 67-68.

⁴² *Ibid.*, v. 69 y ss.; cf. R. Schick, o. c., p. 50.

⁴³ Para la actuación árabe en torno a la fechas de la invasión, *vid.* I. Shahîp, *o. c.*, vol. I, part. I, pp. 646-651, así como W. E. Kaegi, *o. c.*, *passim*, que contextualiza toda la pro-

No se puede decir que el árabe y el sarraceno fueran figuras desconocidas para las poblaciones de los Imperios bizantino y sasánida y, menos aún, para las de las provincias orientales, como las sirias, mesopotámicas y palestinas. Al árabe, al sarraceno o, mejor dicho, a los árabes y a los sarracenos los conocían desde hacía muchos siglos; con algunos convivían y con otros comerciaban, a unos les hacían federados del Imperio, a otros los combatían⁴⁴. Ante el tan decidido avance árabe, los bizantinos muestran incredulidad, pues esa familiaridad que el habitante de las provincias orientales del Imperio Bizantino tenía con el árabe y el conocimiento de cuáles eran sus tácticas (saqueo e inmediato retorno a su territorio de origen) es la razón por la cual van a sorprenderse del poder tan enorme y tan destructivo, militarmente hablando, que habían alcanzado unos árabes, unos sarracenos, a los que hasta hacía bien poco tiempo, en palabras de Procopio, se consideraba incapaces de asaltar ciudades⁴⁵. La incredulidad, como bien decía Benjamin Isaac, provenía del hecho de que los árabes del 636 no saqueaban las regiones bizantinas para después retornar a sus territorios más allá de las fronteras romano-bizantinas⁴⁶, sino que saqueaban, conquistaban y se infiltraban en el Imperio para quedarse y gobernar, sin más relación con el Imperio que la de enemigos⁴⁷.

Aunque hay que tener en cuenta la transformación del papel de los árabes, que, de ser un pueblo marginal en un período preislámico, pasan a ser los principales actores del fin de la Antigüedad, ocurre, sin embargo, que los árabes que estaba al frente de ese ejército islámico que conquistó las grandes capitales orientales del Imperio no eran exactamente los árabes que más familiares les eran a los bizantinos. La denominación de árabe o sarraceno

blemática desde la perspectiva del porqué y cómo de la rápida y exitosa ofensiva militar árabe.

⁴⁴ Cf. A. Shboul & A. Walmsley, "Identity and self-image in Syria-Palestine in the transition from Byzantine to early Islamic rule: Arabs, Christians and Muslims", *Meditarch* 11 (1998) 262-268.

⁴⁵ Proc., *De Aed.* II, ix, 3-4.

Práctica de la que tenemos múltiples testimonios entre los siglos IV al VII, comenzando por Amian. XIV, 1 (cierto es que sensibilizado por la rebelión de la reina sarracena Maeuia), y continuando con el testimonio de una inscripción en la que se habla de los ataques a las gentes que iban a buscar agua a una zona del desierto sirio (AE 1948, 136); en uno de los pasajes reconstruidos de Ether., Pereg. Y 6, se habla de correrías sarracenas en Clysna, lo mismo que hace Ieron., Epist. 60, 16. Iohan. Cas., Conlat. VI, 1, comenta la masacre que los nómadas sarracenos cometieron en una comunidad monástica del Mar Muerto; Cir. Scyth., Vit. Euth. 24, 11-25, 13, respecto a una comunidad del área palestina, etc. Cf. B. IsaAc, «Bandits in Judea and Arabia», Harvard Studies in Classical Philology 88 (1984) 193-195.

⁴⁷ B. ISAAC, art. cit., p. 193.

podía ser la misma, pero la procedencia geográfica de los dirigentes árabes islámicos y de la mayoría de sus tropas no era siempre la misma que la de los árabes sarracenos que saqueaban el territorio bizantino o que se aliaban con el Imperio, aun a pesar de compartir muchas señas de identidad, incluso étnicas. No obstante todo lo anterior, que es de lo que en todo momento debe ser consciente el historiador, también éste debe saber percibir que algunos árabes preislámicos sí fueron los que, en parte, integraron el ejército árabe de conquista, pues fueron convencidos para adoptar la nueva religión a lo largo de la marcha de las primeras tropas islámicas desde la Península Arábiga hacia el norte, hacia los territorios bizantinos de Siria y Palestina⁴⁸. En uno de los pasajes de la *Vida de San Eutimio* de Cirilio de Escitópolis se refleja muy bien la variedad de realidades que se podían ocultar bajo esa denominación de sarracenos: para época del emperador Anastasio vemos cómo "unos sarracenos" convertidos al cristianismo son atacados por otros bárbaros "sarracenos" que hacían incursiones impunemente⁴⁹.

Existe general acuerdo en admitir que los árabes que se federaron con el Imperio fueron los de aquellos clanes o tribus que, como los gasánidas, se ubicaban en el territorio más cercano al limes; los "nómadas" saqueadores serían los que habitaban más allá del territorio controlado por esos federados. También existe unanimidad en afirmar que las incursiones de árabes sarracenos en territorio bizantino fueron más frecuentes y violentas en los siglos IV y V que en el siglo VI; la razón fundamental es que en los siglos IV y V las fronteras imperiales estaban defendidas por los soldados llamados limitanei, con poca capacidad de maniobra y ninguna influencia sobre las tribus árabes que estaban cercanas al *limes* y, mucho menos, con las de más allá, mientras que en el siglo VI y fundamentalmente a partir de Justiniano, el control de la frontera oriental del Imperio que no estaba estrictamente relacionada con el área de contacto sasánida fue entregado a las tribus árabes cercanas, singularmente los gasánidas, quienes, de una u otra forma, pudieron controlar los saqueos de los árabes que estaban más allá o, en todo caso, aminorar las consecuencias de los mismos⁵⁰.

⁴⁸ A. Shboul & A. Walmsley, "Identity...", pp. 266-268.

⁴⁹ Cir. Scyth., *Vit. Euth.* 67, 2; *vid.* H. J. MAGOULIAS, "The Lives of the Saints in the sixth and seventh centuries as sources for the internal and external enemies of the Byzantine Empire", *EEBS* (1990-1993) 301-303.

Para conocer a los gasánidas y su relación estrecha con el mundo bizantino es imprescindible tener en cuenta I. Shahîd, *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century*, vol. 2, part. 1: Toponymy, Monuments, Historiorical Geography and Frontier Studies, Washington 2002. También debe tenerse en cuenta B. Isaac, *art. cit.*, p. 199 y P. J. Casey, "Justinian, the *limitanei* and arab-byzantine relations in the VIth. Century", *IRA* 9 (1996) 220-222.

Que los árabes generaban temor en sus incursiones de saqueo y retorno a su territorio lo estamos viendo a partir de los testimonios mencionados, pero que los bizantinos no sentían gran sorpresa y, mucho menos, pensaban que tuvieran intención de quedarse se demuestra al acudir a un fragmento de Menandro Protector, de finales del siglo VI, en el que indica que la mayoría de las tribus árabes, que eran innumerables y vivían en el desierto, no tenían un líder⁵¹. Los sarracenos habían tenido en una ocasión, en la segunda mitad del siglo IV, una líder poderosa, Maeuia, capaz de aunar a numerosas tribus⁵², hasta el punto de hacer temer una invasión del territorio imperial, pero este peligro quedó rápidamente conjurado. Aunque en los siglos V y VI hubo algunos conatos, no volvió a existir un líder capaz de aunar a muchas tribus -ni el lákmida ni el gasánida fueron capaces de hacerlo- hasta el siglo VII, cuando Mahoma y, singularmente, sus sucesores inmediatos por uno u otro medio consiguieron que numerosas tribus árabes, primero de la Hijaz, después de la Arabia Petrea, de Palestina, de Siria y de Mesopotamia se unieran a su ejército de conquista –aunque no todas, por supuesto, ya que muchas siguieron luchando con los bizantinos en las batallas a las que se enfrentaron-53. Fue entonces cuando apareció un numeroso y cohesionado ejército árabe o sarraceno de conquista, dispuesto a penetrar en territorio bizantino, a apoderarse de él, a convertir a sus habitantes en súbditos de ese nuevo imperio.

Quince o veinte años antes, en 619, Antíoco, un monje de una comunidad palestina que fue testigo de la caída de Jerusalén a manos de los persas, había tenido que huir de su *laura* a causa de los ataques sucesivos de los sarracenos, hecho que relata a un corresponsal: «... llegaron a nuestro monasterio... fuimos invadidos y todos los elementos litúrgicos fueron destruidos. Muchos Padres huyeron pero otros... permanecieron en el monasterio. Los bárbaros les infligieron múltiples tormentos... sus cuerpos fueron desmembrados... Pocos días después volvimos y vimos ese espectáculo miserable... Ante un nuevo rumor de una invasión bárbara, dejamos el monasterio y nos refugiamos en la Ciudad Santa... El terror a los sarracenos se extendía...; otros, cuarenta y cuatro, se quedaron en el monasterio y fueron martirizados". Concluye Antíoco relatando que, acabado el saqueo, los

⁵¹ Men. Prot., fr. 9, 1. *Vid.* E. M. Jeffreys, «The image of the arabs in byzantine literature», *The 17th International Byzantine Congress. Major Papers*, Nueva York 1986, p. 310.

⁵² B. Isaac, *art. cit.*, p. 192.

⁵³ I. Shahfid, *o. c.*, vol. I, part I, pp. 646-649, respecto a la vinculación de los gasánidas con los bizantinos después de la batalla del cañón del río Hieromax (Yarmouk).

asaltantes volvieron a su territorio⁵⁴. Es interesante constatar que nuestro protagonista no muestra sorpresa ni por lo uno (el saqueo) ni por lo otro (el retorno a su territorio), porque ambas cosas formaban parte de la táctica sarracena. Ante estos antecedentes seculares, con razón los bizantinos no podían creer lo que estaba ocurriendo, la llegada de un ejército árabe invasor y no sólo saqueador.

Como ya he dicho al comienzo de este artículo, la población del Imperio tiene muy claras las causas que provocaron esta invasión, por cierto, las mismas que acompañaron a la persa: pecados sexuales y teológicos, de la misma forma que acepta que ése es el castigo que les envía Dios⁵⁵. Como bien dijo W. E. Kaegi, se trata de una situación similar a la que se produjo cuando los pueblos germanos minaron el Imperio en el siglo V, cuando todo lo acontecido al Imperio se explicaba por el providencialismo, por merecer los pecados de los romanos un castigo de Dios, materializado entonces en los pueblos germánicos y, ahora, en los árabes, el nuevo flagellum Dei⁵⁶. Pero existe una diferencia: mientras que los romanos del siglo V sí se preocuparon por conocer quiénes eran estos pueblos que les había enviado Dios, los bizantinos del siglo VII tardaron bastante en preocuparse por ellos⁵⁷, pues se concentraron en determinar qué pecados habían cometido, quienes los habían cometido y, en algún caso, en cómo redimir a la sociedad bizantina de los mismos. Por ello no debe extrañar, como es bien sabido, que se ignorara prácticamente todo de la religión que traían esos árabes invasores que ahora llegaban con intención de quedarse.

De todos es conocido que los teólogos bizantinos tardaron tiempo en darse cuenta de que la religión que traían los árabes era algo más que una nueva herejía. De hecho, D. Olster, entre otros investigadores, ha recordado el notable aumento de reacciones desfavorables y de ataques a la creencia judaica que se producen en la sociedad bizantina y que se encuentran reflejadas en la literatura teológica bizantina de los momentos en que

⁵⁴ Epistola Antiochi monachi Laurae Sabae abatis ad Eustathium praepositum Monasterii Attalinae, PG 89, 1424-1426. También Leont. Neap., Vit. Iohan. El. 9, aunque la referencia no es a sarracenos, sino a uno de los términos bíblicos que se cree usualmente aplicados a ellos (cf. I. Shahîd, o. c., vol. I, part. I, p. 640).

⁵⁵ Vid. supra.

⁵⁶ W. E. KAEGI, «Initial byzantine reactions to the arab conquest», *Church History* XXXVI-II, 2 (1969) 143.

⁵⁷ W. E. KAEGI, «Initial...», p. 139 y E. M. JEFFREYS, «The image...», pp. 311-312.

está ocurriendo esta conquista islámica⁵⁸. Tal era su desconcierto que, en lugar de enfrentarse a esa nueva religión y tratar de comprenderla, los apologetas y polemistas bizantinos prefieren, durante largos decenios, atacar a los judíos, que les son más familiares, y retornar a la creencia en la cercanía del ambiente apocalíptico⁵⁹. Veamos ahora cuál es el tenor de los relatos del siglo VII sobre la conquista árabe en los más importantes territorios del Imperio, singularmente Jerusalén, cómo la viven y cómo la sienten; para ello, es la figura y los escritos de Sofronio los que nos sirven de vínculo entre las dos partes del artículo, pues no olvidemos que éste conoce y escribe sobre las dos conquistas, la persa, ya analizada, y la árabe, que ahora nos ocupa.

Los escritos que conservamos de Sofronio que se pueden datar en esos años de la ofensiva islámica —que contrastan claramente con la *anacreontica* XVIII— son un claro ejemplo del terror que debía estar viviendo esa población que, a buen seguro, no había superado completamente el horror que produjo la larga y aún cercana dominación persa de Jerusalén; esos escritos, la *Carta Sinodal* y varios sermones, fueron redactados entre los años 634 y 637, por lo tanto con las huestes árabes cada vez más cerca de la ciudad. Es ésta una aproximación paulatina que permite observar cómo del primer miedo y precaución, donde aún está presente cierta confianza en las tropas imperiales, se pasa a un miedo tangible, a un horror innegable por el hecho de que las habituales correrías árabes, nada extrañas para los habitantes de Palestina, se habrían transformado en una organizada ofensiva militar, con numerosos efectivos y con nuevas y más ambiciosas intenciones que la del simple saqueo, que hasta entonces había sido una de las características de su relación con la zona palestina.

En los parágrafos finales de su *Carta Sinodal* (del 634), además de asuntos de tema dogmático –de especial trascendencia en la Iglesia bizantina de esos siglos–, Sofronio ya ha abandonado la alegría que mostraba en la *anacreontica* XVIII e intenta advertir al conjunto del Imperio del peligro

⁵⁸ D. Olster, Romand Defeat, Christian Response and the Literary Construction of the Jew, Filadelfia 1994, pp. 182-185.

La primera ocasión en que aparece una supuesta referencia a Mahoma, aunque sólo se habla de un profeta, es en la *Doctrina Iacobi nuper baptizati* 63, testimonio muy importante porque esta obra se compuso contemporáneamente a la vida de Mahoma o, en todo caso, en los años inmediatos a su muerte. Sin embargo, el mismo autor reconoce lo confuso de las noticias que llegaban. *Vid.*, además de los estudios ya citados de Dagron y Déroche en *T&M* 1991, R. G. HOYLAND, "The earliest christian writing on Muhammad: An appraisal", en: H. MOTZKI (ED.), *The Biography of Muhammad: the Issue of the Sources*, Leiden 2000, pp. 279-297.

que suponen los árabes, a los que llama bárbaros sarracenos, impíos y profanadores, generadores de guerras en Palestina: «Rogamos a Dios que dé al emperador un cetro fuerte y poderoso para destruir el orgullo de todos los bárbaros, pero sobre todo el de los sarracenos, que a causa de nuestros pecados se han levantado contra nosotros de una forma desconocida. Con su mentalidad cruel y bestial, con su audacia impía y atea lo saguean todo, 60. La verdadera dimensión de este aviso de Sofronio se comprende si se tiene en cuenta la principal temática de esa Carta Sinodal: se trata de un verdadero tratado contra la "monoenergía" que postulaba el patriarca Sergio de Constantinopla y que estaba convulsionando los círculos eclesiásticos de todo el Imperio; dada la trascendencia que Sofronio otorga a ese asunto, el hecho de que incluya esa "divagación terrenal" sobre los árabes nos advierte del terror que ello les provocaba. Por otra parte, en el Sermón de Navidad de ese mismo año 634 habla ya de Belén como una ciudad sitiada por los sarracenos y reconoce que «no podemos entrar en Belén... Por desgracia y contrariamente a nuestros deseos debemos permanecer en nuestras casas por temor a los sarracenos...; los sarracenos, como los antiguos gentiles, van a capturar Belén y no nos permiten el paso, sino que nos amenazan con la destrucción si abandonamos esta Ciudad Santa e intentamos aproximaron a la amada y sagrada Belén.... conquistarán la ciudad, 61, predicción ante eventum de Sofronio que refleja perfectamente el pesimismo con el que los habitantes de Jerusalén, y su patriarca a la cabeza, se enfrentaron a la cercanía de las huestes árabes, consideradas nuevamente (así lo hace expresamente ese obispo) como el castigo a sus pecados⁶².

Su Sermón sobre la Teofanía, pronunciado en 637, pocos meses antes de la conquista de la ciudad de Jerusalén, es ya absolutamente elocuente del terror cada vez mayor con el que se estaban sintiendo las acciones de las cercanas huestes árabes, de la ya escasa confianza en las tropas imperiales y del pesimismo para tiempos futuros, como lo demuestran las demoledoras frases finales: «Por qué las incursiones bárbaras se multiplican y las

⁶⁰ Sophron., *Epistola Sinodica ad Sergium Constantinopolitanum*, *PG* 87 ter., cols. 3197-3200; *cf.* N. Fernández Marcos, *o. c.*, pp. 3 y 11.

⁶¹ Sophron., *Homilia in Christi Natalitia*, *PG* 87 ter, 3206 *passim*; H. Usener, «Weihnachtspredigt des Sophronios», *RhM* 41 (1886) 500-516, donde alude incluso a la imposibilidad de peregrinar a esa ciudad. *Vid.* S. Brock, «Syriac view...», p. 9 y R. Shick, *o. c.*, pp. 266-267.

⁶² Significativamente Sofronio aún cree que, si los cristianos se arrepienten de los mismos, el cerco desaparecerá. *Vid.* R. Shick, o. c., pp. 69-71; F. E. Peters, *Jerusalem. The Holy City in the Eyes of Chronicles, Visitors, Pilgrims and Prophets from the Days of Abraham to the Beginnings of Modern Times*, Princeton 1985, pp. 175-194; S. Brock, "Syriac view...", p. 9 y cf. *supra*.

falanges sarracenas se levantan contra nosotros? ¿Por qué hay una continua efusión de sangre y los cadáveres son el alimento de los pájaros? ¿Por qué las iglesias destruidas y la Cruz ultrajada? Abominación de la desolación profetizada, los sarracenos recorren todo el país, saquean las ciudades, devastan campos, queman, ultrajan los santos monasterios, desafían abiertamente a los ejércitos romanos, recogen trofeos de guerra, victoria tras victoria se alinean en masa contra nosotros... y van a conquistar el mundo»⁶³. Es significativo también el que en este Sermón del 637 califique a los árabes como "odiadores de Dios", cuando en el de Navidad del 634 sólo les había llamado ateos; todo ello prueba, tal vez, un pequeño paso en el conocimiento de los árabes asaltantes. Sofronio entregó Jerusalén a los árabes en 638 y, según una tardía *passio* sobre los sesenta mártires de Gaza, hecho ocurrido c. 639, fue martirizado hasta la muerte por el gobernador árabe⁶⁴.

Un ilustre discípulo de Sofronio, Máximo el Confesor, también conoció los dos períodos en los que las tropas imperiales perdieron el control sobre la Ciudad Santa; estos acontecimientos encuentran eco en sus *Cartas*, aunque las circunstancias de Máximo el Confesor son diferentes a las de Sofronio, ya que aquél no estuvo en Jerusalén. No obstante, su peripecia personal en aquellos años explica bien el terror y el miedo que se advierte en su correspondencia epistolar.

Máximo no huyó de la Jerusalén persa, pero sí del horror persa que se avecinaba sobre el área de Constantinopla en 626, cuando éstos, en una acción conjunta con los ávaros, sitiaron la ciudad imperial durante algunos meses; esa huida le llevó a refugiarse en el dominio bizantino de África, en Cartago, desde donde en 632 aún escribía: «he huido de los bárbaros (persas) atravesando la inmensidad del mar, por amar demasiado la vida» 65, pero en esa epístola ya habla de los "lobos de Arabia", y es que a Cartago

⁶³ Sophron., Hom. Theoph. X (A. Papadopoulos-Kerameus, Analecta Hierosolymitikes Stachyologias, reimpr. Bruselas 1963, pp. 151-168; BGH 1939 y M. Abel, La prise de Jérusalem par les arabes en 634 [Conférences de Saint Etienne 1910-1911], París 1912). Vid. Ch., von Schönborn, o. c., pp. 90 y 104. En una reciente monografía, Y. D. Nevo & J. Koren, Crossroads to Islam: the Origins of the Arab Religion and the Arab State, Amherst 2003, sugieren, sin pruebas, que estas referencias son interpolaciones de un autor posterior, afirmación rotundamente rebatida por C. Wells en: Bryn Mawr Classical Review 2004-02-33.

Esta *passio* en sus dos recensiones latinas, procedentes de un original griego perdido, ha sido analizada recientemente por D. Woods, "The 60 martyrs of Gaza and the martyrdom of Bishop Sophronius of Jerusalem», *Aram* 15 (2003) 129-150, singularmente 137-140; el texto de la versión tardía latina de la *passio* que, sin embargo, parece la más cercana al original griego, en pp. 146-150.

Max. Conf., Epist. VIII, dirigida a Juan, obispo de Cízico.

llegaban buscando refugio los que habían comenzado a huir del avance árabe en Tierra Santa. Cierto es que en ese año los árabes aún están muy lejos de conquistar Jerusalén y de acercarse a Egipto, pero a medida que pasan los años, lo que está sucediendo en Palestina también genera miedo y terror en África, en Cartago, sobre todo teniendo en cuenta que no paraban de llegar refugiados procedentes de esas tierras⁶⁶; a causa de ello la confianza en el futuro que manifiesta Máximo el Confesor también es nula, como queda reflejado en la Epistola XIV, escrita entre 632 y 639, donde encontramos: «...Pues, ¿qué hay más escabroso que las circunstancias actuales que vive la ecúmene? ¿Qué hay más espeluznante que sus testimonios? ¿Qué hay más horrible y lamentable para sus víctimas? Ver una raza bárbara invadir una tierra extranjera como si fuera suya; nuestra tranquila existencia rota por la llegada de bestias salvajes que apenas tienen aspecto humano. El pueblo judío se alegra de esa sangre derramada, sólo disfrutan de la muerte de todo aquello que Dios ha modelado..., pero la venganza y la recompensa están cercanas; todos serán castigados. Han sido la multitud de nuestros pecados lo que ha provocado estas desgracias, 67. Para él los árabes no son otra cosa que los jinetes del Apocalipsis. Máximo sintió el horror directamente, pero no se lo provocaron los árabes, sino la propia autoridad bizantina pues, considerado traidor al Estado, se le torturó v exilió.

Las diversas *crónicas siríacas*, las obras de Anastasio Sinaíta, la *Crónica* de Juan de Nikiu, la *Historia* atribuida al obispo armenio Sebeos⁶⁸, son obras escritas cuando la pujanza árabe o islámica no es ya una amenaza, sino una firme realidad en territorios bizantinos y sasánidas, circunstancia

⁶⁶ Cf. M. Vallejo Girvés, art. cit., pp. 162-166.

⁶⁷ Max. Conf., *Epist.* XIV. Cf. G. Dagron, "Juifs et Chrétiens...", pp. 39-40; C. Langa, "Judaism and Jews in Maximus Confesor's Works: Theoretical Controversy and Practical Attitudes", *Byzantinoslavica* 51 (1990) 177-184.

No nos ocuparemos en esta ocasión de las obras de Nicéforo y Teófanes, autores de los siglos VIII y IX respectivamente, ya que para narrar la época que nos ocupa utilizan, principalmente, las obras de los autores que estamos estudiando; como referencia *vid.* M. Whitiby, "Greek historical...", pp. 65-66; C. Mango & R. Scott, *The Chronicle of Theophanes Confessor. Byzantine and Near Eastern History a. D. 288-813*, Oxford 1997, pp. lxxxi-lxxxvii y C. Mango, *Nikephoros, Patriarch of Constantinople. Short History*, Washington 1990, pp. 12-16. De todos modos, es preciso señalar que los dos episodios de conquista que ahora nos interesan son oportunamente reseñados por ambos autores, si bien su tratamiento y extensión depende, lógicamente, de su fuente de información para esos concretos períodos; Nicéforo en su *Breviario* le dedica los caps. 6, 11-12, 18, 20 y 27, mientras que Teófanes se extiende ampliamente sobre el tema desde *Chron. a. m.* 6106 (las dos capturas de Jerusalén, en *a. m.* 6106 y 6127 respectivamente).

que se deja notar claramente cuando relatan el acontecer del Imperio del siglo VII.

Ninguno de ellos omite el episodio de la conquista persa de Palestina y Egipto; sin embargo, tras la lectura de sus obras se percibe perfectamente que no transmiten de forma intensa ese terror ni ese pesimismo que veíamos en Estrategio, en Juan Mosco o en el primer Sofronio, ni la exultante alegría de Jorge de Pisidia. Su presentación de los acontecimientos de las tres primeras décadas del siglo VII, es decir, el período previo a la llegada de los árabes, es, en la mayoría de las ocasiones, bastante aséptica, en el sentido de que no comunican ninguna sensación especial de tristeza o de alegría por esos acontecimientos pasados y, de hecho, superados en gravedad; ello es debido a que están viviendo, o no hace mucho que han sucedido, otros hechos de igual o mayor magnitud que los provocados por los persas: están sufriendo las consecuencias de las rápidas y exitosas campañas árabes sobre territorio imperial oriental e incluso occidental, consecuencias que convierten en muy lejano el problema ocasionado por los persas. Hay, por lo tanto, terror y miedo en sus relatos ante la nueva pérdida de Jerusalén, desde 638, en manos árabes, pero además por la pérdida de todos los estratégicos territorios sirios, palestinos, mesopotámicos, armenios o egipcios y por el que preveían más que incierto futuro de las comunidades cristianas de la zona.

En la contribución más notable de Anastasio Sinaíta, *Quaestiones et Responsiones*, de finales del siglo VII y principios del siglo VIII, muchas de las cuestiones giran en torno al porqué de la invasión, de los daños, en torno a la angustia y miedo que estaban provocando y, sobre todo, a cómo debían comportarse los cristianos que quedaban bajo dominio islámico. Anastasio alude en varias ocasiones a la presencia árabe en tierra egipcia y palestina, hablando de las «barbaridades perpetradas por los árabes»⁶⁹, pero es, sin embargo, en uno de sus *sermones* donde explícitamente refiere que se está ante un «tiempo de desgracias», al tiempo que transmite con vívido pesar las destrucciones provocadas y concluye con un comentario sobre el negro presente del Imperio; por cierto que también Anastasio echa la culpa de la situación a los propios pecados cometidos⁷⁰.

⁶⁹ Anast. Sin., *Quaest. et Resp.* 17/*101 (*PG* 89, col. 484 B, 4-13). *Vid.* J. Haldon, "The Work of Anastasius of Sinai. A key source for the history of the seventh century East Mediterranean society and belief», en: A. Cameron & L. I. Conrad (eds.), *The Byzantine and Early Islamic Near East I. Problems in the Literary Source Material*, Princeton 1992, pp. 115-116 y 120.

⁷⁰ Anast. Sin., *Serm.* III, *PG* 89, col. 1156C.

Aunque uno copto –Juan de Nikiu– y otro armenio –Sebeos–, ambos comparten la visión que los autores bizantinos de las primeras décadas de la conquista nos transmiten de los árabes. En cierto modo, aunque a través de diferentes recursos, ambos parecen participar del convencimiento de que la conquista árabe no es un episodio pasajero en la historia del Imperio, sino un hecho de larga duración⁷¹.

La crónica del obispo Juan de Nikiu fue redactada a principios del siglo VIII en ambientes cristianos egipcios, aspecto éste que condiciona notablemente la elección de los sucesos y hechos que decide consignar. El predominio de los ocurridos en relación con Egipto es absoluto, especialmente cuando aborda el período que se inicia con la llegada al trono de Focas; la posición céntrica de Egipto en su obra es tan absoluta, aun a pesar de ser una crónica universal, que el protagonista de los años en los que Heraclio accede al trono no es el que sería emperador, sino su allegado Nicetas, cuyo campo de operaciones es el territorio nilótico. Ahora bien, apenas podemos utilizar esta crónica para el tema que nos ocupa toda vez que, además de la compleja transmisión textual de la obra -escrita en copto con algunos fragmentos en griego, luego traducida, en resumen, al árabe y de éste al ge'ez en el siglo XVII-, en el texto existe una amplia laguna que afecta precisamente a los años que nos interesan, de ahí que no conozcamos el enfoque preciso con el que Juan de Nikiu relató las guerras persas de los primeros decenios del VII, si bien es de suponer que, como éstas también afectaron a Egipto, dedicaría su relato a los pormenores de esa concreta región⁷². De todas formas, a partir de ese momento el relato se convierte en el de la narración de la conquista árabe de Egipto⁷³, donde incluye batallas, saqueos islámicos e impresiones de los mismos («el pánico se apoderó de todas las ciudades de Egipto y todos sus habitantes huyeron hacia Alejandría, abandonando sus posesiones, riquezas y animales»), habla del miedo, pánico y confusión de la población de todo Egipto, pero singular-

⁷¹ *Vid.* el interesante análisis de A. Shboul & A. Walmsley, «Identity...», pp. 257-262.

⁷² R. H. Charles, *The Chronicle of John, bishop of Nikiu*, Londres-Oxford 1916, pp. III-IV y, sobre todo, A. Carile, "Giovanni di Nikius, cronista bizantino-copto del VII secolo", *Byzance. Hommage à A. N. Stratos*, vol. II, Atenas 1986, pp. 353-398; cf. G. Lusini, "L'Église axoumite et ses traditions historiographiques (IVe.-VIIe. siècle)", en: B. POUDERON & Y. M. DUVAL (EDS.), *L'historiographie de l'Église des premiers siècles*, París 2001, pp. 541-544. Respecto a la situación en la que se encontraba Egipto en aquellos momentos de la conquista, cf. W. E. Kaegi, "Egypt on the eve of the muslim conquest", en: C. Petry (ED.), *Cambridge History of Egypt*, Cambridge 1998, pp. 34-61.

⁷³ Iohan. Nikiu, Chron. CXI, 2, passim.

mente de las del ámbito alejandrino y de Nikiu; comenta la esclavitud en la que había caído Egipto, para concluir con un «déjanos terminar, pues es imposible relatar las iniquidades perpetradas por los ismaelitas..., cometidas, también, en su creencia, como castigo divino a los pecados cometidos por los cristianos. Las dos únicas referencias relacionadas con la zona de Jerusalén y fechables en aquellos momentos de los años cuarenta del siglo VII son la alusión al contacto que los generales árabes en Egipto mantenían con el gobernador árabe de Palestina, por lo tanto una región ya conquistada, y a los horrores -sin especificar más- que cometieron en la Cesarea palestina⁷⁵. El pánico y el terror, la situación de inseguridad era la que acababan de atravesar, la que estaban atravesando en su región, en Egipto, a manos de los primeros sucesores de Mahoma; el horror persa quedaba ya muy lejos⁷⁶. Ahora bien, el hecho de que Juan de Nikiu incluya en su capítulo CXX la referencia a la firma de un tratado, el llamado "Tratado de Alejandría", en el que, entre otros términos, se consagraba la libertad religiosa, evidenciaría que, se quisiera o no, se estaba ante una nueva realidad pues se había tenido que pactar, en situación de inferioridad, con ese pueblo que les había causado tanto horror⁷⁷.

Un autor de procedencia armenia y de creencia monofisita, el llamado Sebeos, que redactó su obra a finales del siglo VII⁷⁸, en la que trató sobre acontecimientos del siglo VI y VII, describe en su relato los saqueos persas sobre territorio romano en el transcurso de la ofensiva de las primeras décadas del siglo VII, incluye por supuesto su captura de Jerusalén y de la Santa Cruz y, además, reproduce dos cartas contemporáneas a la conquista persa

⁷⁴ Iohan. Nikiu, *Chron.* CXI, 4, 9; CXIII, 6; CXV, 5-7; CXVIII, 10, etc.

⁷⁵ Iohan. Nikiu, *Chron.* СХІІ, 5 у СХVІІІ, 10; cf. R. Schick, *o. c.*, pp. 277-278.

⁷⁶ Remito a la muy válida y reeditada monografía de A. J. Butler, *The Arab Conquest of Egypt and the last Thirty Years of the Roman Dominion*, Oxford 1902 (ed. revisada por P. M. Fraser, 1978); R. J. Lille, *Die byzantinische Reaktion auf die Ausbreitung der Araber. Studien zur Strukturwandlung des byzantinischen Staates im 7. und 8. Jhd.*, Munich 1976, pp. 46-52 y W. Winkelmann, "Ägypten und Byzanz von der arabischen Eroberung", *Byzantinoslavica* XL, 2 (1979) 161-182.

⁷⁷ H. Badaqy, «Les traités de l'Egypte et d'Alexandrie. Projects de traité ou traits definitifs (640-646 après J. C).», *Byzantiaka* 11 (1991) 167-180 (en griego, con amplio resumen en francés) y A. D. Beihammer, *Quellenkiritische Untersuchungen zu den ägyptischen Kapitulationsveträgen der Jahre 640-646*, Viena 2000.

⁷⁸ Cf. M. K. Krikonian, "Sebeos, historian of the seventh century", en: T. J. Samuelian (ed.), *Classical Armenian Culture: Influences and Creativity*, Filadelfia 1982, pp. 52-67; Z. Arzoumanian, "A critique of Sebeos and his history of Heraclius, a seventh-century document", en: T. J. Samuelian (ed.), *o. c.*, pp. 68-78.

que proporcionan importante información sobre cómo fue cambiando el gobierno persa en la ciudad respecto a judíos y cristianos⁷⁹. Sin embargo, al tratarse ya de un acontecimiento para él más lejano en el tiempo y conocer otros igualmente graves, pero más directos, tampoco consigue transmitir el verdadero sentir de la población de las primeras décadas del VII; tan sólo en alguna ocasión puede comprenderse que se está hablando del comportamiento de la población, pues al hablar de la entrada de la recuperada Santa Reliquia en su ciudad, Jerusalén, alude a los sentimientos de alegría que provocó ese acontecimiento entre sus habitantes⁸⁰. Contrasta claramente esta breve referencia con el miedo que se trasluce al introducir a los ismaelitas en el contexto de su narración, ya que los únicos lamentos que se encuentran en la misma son provocados por la actuación de las tropas árabes en tierras romanas: «¿Quién puede describir los desastres que provocaron los ismaelitas con sus guerras en tierra y mar?», «una vez más tengo que hablar de la desgracia que cayó sobre nosotros⁸¹. A su autor le está afectando directamente el peligro árabe, también en su región armenia⁸², y ya no el persa, razón por la cual la caída de Jerusalén a la que otorga mayor trascendencia es la ocurrida en 638, pues no en vano, cuando él escribe, la ciudad lleva ya casi tres décadas bajo un dominio no cristiano. Es ilustrativo de ese sentimiento de terror el que en la única ocasión en la que alude a la cercanía de los tiempos apocalípticos respecto a su propia época sea cuando está describiendo las campañas árabes en territorio romano⁸³. Aunque más adelante trataremos brevemente la consideración hacia los árabes en la apocalíptica bizantina de la segunda mitad del siglo VII, debemos reconocer que buena parte de la obra de Sebeos, especialmente la relacionada con el relato de la conquista árabe, pertenece también a ese género apocalíptico, ya que este autor considera que la conquista árabe del Imperio era el cumplimiento de la Visión de las Cuatro Bestias de Daniel, si bien con una nueva interpretación respecto a la consideración hacia la Cuarta

⁷⁹ Sebeos, *Hist.* 24, 95-96 (captura de Jerusalén por los persas, saqueo y robo de la Santa Cruz); 116-120 (cartas de Modesto y de Komitas), donde sí es evidente el horror pues se trata de "transmisiones" contemporáneas.

⁸⁰ Sebeos, *Hist.* 29, 113 (recuperación y sentimiento de la población ante ese hecho).

⁸¹ Sebeos, *Hist.* 32 y 34, respectivamente.

 $^{^{82}\,}$ Interesante análisis sobre la conquista árabe de la región en W. E. Kaegi, o. c., pp. 184-185 y 188-204.

⁸³ Sebeos, *Hist.* 32. Cf. G. J. Reinink, "Pseudo-Methodius und die Legende von römischen Endkaiser", en: W. Verbeke, D. Verhelst & A. Welkenhuysen (eds.), *The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages*, Lovaina 1988, pp. 157-158, e *infra*.

Bestia, pues ahora lógicamente ésta no es otra que la fuerza árabe invasora y consquistadora: «...La Cuarta Bestia vendrá del Sur, conquistará todos los reinos y devorará el mundo entero 84. Como bien decía Kaegi, en cierto sentido, con esta atribución Sebeos aceptaba, para bien o para mal, la existencia del Islam85.

Como era también de esperar, las crónicas siríacas redactadas en los siglos VII y VIII, las más de las veces fragmentarias o conocidas sólo de modo indirecto, proporcionan abundante información sobre ambas pérdidas de Tierra Santa. La mayoría fueron redactadas en el período de la dominación islámica de la zona (segunda mitad del VII o durante todo el VIII), razón por la cual transmiten las mismas sensaciones que ya he comentado: el relato más o menos detallado de las campañas persas, pero sin comunicar ningún sentimiento especial y sin tratar de la conquista y recuperación posterior de Jerusalén por parte de Heraclio y, por el contrario, una narración muy detallada de la conquista árabe, con mención expresa del número de muertes provocadas, de las desgracias ocurridas, de los signos que anunciaban las mismas, etc.... Nuevamente el miedo estaba presente o muy próximo aún en el tiempo y era un miedo provocado por los árabes y no por los persas, víctimas a su vez de las huestes islámicas.

De las diversas crónicas de ese concreto origen estudiadas por A. Palmer, Brock y otros, podemos recordar que la *Crónica del 640* refiere la captura persa de Jerusalén y Alejandría sin precisar nada más, para concluir el "episodio persa" con una escueta y nada vibrante narración de la victoria de Heraclio, contrariamente a lo que hace cuando, en los capítulos que dedica a lo ocurrido desde el año 633/634, detalla los enfrentamientos con los árabes, saqueos, asesinatos y conquistas⁸⁶. Aunque con considerables errores de tipo cronológico, pero basada en interesante material anterior, la *Crónica de Zuqnin*⁸⁷ se encuentra también en la misma línea que las anteriores, esto es, su tema central para los años que nos interesan es la inva-

⁸⁴ Sebeos, *Hist.* 32. Cf. R. Hoyland, "Sebeos, the jews and the rise of Islam", en: R. L. Nettler (ed.), *Medieval and Modern Perspectives on Muslim-Jewish Relations*, Luxemburgo 1995, II, pp. 89-102.

W. E. Kaegi, «Initial...», p. 146 y R. W. Thomson & J. Howard-Johnson, *The Armenian History attributed to Sebeos* I, Liverpool 1999, pp. L-LI.

⁸⁶ A. Palmer, S. Brock & R. Hoyland, *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles*, Liverpool 1993, pp. 17-19, sec. 7, *AG* (era seléucida) 921-940 (ofensiva persa y contraofensiva de Heraclio) y *AG* 945-947 (campaña árabe).

⁸⁷ W. WITAKOWSKI, The Syriac Chronicle of Pseudo-Dionysius of Tel-Mahr. A Study in the History of Historiography, Uppsala 1987, especialmente p. 90 passim.

sión y dominio árabe. Sin embargo, el caso de esta Crónica es, a mi modo de ver, aún más significativo que otros debido a que el lugar en el que se redacta es una ciudad en la tradicional zona fronteriza romano-persa. Amida; sorprende por ello la omisión de cualquier referencia al persa o a su actividad conquistadora en suelo romano, y ello a pesar de que el autor prácticamente no se ocupa de acontecimientos que no estén relacionados con el ámbito mesopotámico⁸⁸. Pero en el siglo VIII, incluso en Amida, se está ya demasiado lejos temporalmente para hablar de aquel miedo ocasionado por los persas, pues el más cercano, tangible y real -si es que es posible aplicar estos términos a una sensación- era el provocado por los árabes desde hacía más de un siglo⁸⁹, hasta el extremo de recoger en su relato la aparición de signos en los cielos premonitorios de la derrota bizantina; así, para el año de la era seléucida 937 consigna lo siguiente: «las estrellas caían de tal forma en dirección norte que parecía que fueran flechas, lo que hizo pensar a los romanos que se trataba de un presagio de su derrota y de la conquista de su territorio por los árabes, lo que sucedió casi inmediatamente, 90, conquista que él mismo relata en las siguientes entradas de su crónica sin omitir saqueos, asesinatos y el temor de la población ante su presencia⁹¹.

En la *Crónica* o *Historia de Dionisio de Tel-Mahrē*, que abarca el período comprendido entre 582 y 842, conservada fundamentalmente gracias a la *Crónica de Miguel de Siria* (fallecido en 1199), se describe, aunque con muy escasas precisiones, la campaña persa tras la muerte de Mauricio. Es cierto que habla de la conquista de Jerusalén por los persas, del asesinato de sus habitantes y del robo o secuestro de la Santa Cruz⁹², pero la reconquista de la ciudad por Heraclio no es mencionada; queda reducida a un sencillo «los persas evacuaron Siria, Palestina y Egipto»⁹³. Por ello es mucho más significativo el hecho de que las siguientes entradas de su crónica, tras relatar la captura persa de Jerusalén, estén íntegramente dedicadas a Mahoma y al origen del poder del pueblo árabe; anticipando los acontecimientos y prescindiendo del criterio cronológico que sigue en su narración, indica que «crecieron en fuerza y extendieron su territorio hasta que fueron tan fuertes, que

⁸⁸ W. Witakowski, o. c., p. 105.

⁸⁹ Vid. W. WITAKOWSKI, o. c., p. 101, sobre la consideración que el autor de la crónica tiene hacia los árabes, a los que define como bárbaros y califica con expresiones peyorativas.

⁹⁰ W. WITAKOWSKI, o. c., pp. 142-143; cf. Teoph., Chron. a. m. 6124.

⁹¹ *Ibid.*, 56-58.

⁹² Ps. Dion. de Tel-Mahrē 24 (A. Palmer, S. Brock & R. Hoyland, o. c.).

⁹³ Ibid. 43 (A. Palmer, S. Brock & R. Hoyland, o. c.).

pudieron conquistar el territorio romano y el persa. Dios, cuyo propósito es castigarnos por nuestros pecados, ha provocado la amplitud de su poder»⁹⁴. El mismo mecanismo es el que utiliza cuando, al relatar las campañas de reacción de Heraclio contra los persas al final de los años veinte del siglo VII, sentencia que «sin embargo, Dios, que es quien otorga la soberanía sobre la tierra a los hombres... cuando vio el tamaño de los pecados de los romanos y que estaban cometiendo crímenes tras crímenes [entre ellos mismos],... envió a los hijos de Ismael. Estos son los pueblos más despiadados y más crueles de la tierra»⁹⁵. Prácticamente a partir de este momento, el único tema que le ocupa es el de la invasión árabe o ismaelita de Tierra Santa y de Egipto, individualizando, eso sí, su "actividad" en Jerusalén⁹⁶.

El desarrollo del género apocalíptico bizantino en el siglo VII y VIII ha sido un tema profunda y abundantemente estudiado desde hace varias décadas, razón esta por la que resultaría superfluo ocuparse aquí de ello en profundidad⁹⁷. Sin embargo, debo acudir a él ya que la época de florecimiento del mismo, así como sus características internas y externas, coinciden plenamente con los sentimientos que hemos visto reflejados en la literatura que hemos analizado hasta ahora.

De las varias etapas de la literatura apocalíptica del Imperio Bizantino, la segunda es la que interesa recordar aquí. Conocemos algunas reflexiones

⁹⁴ *Ibid.* 26 (A. Palmer, S. Brock & R. Hoyland, o. c.).

⁹⁵ Ibid. 42 (A. Palmer, S. Brock & R. Hoyland, o. c.).

⁹⁶ *Ibid.* 46-64; 64-69 y 73-74 (A. Palmer, S. Brock & R. Hoyland, *o. c.*); *cf.* S. Brock, "Syriac view...", pp. 9-10.

⁹⁷ La literatura apocalíptica en el siglo VII y VIII se desarrolla en los ambientes de las grandes religiones de la época, cristiana, judía, zoroástrica e islámica. Por lo que se refiere a la cristiana, remitimos, entre otros, a S. Brock, «Syriac sources for seventh-century history», BMGS II (1976) 33-35; W. Brandes, "Die apokalyptische Literatur", en: F. Winkelmann & W. Brandes (Eds.), Quellen zu Geschichte des Frühen Byzanz (4.-9 Jahrhundert). Bestand und Probleme, Amsterdam 1990, pp. 305-332; P. MAGDALINO, «The history of the future and its uses: prophecy, policy and propaganda», en: R. Beaton & Ch. Rouché (ED.), The Making of Byzantine History. Studies dedicated to D. M. Nicol, Aldershot and Brookfield 1993, pp. 3-34, y últimamente R. HOYLAND, Seeing Islam as Others Saw It, Princeton 1997, centrado en el siglo VII; importantes son P. J. Alexander, The Byzantine Apocalyptic Tradition, Berkeley-Los Ángeles 1985, obra póstuma, y F. J. Martínez, Easter Christian Apocalyptic in the Early Muslim Period: Pseudo-Methodius and Pseudo-Athanasius, Ph. D. Diss., Catholic University of America, 1985. Además, los estudios particulares de J. J. W. Drijvers, «The Gospel of the Twelve Apostles: A syriac apocalypse from the early islamic period, en: A. Cameron & L. I. Conrad (eds.), The Byzantine and Early Islamic Near East. I. Problems in the Literary Source Material, Priceton 1992, pp. 189-213 y A. Whealey, "De consummatione mundi of Pseudo-Hippolytus: Another Byzantine Apocalypse from the Early Islamic Period, Byzantion LXVI (1996) 461-469, entre otros muchos.

de tono apocalíptico que autores de las primeras décadas del siglo VII, contemporáneos a las invasiones persas, incluyen en sus relatos. De algunas ya he hablado, pues refieren la conquista persa del Jerusalén, pero otros, que escriben durante el preciso momento de las invasiones persas, pero sobre épocas pasadas, transmiten con sus palabras ese clima de inseguridad que estaban viviendo, si bien lo exponen en forma de predicciones para el futuro puestas en boca de protagonistas del pasado; posiblemente el caso más significativo de lo anterior sea el del historiador del reinado de Mauricio, Teofilacto Simocata, que vive y escribe en las primeras décadas del siglo VII98. Así, nos encontramos con reflexiones como «No puedo olvidar que Cosroes, bien versado en el arte de los caldeos sobre las estrellas, profetizó durante la guerra... 6. Las cosas se volverán contra vosotros, los romanos. La raza babilónica poseerá el Imperio Romano durante un período de tiempo. Luego, vosotros esclavizaréis a los persas también por un período de tiempo. 7. Cuando todo esto haya ocurrido, el día sin fin habitará entre los mortales y el esperado destino adquiera poder, cuando las fuerzas de la destrucción se hayan entregado a la disolución y cuando llegue una vida mejor, 99; todo ello son referencias a la realidad del efímero, pero inútil éxito de Heraclio rápidamente periclitado por las invasiones árabes¹⁰⁰.

Sin embargo, la "invasión persa" del siglo VII no llegó a generar una literatura expresamente apocalíptica, sin duda porque lo "efímero" del éxito persa y la reacción bizantina no lo favorecieron¹⁰¹; es indudable que, si la literatura apocalíptica bizantina tiene su segundo y más importante desarrollo en la segunda mitad del siglo VII, es debido a la ya larga duración en el tiempo y a la extensión en el espacio del "fenómeno árabe", mientras que el episodio persa acaba siendo interpretado como una anticipación de la desgracia que ahora le afectaba, aquella que aún generaba miedo, terror y pesimismo en la población: la dominación árabe, que había vuelto a arrebatar al Imperio y la Cristiandad la Ciudad Santa de Jerusalén¹⁰².

Si hacemos caso a las últimas investigaciones, el Apocalipsis del Ps. Hipólito, *De Consummatione Mundi*, escrito en griego, es anterior al del

⁹⁸ M. Whitby, The Emperor Maurice and his Historian. Theophylact Simocatta on Persian and Balkan Warfare, Oxford 1988.

⁹⁹ Teoph. Simm. V, 15, 3-7 y cf. IV, 13, 7-8.

¹⁰⁰ M. Whitby, The Emperor Maurice..., pp. 153-154, n. 81, y G. Fowden, Empire..., pp. 98-99.

¹⁰¹ A. Whealey, *Sermo de Pseudoprophetis* of Pseudo-John Chrysostom: A Homily from Antioch under Early Islamic Rule, *Byzantion* LXIX (1999) 180-181.

¹⁰² R. HOYLAND, o. c., pp. 24-31.

Ps. Metodio; esta anterioridad se advierte en la consideración que el primero muestra hacia los árabes y en el pesimismo que emana de su obra, a pesar de que vuelve a aparecer la conocida explicación de que los árabes son la materialización del castigo divino¹⁰³. Para el Ps. Hipólito, los extranjeros, esto es, los árabes, están devorando la tierra de los cristianos, la están saqueando y sometiendo a un grado tal de esclavitud, que no considera que exista esperanza, sino que la situación va a ser permanente hasta la llegada del Anticristo. Ahí es donde estriba, precisamente, la diferencia entre ese Apocalipsis y el del Ps. Metodio, porque este último, aunque es claramente hostil a los árabes, está continuamente anticipando su derrota; la culminación del clima de inseguridad, de clades, que refleja esa obra, tiene un colofón, en cierta forma feliz, como es la creencia en la próxima llegada del último emperador romano que recuperará Jerusalén para la Cristiandad, seguida de la del Anticristo y, finalmente, de la asunción del poder por parte del Dios de los cristianos desde esa Ciudad Santa¹⁰⁴.

El *Apocalipsis del Pseudo Metodio*, escrito originalmente en siríaco en la segunda mitad del siglo VII¹⁰⁵, tiene como absoluto protagonista de su profecía y como ambientadores del clima apocalíptico de miedo y terror a los árabes, a los hijos de Ismael; apenas se mencionan los problemas y devastaciones provocadas por los persas, pues los únicos causantes de la destrucción, de la desolación en la que se encuentran las regiones orientales son los árabes; ellos son los que han provocado el horror de la población¹⁰⁶, el miedo con el que se vive el control de «esos crueles bárbaros que no son hijos del género humano sino de la desolación», que «devastarán el mundo civilizado y profanarán los lugares sagrados de los cristianos»¹⁰⁷. Queda

¹⁰³ A. Whealey, "De Consummatione Mundit...", pp. 467-468.

¹⁰⁴ Vid. infra.

¹⁰⁵ Remito fundamentalmente a los estudios de P. J. Alexander, *The Byzantinet...*, pp. 13-150, y F. J. Martínez, *Eastern Christian...*, *passim*, ambos estudiando la versión siríaca, si bien no coinciden en la fecha en la que se debió escribir; de todas formas, están de acuerdo en adscribirlo al ambiente siríaco de la segunda mitad del siglo VII; no obstante, contamos ahora con la edición de G. J. Reinink *Die syrische Apokalypse des Pseudo-Methodios, CSCO* 541, Lovaina 1993. Por lo que se refiere a su inmediata traducción-versión griega, cf. A. Lolos, *Die Apokalypse des Ps. Methodios*, Meisenheim am Glam 1976, y la más reciente de W. J. Aerts & G. A. A. Kortekaas, *Die Apokalypse des Pseudo-Methodius. Die ältesten griechischen und lateinischen Übersetzungen, CSCO* 569-570, Lovaina 1998.

Apoc. Ps. Methodios 12v; 127v-129r;131r (sigo la numeración de P. J. Alexander).

¹⁰⁷ *Apoc. Ps. Methodios* 130v; *vid.* G. J. REININK, *Pseudo-Methodius and die Legende...*, pp. 158-159.

clara también en este apocalipsis bizantino de la segunda mitad del siglo VII la necesidad por parte de los cristianos de recuperar el control sobre Jerusalén, así como que la Santa Cruz, sacada de la ciudad en vísperas de la invasión islámica y llevada a Constantinopla, retorne victoriosa a su Ciudad, pues sin ella el "último rey de los griegos" 108 no podría entregar su reino a Dios 109.

Ese clima de miedo y de opresión que encontramos en todas las narraciones cristianas de la segunda mitad del siglo VII debería estar llamado a desaparecer o, por lo menos, a moderarse si se tenía la convicción en una futura, pero ya próxima recuperación cristiana de Jerusalén; la literatura apocalíptica surgida en aquella época parece tener ese preciso objetivo pues, como se ha afirmado, «Byzantine apocalypses were indeed written for consolation in times of trouble, and they reflected the hopes and despairs of contemporaries in very concrete historical events»¹¹⁰. Sin embargo, algunos gestos inmediatamente anteriores y contemporáneos del poder árabe asentado en Jerusalén conducían continuamente a sus habitantes cristianos y a los de las regiones cercanas a lo que para ellos debía ser la dura y terrible realidad¹¹¹.

El miedo es una sensación contemporánea y geográficamente cercana, de ahí que no nos deba extrañar que los autores cristianos coetáneos a la dominación islámica se conviertan en meros transmisores de ese acontecimiento pasado que era la conquista persa, que, innegablemente, en su momento provocó miedo, terror, incertidumbre y pesimismo entre la población, y que aquéllos únicamente nos transmitan esas dolorosas sensaciones al relatar acontecimientos más próximos a su propio ciclo vital, como la conquista árabe. Fueron ambas sensaciones bizantinas, pero a lo largo del siglo VII fueron sentidas de muy distinta forma, excepto para gentes como Sofronio, el patriarca de Jerusalén, que sintió ambas y que sobre ellas nos

¹⁰⁸ Sobre la leyenda del "último emperador", *vid.* P. J. Alexander, "The medieval legend of the last Roman Emperor and its messianic origin", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 41 (1978) 1-15; IDEM, *The Byzantine...*, pp. 151-184; y G. J. Reinink, "Pseudo-Methodius...", pp. 82-110.

¹⁰⁹ ¹ Apoc. Ps. Methodios 135r-v. Cf. G. J. Reinink, «Pseudo-Methodius...», pp. 171-174 y E. Patlagean, «La double terre sainte de Byzance autour du XIIe. siècle. Terre d'utope», Annales ESC 41, 1 (1994) 461.

D. J. Abrahamse, "Introduction", en: P. J. Alexander, *The Byzantine Apocalyptic Tradition*, Berkeley-Los Ángeles 1985, p. 8, siguiendo, en esta afirmación, a Alexander.

S. GRIFFITH, "What has Constantinople to do with Jerusalem? Palestine in the Ninth Century. Byzantine Orthodoxy in the World of Islam", en: L. Brubaker (ed.), Byzantium in the Ninth Century. Dead or Alive?, Aldershot 1998, pp. 181-194, especialmente 184.

dejó unos testimonios que reflejan un terrible dolor y, por qué no, miedo, tanto por el presente como el futuro, que para todos los cristianos, y no sólo los del Imperio, se presentaba incierto.

Margarita Vallejo Girvés

Seminario de Historia Antigua

Facultad de Filosofía y Letras Colegio de Málaga 28801 ALCALÁ DE HENARES (España) margarita.vallejo@uah.es

REMINISCENCIAS LITERARIAS BIZANTINAS EN LA SÚPLICA DE DANIEL EL RECLUSO (RUS', FINALES DEL S. XII-INICIO DEL S. XIII)

RESUMEN: Uno de los problemas más controvertidos para la crítica textual sobre la literatura de la Rus' kievita es la conocida *Súplica de Daniel el Recluso*. La autoría, definición del género literario en la tradición antigua rusa y la transmisión del texto son aspectos debatidos. En el presente artículo se retoman ciertas cuestiones referentes a la obra desde una perspectiva comparada, contextualizándola dentro de la tradición retórica bizantina, heredada por los eslavos medievales.

PALABRAS CLAVE: Súplica de Daniel el Recluso, ptocoprodrómica, espejos de príncipe, Rus' kievita, tradición bizantinoeslava.

ABSTRACT: One of the most controversial problems for the criticism of the Kievan Russian literature is the *Supplication of Daniel the Exile*. Authorship, definition of the literary gender in the old Russian tradition and transmission of the text are discussed. The present paper includes questions relating to the *Supplication* from a comparative perspective, inside the Byzantine rhetorical tradition inherited by the mediaeval Slavs.

Keywords: Supplication of Daniel the Exile, ptochoprodromica, mirror of prince, Kievan Rus', Byzantine-Slavonic tradition.

Desde la definitiva incorporación de Rus' a la ecumene bizantina, sellada, como es sabido, con el bautismo del príncipe Vladímir el Santo (978-1015) y su matrimonio con Ana Porfirogeneta, hermana de Basilio II (976-1025) en el año 989, Rus' se mantuvo supeditada a Constantinopla, adoptando sus patrones sociopolíticos, culturales e ideológicos. Sin embar-

go, el modelo bizantino de gobierno no llegó a consolidarse en la Rus' de Kiev y, a mediados del s. XII, comenzó en ésta un declive que culminaría con la ocupación tártaro-mongola de las estepas rusas. Dicha crisis resulta tras tiempos de notable prosperidad regional y de crecimiento urbano en Rus', terreno sobre el que se consolida la síntesis cultural bizantino-rusa debida en gran parte a las labores de patronazgo de los Monómacos. Esta dinastía, encabezada por Vladímir Monómaco (1113-1125), se encarga de radiar la cultura directamente desde palacio hacia las élites urbanas, elevando la dignidad y solidez de las ciudades periféricas, pero provocando a la vez la diferenciación policentrista en Rus'. En el siglo XII la Rus' kievita se halla en un estadio muy avanzado de síntesis con el modelo sociopolítico e ideológico bizantino. En las ciudades rusas existe una élite cultivada, cuyas bases culturales están tan integradas en la tradición bizantina, que se admiten como tales las manifestaciones nativas¹. Asimismo, en la Rus' policentrista prolifera la Ortodoxia y sus manifestaciones artísticas y culturales, en última instancia como instrumento de la cultura oficial de las dinastías principescas.

Hasta la caída de Kiev en manos de los mongoles en el año 1204, precedida de una serie de problemas que merman la capacidad defensiva de Rus', como son el debilitado centralismo kievita o el cierre de la ruta varego-griega por la amenaza de los cumanos, se producen una serie de manifestaciones culturales e ideológicas que pretenden reforzar los valores heredados de Bizancio ante la inminente e inevitable desaparición de la realidad de la Rus' kievita. Los efectos del mensaje emitido en dichas manifestaciones llegarán a sus últimas consecuencias en la época de Moscovia, cuando Rus' se reorganiza según el patrón jerárquico ortodoxo, no sometida a Bizancio como antaño, sino como relevo de la misma, como único "pueblo elegido" destinado a desempeñar la función de Tercera Roma. Entre las manifestaciones literarias con función "reforzadora" de los patrones bizantinos en la época del declive kievita se encuentra la *Súplica de Daniel el Recluso*.

Hasta el momento, la crítica textual no ha encontrado consenso para definir y ubicar esta obra en la tradición literaria rusa, dado que la autoría, el prototipo del texto o el género literario de la *Súplica* no son claros. Su atribución a Daniel, el "Zatočnik", es una de las incógnitas de la obra. El sobrenombre de Daniel como "recluso" o "exiliado" está sujeto a diversas

 $^{^{1}\,}$ Franklin, S.- Shepard, J., The Emergence of Rus 750-1200, Londres-N. York, 1996, pp. 315ss.

interpretaciones, que no han conseguido ofrecer una identificación histórica del autor o autores de la obra ni tampoco una datación concreta. De hecho, la idea del exilio de Daniel es una invención posterior a la obra, que se cuela en la tradición a partir de la referencia en la *Crónica de Simeonov*², *sub anno* 1378, a cierto Daniel que estuvo exiliado en el Monasterio de Lače. Por otra parte, la identidad del autor, del Daniel o de los "Pseudo-Danieles", como también se ha propuesto, es poco determinante para el escrito.

Sin embargo, es clave la interpretación de Daniel como concepto literario, es decir, como personaje literario creado con una finalidad concreta y dentro de una tradición literaria definida. También es fundamental para la interpretación de la obra la determinación del círculo social de Daniel, que ha sido referido por los críticos con enorme diversidad e imaginación³, aunque el texto nos dirige de modo unidireccional a la incardinación del texto en un contexto áulico, cortesano y urbano. En este punto es interesante la interpretación de D. S. Likhačëv, que considera que el autor de la *Súplica* pertenecería al tipo de cortesano dependiente del príncipe conocido como los "knjažeskie milostiniki", un tipo de bardos cortesanos perteneciente al sector de la ciudad que apoya el poder del príncipe. Sin embargo, la ubicación de la obra de Daniel en un contexto histórico determinado es una tarea estéril, ya que el valor intrínseco del texto reside precisamente en el carácter mutante del mismo. Esto queda demostrado por la revisión de la transmisión textual de la *Súplica*.

Es un hecho que la *Súplica* se halla sujeta a una larga y compleja historia de redacciones repleta de cambios, ampliaciones y selecciones, debidas a la mano de diversos redactores, que tratan de adaptar la obra a la sociedad de cada momento. Pretendemos que el prototipo pudo ser escrito entre la segunda mitad del siglo XII y la primera mitad del siglo XIII para ser recitado ante la corte principesca, y que a partir del primer texto se fueron elaborando redacciones que se adaptaban a las circunstancias sociales de cada momento. Se deduce que el primer texto, por las características del mismo, es fruto de una composición escrita. Sin embargo, su transmisión

Sobre la Crónica de Simeonov vid. A. A. Šákhmatov, «Simeonovskaja letopis' XVI v. i Troickaja načala XV v.», IzvORJaS, 5-2 (1900); PSRL XVIII.

³ Las interpretaciones sobre el círculo social del autor son contradictorias. Por ejemplo, P. P. Mindalev («Molenie Daniila Zatočnika i svjazannye s nim pamjatniki», *Opyt istoriko-literaturnogo issledovanija*, Kazán 1914) lo define como miembro de la *družina* del príncipe, y Gudzij (*apud* D. S. Likhačiev, *Velikoe nasledie*, Moscú 1987, pp. 43-89), como campesino.

debió de ser un proceso bastante más complejo si se considera que la *Súplica* se creó para ser recitada en voz alta. En este caso habría sido fácil que el texto fuese memorizado y que las sucesivas redacciones se configurasen como versiones según la reelaboración personal y original de cada autor. Además, la transmisión textual se prolongó durante varios siglos⁴ debido a la alta valoración de la obra, tanto en su estilo como en la ideología que transmitía. La obra de Daniel no es el producto de una sola época, como ha sido definida, sino de muchas épocas, puesto que contiene *topoi* imperecederos y universales.

En la actualidad está muy difundida la hipótesis de *stemma* propuesta por L. V. Sokolova⁵ que, con el *Urtext* perdido, propone dos redacciones de la obra. Una primera conocida con el título de "slovo" ('discurso'), de la que procede la segunda redacción, cuyo nombre es "molenie", una versión posterior y ampliada del "slovo". Contra esta hipótesis hay que considerar que existen otras redacciones posteriores procedentes directamente del "slovo", más extensas que la "molenie". Además, ambos nombres pueden ser utilizados indistintamente para denominar la obra como un todo⁶, o bien responden a las dos redacciones principales del trabajo conocidas por los manuscritos localizados de la obra. N. N. Zarubin⁷ agrupó en dos redacciones todos los manuscritos por él conocidos. La primera redacción (más cercana al prototipo, según Sokolova) se apoya en el manuscrito Akademičeskij (s. XII)⁸; la segunda redacción se apoya en el manuscrito Čudovskij (s. XIII)⁹.

⁴ Los últimos manuscritos de la obra datan del s. XVI. Hasta esta época debió de ser muy útil el texto por la ideología que transmite, con principios jerárquicos ortodoxos semejantes a aquellos sobre los que se fundamenta la organización social e ideológica de la autocracia moscovita.

⁵ L. K. Sokolova, «K kharakteristike Slova Daniila Zatočnika: rekonstrukcija i interpretacija pervonačal'nogo teksta», TODRL 46 (1993) 229-250.

⁶ Por ejemplo, le dan el nombre de "slovo" N. N. Zarubin y D. S. Likhačëv ("Slovo Daniila Zatočnika, eže napisal svoemu knjazju Jaroslavu Volodimeroviču", *PLDR: XII vek* (1980), Moscú, pp. 388-400), y M. Colucci-A. Danti (*Daniil Zatočnik: Slovo e Molenie*, Florencia 1977), de "molenie".

 $^{^7~}$ N. N. Zarubin, Slovo Daniila Zatočnika po redakcijam XII-XIII vv. i ikh peredelkami, Leningrado 1952.

⁸ En esta redacción la *Súplica* está dirigida al príncipe Jaroslav Vladímirovič de Nóvgorod ('80-'90 del s. XII).

⁹ Aunque V. N. Peretc (1956) y B. A. Larin (*Lekcii po istorii russkogo literaturnogo jazy-ka*, San Petersburgo 2005², pp. 224-243) prefieren para esta redacción el manuscrito Undol's-kij; en ella la *Súplica* está dirigida a Jaroslav Vsévolodovič de Perejaslavl'-Súzdal' (1231-1236). Después de la publicación de Zarubin se encuentran otros manuscritos más, que son edita-

La definición del género literario en el que se ubica la Súplica también es objeto de discusión. Debido a la estructura del texto, ha sido considerado por algunos autores como género epistolar¹⁰ de clara influencia bizantina, con proemio (invocación al emperador o príncipe con estilo elaborado y arcaizante), una parte central (donde se mezclan los estilos popular y culto) y un epílogo de estilo elevado. Por su parte, otros críticos han pretendido ver en la obra de Daniel un híbrido entre el estilo popular y literario. La presencia en la obra de metáforas y símiles con elementos léxicos propios de la vida cotidiana, de juegos de palabras o adivinanzas populares, ha llevado a los críticos a ponerla en relación directa con las canciones y fábulas humorísticas de los bardos (futuro raešnyj stikh), con la poesía popular, o bien a considerar una relación de texto / antitexto entre el Discurso y la Súplica, siendo la última una sátira democrática, una parodia, del primero, aunque sin dejar de ser una obra literaria¹¹. Para admitir esta interpretación, sin embargo, habría que arriesgarse a considerar la generación espontánea en la Rus' kievita de una obra aislada de contenidos críticos, más o menos sutiles, hacia el aparato ideológico del Estado. Además, no es probable tal hipótesis si al revisar la producción literaria laica en la Rus' del siglo XII y, en general, de la Rus' kievita, se encuentran dos exponentes fundamentales, la Súplica de Daniel y la Instrucción de Vladímir Monómaco, ambas con una función panegírica manifiesta del aparato estatal. Incluso, si en la búsqueda de paralelos literarios para la Súplica nos remitimos a géneros populares más o menos coetáneos pertenecientes a otros entornos culturales, encontramos la poesía mendicante propia del s. XII en Bizancio y en Europa Occidental (cf. Mester de Juglaría) que, si bien presenta elementos comunes con la obra rusa, difiere en un aspecto fundamental: su receptor¹². Si para los juglares el receptor era el público popular, para

dos en V. I. Malyšev, «Novyj spisok Slova Daniila Zatočnika», *TODRL* 6 (1948) 193-200; M. N. Tikhomirov, «Napisanie Daniila Zatočnika», *TODRL* 10 (1954) 269-279; V. F. Pokrovskaja, «Neizvestnyj spisok "Slova" Daniila Zatočnika», *TODRL* 10 (1954) 280-289; V. N. Peretc, «Akademičeskoe izdanie Molenija Daniila Zatočnika», *TODRL* 1 (1934) 343-344, «Novyj spisok Slova Daniila Zatočnika», *TODRL* 12 (1956) 326-374.

¹⁰ L. V. Sokolova, art. cit.

D. S. Likhačëv (*op. cit.* 1987) considera que la *Súplica* es una sutil ironía del panegírico original. Considera las paráfrasis bíblicas del proemio, carentes de objeto religioso, y los símiles como una parodia. Ej. príncipe = Dios, Señor ("gospodin"); Daniel = David, esclavo ("rab"); Daniel pide ayuda material = David pide ayuda espiritual.

La poesía mendicante de las primeras literaturas romances o la primera generación de poetas cortesanos en Alemania presentan características comunes con la obra de Daniel en Rus'. Todas surgen en momentos de renacimiento de las letras, de crecimiento de ciudades,

Daniel el receptor es un público culto. Esta marca es la que establece el límite entre la poesía popular y la épica y el género donde se ubica la *Súplica* de Daniel.

Es un axioma que la cultura escrita de la Rus' kievita es predominantemente bizantina en proveniencia y forma, existiendo literatura de traducción y trabajos nativos miméticos en distinto grado con los modelos bizantinos. Sin embargo, en Rus' hay desviaciones en la transmisión de sus contemporáneos constantinopolitanos. En este contexto se encuentra la literatura ptocoprodrómica bizantina con la que la Súplica de Daniel presenta reminiscencias que no pueden ser casuales. A pesar de la evidente diferencia entre la Súplica, escrita en prosa, y los poemas ptocoprodrómicos¹³, son muchos los elementos comunes de la obra rusa con el género bizantino. En cualquier caso, el análisis de la composición de la Súplica deja clara su disposición triádica, con aforismos y paralelismos sintácticos, con aliteraciones y un marcado ritmo, que acerca el texto en prosa a la poesía. Definitivamente, la actitud intelectual y el contexto del autor o autores de los poemas ptocoprodrómicos nos obligan a incluir la obra de Daniel en la tradición en cuestión¹⁴. El autor de la Súplica muestra ser un laico cultivado (lo que no es lo más típico en la Rus' kievita, donde la literatura es prácticamente exclusiva de la Iglesia), y el contexto es el de la corte principesca. Otros elementos contribuyen a establecer la clara conexión tipológica entre los poemas ptocoprodrómicos bizantinos y la Súplica: así, en la temática presenta el motivo del pobre sabio a merced del príncipe, la apelación al favor del príncipe, la indolencia del rico y la pobreza como instigación al crimen, las implicaciones de casarse con una mujer rica o la sátira de la corrupción de los monasterios. Como en los ptocoprodrómicos, el autor jamás eleva una crítica al aparato estatal establecido. Cualquier fondo satírico del género se emplea para promover la compasión y solicitar la ayuda de la Corte imperial.

cuando la nobleza se hace más refinada. Los recursos estilísticos de dichas obras incluyen figuras de la retórica clásica y de la técnica sermonística eclesiástica. Pero el elemento juglaresco, a pesar del marcado uso del lenguaje popular en la *Súplica*, está ausente en la obra de Daniel, mientras que es característico en Europa Occidental.

Sobre los poemas ptocoprodrómicos y Teodoro Pródromo (1100-1158 / 1170) vid. J. M. Egea, Versos del Gramático Señor Teodoro Pródromo el Pobre o Poemas Ptocoprodrómicos, Granada 2001.

En la literatura medieval rusa del s. XII se han detectado dos autores relacionados con el género ptocoprodrómico, Daniel el Recluso y Klim Smoljatič. Vid. S. Franklin, «Echoes of Byzantine Elite Culture in Twelfth Century- Russia», Byzantium and Europe, Atenas 1987, pp. 177-187.

En la Súplica se utilizan artificios propios de la tradición retórica, como la recusatio, la interpelación a las autoridades o la captatio benevolentiae, el propósito de brevedad o la autodeprecación del narrador como forma de autoensalzamiento. En ella se encuentran, asimismo, muestras del virtuosismo del autor en el juego con los niveles del lenguaje, la mezcla de humor y destreza verbal; también de la técnica sermonística eclesiástica, con el uso continuo de paráfrasis bíblicas y de exempla bíblicos. Sin embargo, Daniel no escribe en la lengua vernácula, como es propio de los poemas ptocoprodrómicos, aunque su obra está abierta a la innovación y la inclusión de elementos orales y de las tradiciones nativas. La Súplica se aleja de los poemas ptocoprodrómicos también en su carácter generalizador. Mientras que los poemas bizantinos se centran en la anécdota y hacen de ella una ilustración con todo detalle, Daniel abarca en su obra un cúmulo, sin orden aparente, de frases gnómicas, procedentes de la literatura culta¹⁵. Por lo tanto, no se puede afirmar que sea una copia llana del Pródromo bizantino, sino que es el resultado de la aplicación del patrón bizantino sobre el suelo ruso. Las diferencias fundamentales son de dos naturalezas, formal, en las restricciones del método literario de la Súplica, y de contenido, en las asunciones sociales propias de la realidad rusa. A pesar de las divergencias consideramos que existen motivos suficientes para identificar la Súplica con la tradición ptocoprodrómica por los argumentos expuestos más arriba.

Precisamente las discordancias de la *Súplica* respecto de este género literario bizantino se centran en conceptos relacionados con la figura del príncipe, subtema fundamental de la obra de Daniel y en otras obras de la literatura antigua rusa del s. XII. Este hecho nos induce a admitir una influencia más de la retórica bizantina en la *Súplica* a través de los "espejos de príncipe", género cuyos patrones traslada la ya mencionada *Instrucción* de Vladímir Monómaco y la *Homilía de Pascua* dirigida al príncipe en cuestión por su coetáneo de origen bizantino, Nicéforo I, metropolita de Kiev (1104-21)¹⁶, en la que dicta una serie de instrucciones sobre la virtud

¹⁵ Por la distribución del texto y la diversidad de motivos temáticos abarcados, se ha tratado de incluir la obra dentro del género retórico muy del gusto bizantino de las *gnomai* o *sententiae*. F. J. Thomson («Quotations of Patristic and Byzantine Works by Early Russian Authors as an Indication of the Cultural Level of Kievan Russia», *Slavica Gandensia* 15 [1988] 65-102) elabora un pormenorizado análisis de las fuentes de la *Súplica* y entre ellas incluye varios compendios de este corte, como el *Gnomologium de Bernabé* (*Barnabus Anonimus*) o la *Melissa*.

¹⁶ N. V. Ponyrko, «Poslanija Mitropolita Nikifora», en: D. S. Likhačëv (ед.), *Épistoljarnoe nasledie Drevnej Rusi XI- XIII*, Moscú 1992, pp. 56.88.

cristiana y los deberes del gobernante¹⁷. Formalmente se detectan en la *Súplica* artificios retóricos y argumentales propios de los espejos, como la exhortación al príncipe, la glorificación de su grandeza y poder por medio de símiles bíblicos que inciden en la concepción de la naturaleza dual del poder imperial, divino y humano, o la sugerencia al príncipe de que sea filántropo, caritativo, justo, que ejerza el patronazgo y la hospitalidad y que se muestre terrible y majestuoso (*groznyj*) en su proceder, o que se rodee de un consejo de hombres sabios.

Cabe destacar la relevancia que otorga la *Súplica* al *topos* del "buen consejero". El príncipe ha de consultar con sus consejeros más cercanos antes de tomar una decisión importante. Si actúa de este modo, hace actos favorables a Dios, mantiene sus posesiones y vence en las batallas. En un plano escatológico, la relación de amistad entre el emperador y el consejero es trasunto de la concordia y armonía entre Cristo y los apóstoles en la concepción medieval de que todas las acciones del príncipe y sus consejeros se dirigen hacia la creación de un reino ideal en la Tierra paralelo al celestial. Dentro de este contexto, Daniel repite y argumenta de modo pertinaz la necesidad de que el príncipe elija consejeros sabios, que han de tener el don de la elocuencia y la capacidad de convencer. Igualmente, del texto de Daniel se desprende la pretensión de sabiduría como uno de los rasgos definidores del príncipe.

El topos del "príncipe sabio", frente al modelo ofrecido en la *Instrucción* de Monómaco¹⁸, está registrado en la ideología del metropolita Nicéforo. Y el mismo personaje, Daniel, recurre con frecuencia a la lítotes para su caracterización como sabio. Un sabio característico de la imaginería cortesana bizantina, que conoce a los clásicos y explota sus textos dentro de las limitaciones propias de la herencia bizantina en Rus'. Si los eruditos bizantinos acceden a las fuentes clásicas de modo directo, en Rus' dichos textos se conocen a partir de compendios gnómicos como la *Melissa*.

¹⁷ Se postula que las fuentes griegas de "espejos de príncipe" conocidas en la antigua Rus' son las 72 Exhortaciones de Agapito Diácono (s. VI d. C.) dirigidas a Justiniano, traducidas al eslavo en el s. XI y conocidas en Moscovia el s. XVI bajo el nombre de Bogodokhnovemyj Letopisec (—Cronista inspirado por Dios—). Las ideas de Agapito llegan a los eslavos también a través de la carta remitida por el Patriarca Focio al príncipe Borís antes de la cristianización oficial de Bulgaria en 864-65. La traducción de la epístola de Focio es conocida en Moscovia a mediados del s. XV. Máximo el Griego aconseja a Iván IV leer a Focio con más frecuencia.

¹⁸ Según Monómaco, las actividades propias del príncipe son la guerra, la caza, la administración de su hacienda, la caridad, la hospitalidad, el patronazgo y la oración a Dios.

Volviendo a las peculiaridades de la *Súplica* en cuanto a las asunciones sociales propias de la realidad rusa, éstas obedecen a la situación de declive de la Rus' kievita en el momento de la primera redacción de la obra. Así, dos problemas subyacen en la argumentación del texto: por una parte, la situación de disgregación de los principados rusos y el abuso de poder ilegítimo de los boyardos, y por otra parte, la amenaza de la conquista mongol, que llevan a Daniel a exhortar al príncipe sobre la necesidad de centralización del poder, lo que podría resolver los problemas internos y los de defensa de ataques conquistadores.

Es numerosa la bibliografía dedicada a la obra de Daniel. Las ediciones de la *Sública* también presentan una larga lista de variantes, apoyadas la mayoría en manuscritos independientes: K. KALAJDOVIČ, «Daniila Zatočenika Molenie Georgiju Dolgorukomu», Pamjatniki rossijskoj slovesnosti XII veka, Moscú 1812. pp. 225-240: V. Undol'skii. Novaja redakcija (XIII veka) Slova Daniila Zatočnika, Moscú 1856; F. I. Buslaev, «Daniila Zatočenika Molenie k" svoemu knjazju Jaroslavu Vsevolodoviču», Istoričeskaja khrestomatija cerkovnoslavjanskogo i drevnerusskogo jazykov, Moscú 1861 (reed. 2004); F. I. Pokrovskij, «Novyj spisok "Slova" Daniila Zatočnika», IzvORJaS 8 (1904) 328-339; V. N. Peretc, «Akademičeskoe izdanie Molenija Daniila Zatočnika», TODRL 1 (1934) 343-344; V. I. MALYŠEV, «Novyj spisok Slova Daniila Zatočnika", TODRL 6 (1948) 193-200; N. N. ZARUBIN, Slovo Daniila Zatočnika po redakcijam XII-XIII vv. i ikh peredelkami, Leningrado 1952; V. F. Pokrovska-JA, «Neizvestnyj spisok "Slova" Daniila Zatočnika», TODRL 10 (1954) 280-289; M. N. TIKHOMIROV, «Napisanie Daniila Zatočnika», TODRL 10 (1954) 269-279; V. N. PERETC, «Novyj spisok Slova Daniila Zatočnika», TODRL 12 (1956) 326-374; M. COLUCCI-A. DANTI, Daniil Zatočnik: Slovo e Molenie, Florencia 1977; D. S. LIKHAČËV, «Slovo Daniila Zatočnika, eže napisal svoemu knjazju Jaroslavu Volodimeroviču», PLDR: XII vek (1980), Moscú, pp. 388-400; M. W. HERRING-TON, The Supplication of Daniel the Prisioner, A Critical Translation and Concordance of the Text, Florida 2004.

La traducción incluida en el presente trabajo se apoya en la edición crítica del texto de M. Colucci y A. Danti (1977).

Los estudios fundamentales sobre la obra son: D. I. Abramovič, «Iz nabljudenij nad tekstom Slova Daniila Zatočnika», *Sbornik k 40-letiju učen. dejatel nosti A. S. Orlova*, Leningrado 1934, pp. 135-141; Ju. K. Begunov, «Otraženie "Besedy" Koz'my Bolgarskogo v Molenii Daniila Zatočnika», *Soveckoe Slavjanovedenie* 5 (1966) 71-74; P. A. Bessonov, «Neskol'ko zamečanij po povodu napečatannogo v "Russkoj besede" Slova Daniila Zatočnika», *Moskvitjanin* 7 (1856) 338-392; H. BIRNBAUM, «The Supplication of

Daniel the Exile and the Problems of Poetic form in Old Russian Literature, Essays in Early Slavonic Civilization, Munich 1981; Ja. E. Borovskij, Slovo Daniila Zatočnika. Problemy tekstologičeskogo analiza i voprosy avtorstva, Kiev 1970; S. Franklin, «Echoes of Byzantine Elite Culture in Twelfth Century-Russia», Byzantium and Europe, Atenas 1987, pp. 177-187; V. M. Gussov, «Istoričeskaja osnova Molenija Daniila Zatočnika», TODRL 7 (1949) 410-418; «K voprosu o redakcijakh Molenija Daniila Zatočnika», Letopis' zaniatij Istorikofilologičeskogo ob-va pri Novorossijskom un-te. Vizant.-slavjansk, otdel. t. I. Odessa 1899, pp. 1-34; E. M. Isserlin, «Nabljudenija nad leksičeskimi paraleljami v spiskakh "Molenija" Daniila Zatočnika», Voprosy teorii i istorii jazyka, Leningrado 1969: V. M. ISTRIN. "Byl li Daniil Zatočnik deistvitel'no zatočen?". Letopis' Istoriko-filologičeskogo ob-va pri Novorossijskom un-te, t. X, Odessa 1902, pp. 55-74; Očerk istorii drevnerusskoj literatury domongol'skogo perioda (XI- XIII vv.), Moscú 2002, pp. 277-284; B. A. LARIN, Lekcii po istorii russkogo literaturnogo jazyka, San Petersburgo 2005², pp. 224-243; D. S. LIKHAČËV, «Social'nye osnovy stilja Molenija Daniila Zatočnika», TODRL 10 (1954); Velikoe nasledie, Moscú 1987, pp. 43-89; A. I. Ljašenko, O molenij Daniila Zatočnika, San Petersburgo 1896; «Iz kommentarija k "Moleniju" Daniila Zatočnika», Istoriko-literaturnyj sbornik, Leningrado 1924, pp. 413-415; P. P. MINDALEV, «Molenie Daniila Zatočnika i svjazannye s nim pamjatniki», Opyt istoriko-literaturnogo issledovanija, Kazán 1914; E. Modestov, «O poslanij Daniila Zatočnika», ŽMNP (noviembre, 1880), pp. 165-196; S. P. Obnorskij, Očerki po istorii russkogo literaturnogo jazyka staršego perioda, Moscú-Leningrado, pp. 81-131; R. ROMANCHUK-H. BIRNBAUM, «Kem byl zagadočnyj Daniel Zatočnik», TODRL 50; B. A. RYBAKOV, «Daniila Zatočnik i vladimirskoe letopisanie konca XII v.», AE (1970), pp. 43-89; Ja. N. Ščapov, Gosudarstvo i cerkov' Drevnej Rusi X-XIII vv. Moscú 1989; I. Ševčenko, I., «Agapetus East and West: The Fate of a Byzantine "Mirror of Princes", Revue des Études sud-est europeénnes 16 (1978) 3-44; M. O. Skripil', «Slovo Daniila Zatočnika», TODRL 11 (1955), p. 83; I. A. ŠLJAPKIN, Slovo Daniila Zatočnika, San Petersburgo 1889; L. V. SOKOLOVA, «K kharakteristike Slova Daniila Zatočnika: rekonstrukcija i interpretacija pervonačal'nogo teksta», TODRL 46 (1993) 229-250; F. J. THOMSON, «Quotations of Patristic and Byzantine Works by Early Russian Authors as an Indication of the Cultural Level of Kievan Russia», Slavica Gandensia 15 (1988) 65-102; N. N. VORONIN, «Daniil Zatočnik», Drevnerusskaja literatura i eë svjazi s novym vremenem, Moscú 1967, pp. 54-101.

* * *

Súplica de Daniel el Recluso a su príncipe Jaroslav Vsévolodovič¹⁹

Toquemos las trompetas, hermanos, como trompetas forjadas en oro, en la razón de nuestra mente, y pongámonos a tocar órganos de plata para la fama de la sabiduría, y golpeemos las campanas de nuestra mente cantando con flautas inspiradas por Dios, y que los pensamientos útiles al alma lloren por nosotros. Álzate, gloria mía, álzate en salterios y cítaras, y descubriré en parábolas mis enigmas y anunciaré ante el pueblo mi gloria²⁰.

Porque el corazón del que piensa se fortalece en su cuerpo con la belleza y la sabiduría. Y fue mi lengua como la pluma de un escriba veloz²¹. Entonces intenté pronunciar una palabra. Rompí con vehemencia cada cadena de mi corazón, como los antiguos <estrellaban> al pequeño contra la piedra²². Pero temo, Señor, tu reprobación sobre mí. Como aquella higuera maldita, no tengo fruto de arrepentimiento²³. Mi mente es como un cuervo nocturno en las ruinas²⁴. Y acabó mi vida como la insolencia de los reyes cananitas²⁵. Me cubrió la pobreza como el Mar Negro a Faraón²⁶. No quedó abundancia en mi casa, como el sol sobre Gabaón²⁷. Por esto intentaré escribir huyendo del rostro de mi pobreza, como la esclava Hagar de la mano de Sara, su señora²⁸. Conociendo, Señor, tu buen discernimiento, me acerqué a tu amor cotidiano. Pues dicen las Santas Escrituras: «Pedid y recibiréis»²⁹. Y David dijo: «No son pregones ni palabras, cuyas voces no se escuchan»³⁰. Y nosotros no callaremos, sino que alzaremos la voz ante nuestro señor, el muy misericordioso príncipe Jarosav Vsévolodovič.

¹⁹ Jaroslav Vsévolodovič, príncipe ruso de la ciudad de Perejaslavl' (1213-1236). Según A. I. Ljašenko (1896), dicho príncipe, llamado más adelante "hijo del gran príncipe Vsévolod", sustituyó en el texto al destinatario original de la obra de Daniel, esto es, Andrej Vladimírovič el Bueno. De este último queda reproducida una frase en el texto, puesta, sin embargo, en boca de Rostislav Jur'evič de Perejaslavl' (cf. *infra*. nota 66). En otras copias del texto figura el príncipe Jaroslav Vladimírovič de Nóvgorod (1182-1199), cf. *supra*. nota 9.

²⁰ Ps 81 (80), 3.

²¹ Ps. 45 (44), 2.

²² Ps. 137 (136), 9.

²³ Mt 21, 19.

²⁴ Ps 102 (101), 7.

²⁵ Num 21, 1-3.

²⁶ Ex 14, 26-28.

²⁷ Jos 10, 12.

²⁸ Gen 16, 8.

²⁹ Mt 7, 7.

³⁰ Ps 19 (18), 4.

Príncipe señor mío, recuérdame en tu principado³¹ porque yo soy tu esclavo, hijo de tu esclava³². Veo a todos los hombres como por el Sol calentados por tu gracia, sólo yo, el único, camino en la tiniebla, privado de la luz de tus ojos, como la hierba que crece tras el muro sobre la que ni el sol brilla ni llueve. Así, pues, Señor, inclina tu oreja a mi boca que habla v redímeme de todas mis penas³³.

Príncipe señor mío, todos se embriagan de la abundancia de tu casa, como de tu comida en un manantial. Sólo yo, el único, tengo sed de tu gracia, como el ciervo del manantial de agua³⁴. Fui como el árbol que está en el camino y todos al pasar junto a él lo talan. Así también yo soy ofendido por todos porque estoy cercado por el miedo a tu ira, como por un fuerte cercado.

Príncipe señor mío, el hombre rico es conocido en todas partes, incluso en la ciudad extranjera, pero el hombre pobre en su propia ciudad camina sin ser visto³⁵. El hombre rico habla alto y entonces todos callan y sus palabras se elevan hasta las nubes, pero el hombre pobre habla alto y entonces todos lo vituperan³⁶. Pues de aquellos, cuyas túnicas son brillantes, también su discurso es honroso. Y tú, Señor, no mires mi exterior, sino percibe mi interior, pues yo soy mísero en mis ropajes, pero abundante en razón. Tengo una edad joven, pero en ella puse un discernimiento adulto. Y estuve volando con mi pensamiento como un águila por el aire³⁷.

Príncipe señor mío, muéstrame el brillo de tu rostro, porque tu voz es dulce y tu imagen es hermosa³⁸. Tus labios vierten hidromiel, tus mercedes son como un jardín con frutos. Tus manos están llenas de oro, de topacio, tus mejillas son como recipientes de aromas, tu garganta es como la azucena que derrama mirra, tu gracia. Tu semblante es como el líbano selecto, tus ojos como un pozo de agua viva, tu vientre es como un montón de trigo³⁹ que alimenta a muchos, tu cabeza eleva mi cabeza y tu cuello es insolente, como el topacio de un collar.

³¹ Lc 23, 42.

³² Ps 116 (114-115), 16.

³³ Ps 102 (101), 3.

³⁴ Ps 42-43 (41-42), 2.

³⁵ Prov 14, 20.

³⁶ Prov 19, 4.

³⁷ Prov 23, 5.

³⁸ Cant 2, 14.

³⁹ Cant 7, 2.

Príncipe señor mío, no me mires como el lobo al cordero, mas mírame como la madre al hijo. Mira a los pájaros del cielo, cómo ni siembran, ni siegan, ni recogen en graneros⁴⁰, pero tienen esperanza en la gracia de Dios. Que tu mano no esté cerrada para la entrega a los pobres. Pues está escrito: «Al que te pide, dale, al que llama, ábrele, para que no seas privado del Reino Celestial»⁴¹. Pues está escrito: «Descarga tu cuidado sobre Dios y Él te sustentará en la eternidad»⁴². No prives de pan al sabio pobre, no ensalces hasta las nubes al rico sin raciocinio. Pues el pobre, pero sabio, es como el oro en un recipiente sucio, y el rico sin discernimiento es como el embozo de la almohada relleno de paja.

Príncipe señor mío, aunque no sea valiente en la guerra, en palabras soy fuerte. Por esto reúne a los valientes y suma a los que piensan. Dice Salomón: «Es mejor un solo sabio que diez valientes sin mente; mejor es uno con discernimiento que diez que poseen ciudades, 43. Daniel dice: «A un bravo, príncipe, pronto lo puedes obtener, pero un sabio es preferible porque el consejo de sabios es bueno. Pues los ejércitos de aquellos son fuertes y sus ciudades son firmes y los ejércitos de éstos son fuertes, pero sin consejo, y es frecuente la victoria de ellos». Pues a muchos que atacan grandes ciudades los expulsan de sus propias ciudades más pequeñas. Y así dijo Svjatoslav, hijo de Olga⁴⁴, cuando fue a Constantinopla con una mesnada poco numerosa⁴⁵, y dijo: «No nos es conocido, hermanos, si la ciudad será tomada por nosotros o si nosotros seremos matados por la ciudad. Si Dios está de nuestra parte, entonces ¿quién está contra nosotros?»⁴⁶ Dice Dios: «Destruiré y de nuevo crearé. Movilizaré para la guerra y estableceré la paz. No hay valentía ni consejo contra Mí⁴⁷. Toda palabra mía es muerte y vida. En mi brazo tienen esperanza todas las tierras⁴⁸, pues como Yo digo, así se cumplirá. Si ordeno correr, entonces corren, si ordeno perseguir, entonces persiguen. Uno puede perseguir a cien y cien mover a diez mil⁴⁹. El que confía en Mí, como el Monte Sión no se moverá por siempre⁵⁰. No

⁴⁰ Mt 6, 26,

⁴¹ Mt 7, 8.

⁴² Ps 55 (54), 23.

⁴³ Prov 24, 5.

⁴⁴ Svjatoslav Ígorevič (942-972), príncipe hijo de Ígor y de Olga.

⁴⁵ *PVL sub anno* 971.

⁴⁶ Rom 8, 31.

⁴⁷ Prov 21, 30.

⁴⁸ Is 51, 5.

⁴⁹ Deut 32, 30

⁵⁰ Ps 126 (125), 1.

el mar hunde un barco, sino los vientos»; así tú también, príncipe, no por ti mismo caes en el dolor, sino que los consejeros te inducen. No el fuego da lugar a que arda el hierro, sino el soplo del fuelle. El hombre sabio no suele ser valiente en la guerra, pero es fuerte en los pensamientos. Por esto es bueno reunir a los sabios. Pues es salvaje pastar los caballos más allá de la colina. Pues muchas veces también por el desorden los ejércitos son destruidos. Si se organizan los ejércitos con fuerza, entonces, incluso si éste es derrotado, pero con fuerza fue <organizado>, entonces también huirá. Como Svjatopolk fue culpable tras matar a sus dos hermanos⁵¹, pero aun así es fuerte, sólo al atardecer, según se dice, con la fuerza de Jaroslav <lo> conquistó⁵². Así también Bonjak con diestro juicio venció a los ugros en Galič⁵³, organizándose unos para el combate, los otros, como cazadores, se extendieron por la tierra. Así destruyó a los ugros en una matanza y los mató la maldad.

Príncipe señor mío, pues yo no nací en Atenas ni aprendí de los filósofos, pero he andado cayendo como una abeja en diferentes flores, de las que he ido recolectando la dulzura de las palabras, recogiendo sabiduría como en el odre las aguas de los mares⁵⁴.

Príncipe señor mío, no me abandones como mi padre y mi madre me abandonaron, y tú, señor, acógeme en tu gracia⁵⁵. Príncipe señor mío, como el roble se fortalece con una multitud de raíces, así también nuestra ciudad con tu gobierno. El timonero es cabeza del barco y tú, príncipe, de tu gente. Vi un ejército sin un buen príncipe y dije: «Enorme es la fiera, pero no tiene cabeza». La cabeza de las mujeres es el hombre⁵⁶, y de los hombres, el príncipe, y de los príncipes, Dios. Como la tela cara abigarrada con muchas sedas hace hermoso el rostro, así también tú, príncipe nuestro, con muchos hombres glorioso y honrado en todas las tierras eres. Como la red no sujeta el agua, sino que recoge muchos peces, así también tú, príncipe nuestro, no sujetes la riqueza, sino que la repartas entre los fuertes, reuniendo a los valientes. Pues con oro no conseguirás hombres buenos, sino con hombres oro y ciudades conseguirás. Asimis-

 $^{^{51}\,}$ Svjatopolk Vladímirovič (1015-1019) asesinó a sus hermanos Borís y Gleb por alzarse en el trono de Kíev. Cf. $PVL\ sub\ anno\ 1015.$

⁵² Jaroslav Vladímirovič el Sabio (1019-1054). Cf. PVL sub anno 1016.

⁵³ Bonjak, caudillo de los cumanos (polovces), que invadió la Rus' kievita y venció a las tribus ugras. Cf. *PVL sub anno* 1096.

⁵⁴ Ps 33 (32), 7.

⁵⁵ Ps 27 (26), 10.

⁵⁶ Eph 5, 23.

mo, también Ezequias, rey de Israel, trató de impresionar a los embajadores del rey de Babilonia, les mostró la gran cantidad de su oro. Y ellos decían: «Nuestro rey es más rico que tú, no en cantidad de oro, sino por la cantidad de valientes y sabios»⁵⁷. El agua es madre de los peces y tú, príncipe, de tus hombres. La primavera adorna la tierra con flores y tú, príncipe, nos adornas y nos reanimas con tu gracia.

Príncipe señor mío, he aquí que he estado en una gran necesidad, bajo el yugo de los esclavos sufrí, experimenté todo aquello que es malo. Sería mejor para mí ver mi pie dentro de una sandalia de corteza en tu casa, que en una bota roja en la corte de boyardos⁵⁸. Sería mejor para mí con una camisa de harpillera servirte a ti, que de púrpura en la corte de boyardos. Pues no es hermoso el anillo de oro en el hocico del cerdo ni en los campesinos la indumentaria buena⁵⁹. Como si tuviera la marmita aros de oro en sus asas, pero en su fondo no fuera posible eliminar la negrura y quemazón, así es el campesino: si más allá de la medida se vanagloria y se enorgullece, pero no le es posible eliminar su propio escarnio del nombre de campesino. Sería mejor para mí beber agua en tu casa, que beber miel en la corte de boyardos. Sería mejor para mí recibir un gorrión asado de tu mano, que el pernil de carnero de las manos de malvados gobernantes. Pues muchas veces mi pan de esclavo es como la ceniza en mi boca y mezclé mi bebida con el llanto⁶⁰. Sirviendo a un buen gobernante se alcanza la libertad y sirviendo a un mal gobernante se alcanza más esclavitud.

Príncipe señor mío, para unos es Perejaslavl', pero para mí es Goreslavl'⁶¹, para unos es Bogoljubivo, pero para mí la amargura es terrible⁶², para unos el Lago Blanco, pero para mí negra pez⁶³, para unos el Lago Lače,

⁵⁷ 2 Regn 20, 12; Is 39, 1.

⁵⁸ Serie de alusiones en contra de la clase de nobles o boyardos, que pretendían el poder ruso.

⁵⁹ Prov 11, 22.

⁶⁰ Ps 102 (101), 10.

⁶¹ Juego de palabras irónico en el que el autor aprovecha la etimología del nombre de la ciudad donde reina el príncipe objeto de su súplica, Perejaslavl' ('gran gloria'), para elaborar una antítesis con un segundo término creado por él mismo. Así, el término opuesto Goreslavl', un nombre de ciudad inventado por el mismo autor, vendría a significar –gloria amarga–.

⁶² Calambur utilizado por el autor, en el que contrapone el nombre de topónimo "Bogoljubovo" (de "bogo-", –de Dios–, y "ljub-", –amor–) a otro de invención propia, "Goreljutoe" ('amargura terrible').

⁶³ El autor vuelve a construir una paradoja, oponiendo el topónimo "Beloozero" ('Lago Blanco') a la "negra pez" (en antiguo ruso "Černěe smoly").

pero para mí está lleno de un gran llanto⁶⁴, porque mi suerte no prolifera en él. Mis amigos y mis vecinos me rechazaron, porque no dispuse ante ellos una gran mesa con manjares opíparos y adornados⁶⁵. Pues muchos son mis amigos cuando meten la mano en mi tazón66 deleitando su garganta con el don de las abejas, pero en la adversidad, peor que enemigos son e, incluso, ayudan a dañar mis piernas. Con ambos ojos lloran por mí, pero con el corazón se burlan de mí. Así, pues, no tengo fe en el amigo ni tengo esperanzas en el hermano. Si tengo algo, entonces viven conmigo, y si no tengo nada, entonces rápido se alejan de mí. Así, príncipe mío, señor, te suplico atrapado por la pobreza. Pues no me engañó el príncipe Rostislay, «mejor me hubiera sido la muerte que el principado de Kursk»⁶⁷. Así también es para el hombre mejor la muerte que continuar viviendo en la pobreza. Sobre esto dice Salomón: «No me des riqueza ni pobreza, Señor, <no sea que> saciado reciba orgullo y soberbia, y en la pobreza <no sea que> piense en el robo y en el asalto y el fornicio con la mujer, 68. Por esto, príncipe señor mío, corrí hacia tu amor cotidiano y gracia inquebrantable, huyendo de la pobreza como de un guerrero malvado, como de la cara de la serpiente, llamo con la voz del hijo pródigo⁶⁹, que dijo: «Recuérdame, Salvador». Asimismo también yo te suplico: recuérdame, hijo del gran príncipe Vsévolod, y para que no llore yo, privado de tu gracia como Adán del Paraíso⁷⁰, posa la nube de tu gracia en la tierra de mi miseria⁷¹ y me alegraré por mi zar como al encontrar abundancia de mucho oro; clamaré como embriagado de vino y me alegraré como un gigante que recorre el camino. La tierra provee de fruto en abundancia, los árboles, de frutas, y tú, prínci-

⁶⁴ El juego creado por el autor en este caso se apoya en la rima interna entre el nombre del lago "Lače" y el término "plača" ('llanto'). Nótese que también en las comparaciones anteriores hay un ritmo notable en el texto antiguo ruso, que se pierde en la traducción al castellano.

⁶⁵ Job 19, 13-15.

⁶⁶ Mt 26, 23.

⁶⁷ Frase puesta por el autor de la *Súplica* en boca del príncipe Rostislav Jur'evič (príncipe de Perejaslavl', 1149-1150; príncipe de Nóvgorod, 1138-1141), que corresponde a la encontrada en la *Crónica Laurenciana, sub anno* 1139, pronunciada por Andrej Vladimírovich el Bueno (príncipe de Vladímir-Súzdal', 1119-1135; príncipe de Perejaslavl', 1135-1142). Cf. L. A. DMITRIEVA-D. S. LIKHAČĚV, *Sbornik proizvedenij literatur- Drevnej Rusi*, Moscú 1969, p. 729.

⁶⁸ Prov 30, 8-9.

⁶⁹ Lc 15, 32.

⁷⁰ Gen 3, 23-24.

⁷¹ Num 14, 14.

pe nuestro, de riqueza y gloria. Pues todos confluyen hacia ti, recibirán de la pena la liberación, los huérfanos y míseros, humillados por los ricos, como hacia un buen protector⁷². Los polluelos se regocijan bajo las alas de la madre y nosotros nos regocijamos bajo tu gobierno. Libérame, señor, de mi pobreza, como al gamuzo de la trampa, como al pájaro de la jaula. Apártame de mi miseria como al pato de las zarpas del halcón, como a la oveja del lobo. Pues quien se apiada del hombre que sufre es como dar de beber agua fresca en un día caluroso.

Príncipe señor mío, la herrumbre se come el hierro, y la pena, la mente del hombre⁷³, la polilla daña la túnica, y la pena, la mente del hombre⁷⁴. Como el estaño derretido muchas veces se estropea, así también el hombre que recibe muchas desgracias se hace más desdichado. Pues al hombre abatido se le secan los huesos⁷⁵, pues todo hombre ve la paja en el ojo ajeno y no se ve la viga en el propio⁷⁶. Todo hombre desarrolla su ingenio y es sabio ante la pobreza ajena, pero ante la propia no puede ingeniárselas. Pues nadie puede engullir la sal ni pensar en la desgracia.

Señor mío, príncipe, como el mar no se llena al recibir muchos ríos, así también tu casa no se llena al recibir la abundancia de la riqueza, porque tus manos, como una fuerte nube que extrae del mar el agua, de la riqueza de tu casa vierten en las manos de los que no tienen. Por eso yo también estoy sediento de tu misericordia.

Príncipe señor mío, yo no soy ni Teofrasto, ni Píndaro, sabios egipcios, ni Fedón, ni Calímaco, genios atenienses⁷⁷. Si yo no soy sabio, sin embargo he vestido la túnica de los sabios y he calzado las botas de los pensadores. Sin embargo, escucha mi voz, pon el recipiente de tu corazón bajo el manantial de mi lengua, para que caigan las gotas de la dulzura de las palabras mejor que aguas aromáticas. David dijo: «Tus palabras son mejores que la miel en mi boca»⁷⁸. Salomón dijo: «Labios de miel son las palabras amables⁷⁹, su dulzura es medicina para el alma⁸⁰. Los labios del justo vier-

⁷² Ps 82 (81), 3.

⁷³ Sir 12, 10.

⁷⁴ Job 13, 28.

⁷⁵ Prov 17, 22.

⁷⁶ Mt 7, 3.

⁷⁷ Los nombres de los sabios están corruptos en el texto (пинидры, "Píndaro"; финии, "Fedón"; калимидии, "Calímaco"), excepto el de Teofrasto (феофраста). Sin embargo, se encuentran atestiguados en textos eslavos medievales. Vid. M. W. Herrington (2004), p. 19.

⁷⁸ Ps 119 (118), 103.

⁷⁹ Prov 16, 24.

⁸⁰ Prov 10, 31.

ten sabiduría», dolor de corazón es el alma de los ignorantes. Pues el necio alza su voz con risa. Encuentra un hombre sabio, háblale y acerca tu corazón a éste. Pues dicen las Escrituras: «Buscad la sabiduría v viva estará vuestra alma⁸¹. Al acercarte a los sabios, serás sabio. Aléjate del hombre malicioso y no escuches su enseñanza; pues los ojos del sabio están en la cabeza, y los del necio como en la tiniebla van⁸². El hombre sabio es amigo del que piensa y no es amigo del que no piensa. Pues el corazón del sabio está en la casa de la lamentación, y el de los necios, en la casa del banquete⁸³. Cuando envías a un hombre sabio, poco tienes que explicarle, pero cuando envías a un ignorante, tú mismo tras él no te dilates en ir. Es mejor para mí escuchar la prohibición de los sabios que el castigo de los necios⁸⁴. Por esto se dice: «A un sabio échale la culpa y será aún más sabio⁸⁵, pero un necio aún si lo fustigas con el látigo, habiéndolo atado a los trineos, no le quitarás su necedad, 86. Da explicaciones a un necio y recibirás tú mismo la vergüenza, en medio de la muchedumbre te dañará a ti. No siembres, se dijo, el trigo en los surcos, ni la sabiduría en el corazón de los necios. No se mantiene el agua en las montañas ni la sabiduría en el corazón de los necios.

Príncipe señor mío, no desprecies al esclavo humillado, no me prives de mi vida. Como los ojos de la esclava están en las manos de su señora, así mis ojos están en tus manos⁸⁷ porque yo soy tu esclavo e hijo de tu esclava⁸⁸. Cuando estés saciado de diferentes manjares, recuérdame a mí, que como pan seco. Cuando disfrutes de dulces bebidas, recuérdame a mí, que bebo agua caliente. Cuando te vistas en la belleza de tus túnicas, recuérdame a mí con mis sucios harapos. Cuando vazgas en tu blando lecho, recuérdame a mí, que yazgo bajo una sola camisa de harpillera muriéndome en invierno y calado por las gotas de lluvia como por flechas.

Príncipe señor mío, el águila reina sobre las aves, y el esturión, sobre los peces, y el león, sobre las fieras, y tú, príncipe, sobre los habitantes de Perejaslavl'. El león ruge: ¿quién no se asusta? Y tú, príncipe, hablas: ¿quién no teme? Pues como la serpiente es temida por su silbido, así también tú,

⁸¹ Prov 3, 21-23.

⁸² Eccl 2, 14.

⁸³ Eccl 7, 5.

⁸⁴ Eccl 7, 6,

⁸⁵ Prov 9, 9,

⁸⁶ Prov 27, 22.

⁸⁷ Ps 123 (122), 2.

⁸⁸ Ps 116 (114-115), 16.

príncipe mío, eres terrible con una multitud de soldados. El oro es la belleza para las mujeres, y tú, príncipe, para tus hombres. El cuerpo se fortalece con los tendones, y tú, príncipe, con tu gobierno. Los polluelos se regocijan con la primavera, y los bebés, con la madre, y nosotros, príncipe, contigo. Las cítaras se tocan con los dedos, y nuestra ciudad, con tu gobierno. Como la perdiz acoge a los polluelos, no sólo a los suyos, y les trae huevos de los nidos ajenos, canta, según se dice, la perdiz para llamar a los polluelos que engendró y a los que no engendró⁸⁹, así también tú, príncipe, reuniste a muchos, no sólo a los siervos de tu casa, sino también de otros países, que venían hacia ti al saber de tu gracia cotidiana. Pues un príncipe misericordioso es como un manso arroyo, no sólo da de beber a los animales, sino también a los hombres.

Príncipe señor mío, ni el mar se puede vaciar con un cucharón, ni con nuestra posesión se puede agotar tu casa. Pues si no soy sabio porque he encontrado poca sabiduría en los puertos⁹⁰, he llevado las botas de los hombres razonables y he vestido la túnica de los sensatos. ¿Acaso dirás, príncipe, que «ha pronunciado alguna palabra de insensatez»? Pues no he visto el cielo de fieltro, ni las estrellas de corteza, ni a un necio hablando de sabiduría. Ni la piedra flota sobre el agua, ni la sabiduría <...>, ni es necesario el oro para los perros o los cerdos⁹¹, ni para los necios las palabras sabias. No se puede obligar a reír a un muerto, ni castigar a un inmoral. Cuando un pato devore a un águila, entonces el necio obtendrá el discernimiento. Pues como soplar en una calabaza desquebrajada, así es enseñar a un necio; como pegar un tiesto roto, así es castigar a un inmoral. Pues a los necios, ni los aran, ni los siembran, ni los tejen, sino que ellos mismos se generan.

Príncipe señor mío, debe todo cortesano tener honor y gracia de su príncipe. ¿Cuánto tiempo puede él errar en continuas aflicciones, como un toro con el hacha, como un demonio con una mitra, hasta que pueda ver el bien? Y nadie puede sin ponerle la pluma a las flechas disparar recto, ni con pereza alcanzar el honor. Sin conocer el mal, no se alcanza el bien. Sin haber peleado con un perro por un hueso, no se reconoce el bien. Así también sin haber soportado el humo amargo, no se reconoce el calor. Pues el oro se pone a prueba en el fuego, y el hombre, en las adversidades. El trigo muy molido se convierte en pan limpio, y el hombre que soporta desgra-

⁸⁹ Jer 17, 11.

⁹⁰ Prov 24, 7.

⁹¹ Mt 7, 6.

cias llega a ser sabio y razonable. Si alguien no solió estar en muchas desgracias, como junto al demonio en los humos, entonces no hay en él conocimiento. Pues nadie puede disparar con una flecha a las estrellas ni pensar en la adversidad. Sin haber perseguido a una avispa con una escoba encima de una miga, y sin haber saltado desde un pilar por un guisante, no se reconoce el bien. ¿Acaso me dices, príncipe, «tú has mentido como un ladrón»? Si he podido robar, entonces no podría haber estado afligido ante ti. Pues la doncella destruye su belleza con la inmoralidad, y el hombre, su honor con el robo.

O me dirás, príncipe: «Cásate <con la hija> de un suegro rico, allí beberás y allí comerás». Entonces me sería mejor enfermar con fiebre que estar con una esposa mala a la que no se puede amar. Pues la fiebre, habiéndote hecho temblar, te deja, pero la esposa mala hasta la muerte te seca. Porque, como se dice en las parábolas mundanas, el murciélago no es un pájaro entre los pájaros, no es un animal entre los animales el erizo, ni un pez entre los peces el cangrejo, ni una res entre las reses la cabra, ni campesino entre los campesinos es quien es siervo de un campesino, no es hombre entre los hombres el que escucha a la mujer, no es una mujer entre las mujeres la que a espaldas del marido fornica, no es un esclavo entre los esclavos el que por las mujeres es dirigido. La inmoralidad entre las inmoralidades, pues, es quien toma a una mujer maligna por avaricia o al suegro por la riqueza. Mejor me sería ver un buey gris en mi casa que una esposa maligna.

Vi oro en una mujer diabólica y dije: «¿Te es necesario este oro?». Mejor me sería fundir hierro que estar con una mujer mala. Pues una mujer diabólica es semejante a la comezón, donde rascas, allí duele.

Otra vez vi a una mujer anciana, diabólica, bizca, semejante al demonio, con la boca grande, de grande mandíbula, de mala lengua, arrimada al espejo y le dije: «No mires el espejo, sino mira la tumba». Porque no debe una mujer diabólica arrimarse al espejo para no caer en gran pesar al ver la falta de hermosura de su rostro.

O dirás, príncipe: «Serás tonsurado para monje». No he visto un muerto montando en los cerdos, ni un demonio en una joven, ni he comido higos de un sauce ni de un tilo uvas. Me sería mejor así acabar mi vida que mentir tomando forma angelical. Pues la mentira, ha sido dicho, es para el mundo y no para Dios. No se puede mentir a Dios ni jugar con el Altísimo. Pues muchos, al dejar este mundo, vuelven de nuevo como perros a su vómito⁹², a la persecución mundana, recorren los pueblos y las casas de los

⁹² Prov 26, 11.

gloriosos en este mundo, como perros de corazón amable. Allí donde hay platos y manjares, allí hay monjes y monjas e inmoralidad. Tienen éstos aspecto de ángeles, pero tienen costumbres inmorales, tienen la dignidad del sacerdocio, pero sus usos son indignos.

Príncipe señor mío, pues los pícaros y flautistas, bailarines, caballeros, *magistros, duces*, bufones y caballeros, ellos tienen honor y gracia de los sultanes paganos y entre los reyes⁹³. Uno, cayendo sobre un corcel, corre por el hipódromo arriesgando su vida, y otro vuela desde la iglesia o desde un alto palacio con alas tejidas, y otro desnudo se lanza al fuego, mostrando la fortaleza de sus corazones a sus emperadores. Y otro, haciéndose cortes en las piernas hasta dejar al descubierto los huesos de sus piernas, se lo muestra a su emperador para enseñarle su valentía; y otro, saltando, se lanza al mar desde la alta orilla con su corcel, al que le tapa los ojos, y fustigándolo en el costado dice: *«sěni tu fenardus*⁹⁴, por el honor y la gracia de nuestro emperador arriesgamos la vida». Y otro, atando una cuerda al tirador <de la puerta> de la iglesia y el segundo extremo al suelo, llevándola lejos de la iglesia, por ella corre hacia delante tomando con una mano un extremo de aquella cuerda y con la otra mano sujetando una espada desenvainada; y otro liándose en un lino húmedo lucha a manos desnudas con una fiera feroz.

Ya dejaré de hablar tanto, porque de tanto hablar daré de sí a mi mente, seré como un odre de piel vertiendo riqueza en la mano de los otros y me asemejaré a las muelas de molino, que la gente llena, pero ellas mismas no pueden llenarse de trigo a sí mismas, ojalá no sea odiado por el discurso excesivo, como también un pájaro que repite su canto con frecuencia se convierte en odioso. Pues se dice en las parábolas mundanas: «No es bueno

⁹³ En el texto se lee la enumeración: «koroljazi bo i kovari, oforozě, rytiry, mogistrove, duksově, bokšorodě i forozi...» A. I. Ljaščenko (1924: 415) considera la opinión de I. A. Šljapkin (1889), según el cual dichos términos pueden ser préstamos del griego, tomados de una fuente perdida. Con algunas variantes sobre dicha propuesta, localizamos la reconstrucción de los términos antiguos rusos sobre los nombres de artistas que pudieron ser participantes en los juegos circenses del hipódromo de Constantinopla, como gr. κόβαλος, χοραύλης, ὀρχηστήρ, βωμολόχος, χορφδός. Se pretende una segunda interpretación del parágrafo como una posible de fresco del hipódromo en la cúpula sudoccidental de Santa Sofía de Kiev (datable de 1040-1050, cf. V. N. Lazarev, *Drevnerusskie mozaiki i freski XI-XV vv.*, Moscú 1973), en el que se representa la visita de la princesa Olga al hipódromo de Constantinopla durante su embajada ante Constantino VII Porfirogéneto (cf. *De cerim.*, I. 594.15-598.12).

⁹⁴ La frase emitida por el participante en los espectáculos es incomprensible en la lengua eslava. Se han barajado varias interpretaciones, entre las que es muy posible la exhortación propuesta por R. Romanchuk –Νίκη εἰς τὸ Βένετον– (cf. M. V. HERRINGTON [2004]: 25). Dicha exhortación se encuentra en boca del pueblo constantinopolitano en *De cerim.*, II.119.

un discurso largo, pero sí es buena una tela larga». Por consiguiente, también yo, abrumado en mi mente, dejo de hablar, temiendo, señor, tu censura sobre mí por tener una escasa sensatez.

Pues soy como un envejecido sayo <de penitencia> que va por los caminos de mi alma, alejándome mi mente, arrastrándome en el pensamiento como una serpiente por la piedra, sin conocer la recompensa de la salvación ni haber sido recompensado con las alas del arrepentimiento. Intenté hablar con una boca no castigada y la lengua no embridada con el temor de Dios. Empecé a hablar alardeando de sabiduría, no muy lejos de la necedad. No he comido aceite de la arena, ni de la cabra leche, ni <...> del necio que habla de la sabiduría. ¿Cómo he de hablar? Aquél que tiene una mente de corteza, una lengua de fieltro, pensamientos como fibra de cáñamo, ¿acaso puede hablar de la razón con dulzura? La perra no puede parir potros y, si los pariese, ¿quién los montaría? Pues una cosa es una barca y otra un barco, una cosa es un caballo y otra cosa es un pony, y uno es sensato y otro insensato. Pues a los insensatos ni los forjan ni los vierten, sino que solos a sí mismos se generan, o dirás, príncipe: «has mentido como un perro». Pero los príncipes y los boyardos aman a los perros buenos.

He aquí que ya dejaré de hablar y diré esto: «Resucita, Dios, juzga la tierra»⁹⁵, conmueve al príncipe, despierta a los boyardos, multiplica la fuerza de nuestro príncipe, fortalécenos y endurece a los indolentes, deposita coraje en el corazón de los cobardes. No entregues, señor, nuestra tierra al cautiverio del linaje que no conoce a Dios, para que no digan los de otras tribus: «¿Dónde está el Dios de éstos?» Y nuestro Dios está en los cielos y en la tierra. Dales, entonces, señor, la victoria sobre todo lo que está sobre nosotros⁹⁶. Dales, entonces, señor, la fuerza de Sansón, la valentía de Alejandro, la mente de José, la sabiduría de Salomón, la mansedumbre de David, multiplica la gente por los siglos bajo tu gobierno para que te glorifiquen todos los países y toda alma del hombre. Gloria a Dios por los siglos. Amén.

Matilde Casas Olea

Área de Fil. Eslava-Dpto. de Griego Campus de la Cartuja s/n 18071 GRANADA matildaca@yahoo.com

⁹⁵ Ps (82) 81, 8.

⁹⁶ Alusión al inminente ataque de las hordas mongolas sobre la Rus' kievita.

L'AQUILA BICIPITE SIMBOLO DELLA ΒΑΣΙΛΕΙΑ DEI ROMANI TRA ORIENTE E OCCIDENTE (SECC. XIII-XVI)

RESUMEN: Con el ejemplo de la asunción por la heráldica occidental del águila bicéfala, la investigación de la "emigración" desde el Mediterráneo oriental al occidental (entre los siglos XIII y XVI) de este símbolo, considerado como emblema del Imperio Romano Oriental (βασιλεία τῶν Ῥωμαίων) o escudo de la última dinastía imperial de los Paleólogos, podría contribuír al estudio de la percepción, en el Occidente latino, de la ideología política bizantina.

PALABRAS CLAVE: ideología política bizantina, heráldica bizantina, simbolismo medieval, Imperio Romano de Oriente, águila, cultura humanística.

Abstract: By the example of the assumption of the imperial double-headed eagle in the western pre-heraldic, investigating the "migrations" from Eastern to Western Mediterranean (from XIIIth to XVIth Century) of that symbol, considered as emblem of the Eastern Roman Empire ($\beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon i\alpha\tau \delta\nu$ Pomaiov) or coat of the last imperial dynasty of the Palaeologi, may offer a contribute to the study of perception of the byzantine political ideology in the Latin West.

KEY-WORDS: Byzantine political Ideology, Byzantine Heraldic, Medieval Symbolism, Eastern Roman Empire, Eagle, Humanistic Culture.

1. AQUILE DA ORIENTE A OCCIDENTE (SECOLO XIII)

Descrivendo la cerimonia di intronizzazione –sul «trono del grande Costantino»– con la quale Baldovino di Fiandra fu eletto imperatore latino di Costantinopoli, avvenuta nel Palazzo del Bucoleone nel 1204, Robert de Clery sembra colpito dal mantello indossato dall'imperatore, ricamato da aquile formate da gemme preziose, così brillanti che sembrava che fosse tutto «di fuoco»¹; particolare di una cerimonia il cui simbolismo è ricalcato su quello romano-orientale (il luogo, le modalità, l'elevazione sullo scudo, la *proskynesis* dei sudditi)², che sembra inaugurare la diffusione, propria del secolo XIII, della adozione del simbolo dell'aquila presso le dinastie regnanti gravitanti nell'orbita ideologica e culturale della *Romània*, i cui domini, con la discendenza delle figlie di Baldovino, Margherita di Fiandra «di Costantinopoli» e Giovanna, andata in sposa in seconde nozze nel 1237 a Tommaso II di Savoia, giungono in Savoia e fino alle Fiandre³.

Appartiene al secolo XIII la circolazione *à la page* in *Romània* dei tessuti di lusso su imitazione di quelli musulmani, anche raffiguranti aquile⁴, ben rappresentata dall'esempio costituito dal piviale di seta purpurea, ricamata in oro con raffigurazioni di leoni alati ed aquile bicipiti, appartenuto a papa Bonifacio VIII (1294-1308) e databile nella fine del secolo⁵. Circolazione che ebbe un centro di produzione di prestigio nell'*atelier* di Palermo⁶, dove circolavano *tari* aurei, battuti tra il 1202 ed il 1203, raffiguranti, sul

¹ Roberto di Cleri. La conquista di Costantinopoli, capp. XCVI, per la descrizione del vestiario, e XCVII, sulla cerimonia di incoronazione: ed. A. M. NADA PATRONE, Genova 1972, pp. 231-233; ed. A. BARBIERI, in: *Crociate. Testi storici e poetici*, a cura di G. ZAGANELLI, Milano 2004, pp. 1474-1475.

² Cf. in proposito A. CARILE, *Per una storia dell'impero latino di Costantinopoli (1204-1261)*, seconda edizione ampliata, Bologna 1978, pp. 185-186.

³ W. Haberstumpf, «I Savoia e l'Oriente», in: Id., *Dinastie europee nel Mediterraneo orientale*, vol. I: Monferrato e i Savoia nei secoli XII-XV, Torino 1995, p. 191ss con alberi genealogici (pp. 238-239) e bibliografia.

⁴ Così O. von Falke, *Kunstgeschichte der Seidenweberei*, Berlin 1921², vol. I, pp. 105-106, taff. 153, 158 e 163: tema che si può estendere anche ai secoli precedenti, se si cf. il repertorio a cura di A. Muthesius, *Bizantine Silk Weaving (AD 400 to 1200)*, ed. by J. Koder and E. Kislinger, Wien 1997, p. 47ss., e le note di A. Cutler, «Imagination and Documentation: Eagle Silk in Byzantium, the Latin West and 'Abbāsid Baghdad», *BZ* 96 (2003) 67-72, e di D. Jacoby, «Silk Economics and Cross-Cultural Artistic Interaction», *DOP* 58 (2004) 197-240, in part. 212ss. Vd., *e. g.*, il frammento del broccato raffigurante una aquila bicipite proveniente da Siegburg ed ora conservato allo Stadtmuseum di Berlino, che, secondo T. Talbot Rice, *I Selgiuchidi in Asia Minore*, trad. it., Milano 1969, p. 265, tav. 78, sarebbe il prodotto di un *atelier* di Conio della prima metà del sec. XIII e destinato al sultano Selgiukide.

⁵ Cf. la scheda a cura di P. Angiolini Martinelli, in: *Splendori di Bisanzio. Testimonianze e riflessi d'arte e cultura bizantina nelle chiese d'Italia*, Milano 1990, pp. 202-203, con bibliografia.

⁶ O. VON FALKE, o. c., p. 123.

recto, una aquila bicipite⁷ –ed in questo senso si dovrà riconsiderare, giusta il Borgia, l'uso del simbolo da parte di Federico II di Svevia, il cui figlio Manfredi sposerà Elena Angelina Comnena, figlia di Michele II despota dell'Epiro–⁸, ma che avrà come punto terminale la Spagna dei secoli XII e XIII, come dimostra il frammento serico purpureo di cm. 63 x 46, raffigurante aquile bicipiti, proveniente dall'arredo funebre della tomba di san Bernardo di Calvò (†1243) presso la Cattedrale di Vic, in Catalogna⁹.

Nella prima metà del secolo XIII, stando alle ricerche del Soloviev, si possono datare anche i primi esempi di circolazione del simbolo dell'aquila bicipite come ornamento in Serbia, Russia e Bulgaria¹⁰.

⁷ Cf. D. Spinelli, *Monete cufiche battute nel Regno delle Due Sicilie*, Napoli 1844, tavv. XX, nn. 4-5; XXI, n. 8, e XXIII, n. 1; G. Gerola, «L'aquila bizantina e l'aquila imperiale a due teste», *Felix Ravenna* 12 (1934) 26-27; J. Déer, *The Dynastic Porphyry Tombs of the Norman Period in Sicily*, Harvard 1959 [Dumbarton Oaks Studies, 5], pp. 47 e 82ss.

⁸ L. Borgia, «L'aquila bicefala nell'impero romano d'Oriente: concessioni araldiche durante il Concilio di Firenze», in: *Firenze e il Concilio del 1439*, Atti del Convegno di studi (Firenze, 29 novembre-2 dicembre 1989), a cura di P. Vitti, Firenze 1994, p. 474; E. Lucchesi-Palli, «Aquila», *Enciclopedia dell'Arte Medievale*, vol. II, Roma 1991, pp. 191-196; F. Cardini, «L'aquila imperiale», in: *Federico II. Immagine e potere*, a cura di M. S. Colà Mariani-R. Cassa-No, Venezia 1995, pp. 53-57; C. Bonvecchio, "*Imago imperii-imago mundi*". *Sovranità simbolica e figura imperiale*, Padova 1997, pp. 149-150. Sui rapporti, in part., tra Palermo e Nicea nel sec. XIII, vd. E. Merendino, «Costanza Lancia, imperatrice di Nicea», *Siculorum Gymnasium*, N.S., 57 (2004) [Atti del VI Congresso Nazionale dell'Associazione Italiana di Studi Bizantini, Catania 2004] 543-551.

⁹ Cf. la scheda a cura di A. Gonosová, in: *The Glory of Byzantium. Art and Culture of the Middle Byzantine Era (A.D. 843-1261)*, ed. by H. C. Evans and W. D. Wixom, New York 1997, n. 270, pp. 413-414, e R. Ginebra i Molins, "Joies, ornaments i libres a la catedral de Vic al segle XIV. Els inventaris de 1342 y 1368", *Miscelània Liturgica Catalana* 10 (2001) 377-413, in part. p. 399.

¹⁰ Cf. da A. Soloviev, «Les emblèmes héraldiques de Byzance et les Slaves», Sem. Kond. 7 (1935) 119-164, in part. p. 137ss. [rist. in: Id., Byzance et la formation de l'État russe, London, Variorum Reprints, 1979, n. XIV] (su cui cf. le note di F. Dölger, BZ 34 [1934] 470-472, e ibid., 35 [1935] 505-506), a D. Cernovodeanu, «Contributions à l'étude de l'héraldique byzantine et postbyzantine», JÖB 32, 2 (1982) [XVI. Intern. Byzantinistenkongress. Akten, II, 2] 409-422; Id., «Contributions à l'étude des origines lontaines de l'héraldique (Moyen Orient) et son développement de XIII° au XV° siècles à Byzance et dans le Sud-Est européen», in: Genealogica et Haraldica, Reports of the 14th Intern. Congress of Genealogical and Heraldic Sciences (Copenhagen, 25-29 August 1980), Copenhagen 1982, pp. 410-419. Sulla Bulgaria, in part., cf. J.-C. Poutiers, «Les débuts de l'héraldique bulgare au deuxième empire (1185-1396)», in: Académie Internationale d'Héraldique. Les origines des armoires, II° Colloque Intern. d'Héraldique (Bressanone-Bixen, 5-9 octobre 1981), Paris 1983, pp. 117-132; si deve però aggiungere l'esempio della placca di pietra raffigurante aquila bicipite (cm. 72,5 x 110) proveniente da Stara-Zagora e conservato presso il Museo Archeologico Nazionale di Sofia che permetterebbe di retrodatare la comparsa del simbolo nei secoli XXI: cf. la scheda in The Glory of Byzantium..., n. 220B [J. D. Alchermes], pp. 326-327.

Sembra probabile che sia stato a causa dell'influenza esercitata dai Turchi in Anatolia, sin dalle prime apparizioni -se ciò accadde in occasione delle crociate, come vuole l'Hemmerdinger, è una questione dibattuta-11, che il simbolo dell'aquila bicipite cominciò a diffondersi nel mondo romano-orientale e quindi nel Mediterraneo occidentale, per divenire sempre più comune nel corso del secolo XIII. La Zachariadou rileva la portata dell'impatto della cultura turca nell'immaginario cristiano orientale, impresso magari dai soldati Selgiuchidi cristianizzati che servivano nell'esercito bizantino, attraverso l'imposizione di simboli tipici della regalità sacra delle popolazioni delle steppe, quali l'arco e le frecce che fanno la loro comparsa nell'iconografia del santo militare Demetrio proprio a partire dal secolo XIV¹². Al contributo dello Spyridakis, ove si sottolinea come proprio dalle province anatoliche bizantine di Frigia, Lidia, Paflagonia e Cappadocia, provengano le prime testimonianze dell'uso del simbolo dell'aquila bicipite in senso magico-mantico con finalità beneaugurati¹³, va aggiunta l'ampia schedatura di passi letterari fornita dall'Androudis¹⁴.

Associata alla folgore ed al tuono, come simbolo uranico di fertilità, nelle tradizioni sciamaniche delle popolazioni nomadiche dell'Asia centrale, l'aquila bicipite è il simbolo del potere supremo, l'«uccello signore», ed è frequentemente rappresentato sulla sommità di un'asta, stante per la «colonna del mondo (...) che mai crolla», quella che «invecchia né cade», piantata al centro del villaggio, e, in tal guisa, stando a Senofonte, campeggia sugli sten-

¹¹ B. Hemmerdinger, «Deux notes héraldique. II. L'héraldique impériale byzantine», BZ 61 (1968) p. 305ss. Dello stesso avviso: W. H. Rudt de Collenberg, «Byzantinische Präheraldik des 10. und 11. Jahrhunderts?», Der Herold 2 (1977) 197-209; N. Kalergi-Mayrogeni, «Les blasons et les symboles à travers l'histoire grecque», Δελτίον Έραλδικῆς καὶ Γενεαλογικῆς Έταιρείας Ἑλλάδος 3 (1982), p. 78. Di opinione differente: M. Pastoreau, Traité d'béraldique, 2me éd. revue et augmentée, Paris 1993, p. 149, per il quale Bisanzio rappresenterebbe piuttosto una delle entità statuali «esportatrici» di emblemi; Id., «L'état et son image emblématique», in: Culture et idéologie dans la genèse de l'état moderne, Actes de la Table Ronde organisée par le C.N.R.S. (Rome 15-17 octobre 1984), Rome 1985, p. 153 [rist. in Id., Figures et coleurs. Etude sur la symbolique et la sensibilité médiévales, Paris 1986, p. 69].

¹² E. A. Zachariadou, «Les nouvelles armes de saint Dèmètrius», in: *EYYYXIA* . *Mélanges offerts à Hèléne Ahrweiler*, Paris 1998 [Byzantina Sorbonensia], II, pp. 689-693.

¹³ G. Spyridakis, « Ο δικέφαλος ἀετὸς ἰδία ὡς σύμβολον ἢ θέμα κοσμήσεως κατὰ τὴν βυζαντινὴν καὶ μεταβυζαντινὴν μέχρι τῶν Νεωτέρων Χρόνων περίοδον», ΕΕΒS 39-40 (1972-1973), in part. pp. 166-167 [anche in: Actes du XIVe Congrès Intern. des Etudes Byzantins (Bucarest 6-12 septembre 1971), publ. par M. Berza et E. Stanescu, Bucuresti 1976, vol. III, pp. 427-433].

P. Androudis, «Origines et symbolique de l'aigle bicéphale des Turcs Seldjukides et Artuquides de l'Asie Mineure (Anatomie)», Bνζαντινά 19 (1999) 311-345.

dardi delle armate achemenidi di Ciro¹⁵. Immagine nella quale sono racchiusi il simbolismo cosmico del «centro» e del «mezzo» con quello dell'axis mundi, l'«albero del mondo» o «della vita», ai piedi del quale, tra l'altro, compare spesso il serpente (quello "del doppio"), ciascuno connesso all'idea di centralità e dualità, di complementarietà delle due metà del cosmo, tra il mondo superiore e il mondo inferiore, di conflitto tra le forze elementari della natura o tra il bene ed il male, tra luce e tenebre, Oriente e Occidente, evoluzione ed elevazione, ascensione e renovatio, sino a quello di aeternitas, danno vita ad una rappresentazione di carattere totemico della funzione ordinatrice e regolatrice di equilibrio e di armonia cosmica, oltre che di giustizia e pace. Valori che si fondono in quello della regalità sacra nella tradizione dei popoli delle steppe di eleggere il re nello spazio sacro delimitato da aste, le lance dei soldati piantate al suolo sulla cui sommità stava un uccello di legno, a segnare il luogo in cui era caduto un guerriero¹⁶. L'aquila, associata al progenitore mitico della dinastia degli Arpadi, è rappresentata ancora in pieno secolo X in diversi manufatti magiari¹⁷.

Già conosciuta nell'arte minore come in quella rupestre ittita sin dai secoli, rispettivamente, XVIII e XIII a.C., forse frutto della influenza caldea, nella iconografia originaria, con un serpente tra gli artigli o stante sulla sommità dell'«albero della vita» 18, l'aquila bicipite ricorre in una ampia dia-

¹⁵ *Cyr.* VIII, I, 4, cf. B. HEMMERDINGER, "Deux notes d'héraldique. I. L'origine iranienne du blason", *BZ* 61 (1968) 304-305.

U. Harva, Les répresentations religieuses des peuples altaïques, Paris 1959, pp. 35-36; voce «Turchi e Mongoli», in: Dizionario delle mitologie e delle religioni, a cura di Y. Bonnefoy, trad. it., Milano 1989 (ed orig. Paris 1981), p. 1804ss.; J.-P. Roux, La religione dei Turchi e dei Mongoli, trad. it., Genova 1990 (ed. orig. Paris 1984), pp. 82, 125, 148 e 175-177; G. Saint-Martin, L'aigle, Puiseaux 1996, p. 63ss. Paolo Diacono (seconda metà del sec. VIII) raccoglie questa tradizione nella descrizione della elezione di Ildeprando a re dei longobardi (735) avvenuta nel sepolcreto militare accanto alla fondazione dedicata alla Madre di Dio, che proprio da esso prese il nome di S. Maria ad Perticas, Pauli Diaconi Hist. Lang., V, 34, 9 ss.: (...) olim perticae, id est trabes, erectae steterant, quae ob hanc causam iuxta morem Langobardorum poni solebant: si quis enim in aliqua parte aut in bello aut quomodocumque extinctus fuisset, consanguinei eius intra sepulchra sua perticam figebant, in cuius summitate columbam ex ligno factam ponebant...; cf. S. Gasparri, La cultura tradizionale dei Longobardi. Struttura tribale e resistenze pagane, Spoleto 1983, p. 62ss.

¹⁷ Cf. I. Fodor, «Il mondo religioso e l'arte», in: *Gli antichi Ungari. Nascita di una nazione*, Bologna 1998, pp. 49-50; tra gli oggetti, vd. i nn. 25, 27 e 85, alle pp. 28 e 34.

Vd. il bassorilievo sulla sfinge di Alaca-Höyük (sec. XIV a.C.): J. Macqueen, *Gli Ittiti. Un impero degli altopiani*, trad. it., Roma 1978, p. 188, figg. 210 e 215; *British Museum. Ancient Near Eastern Art*, ed. by D. Collon, London 1995, p. 222, fig. 190 con bibliografia; J. Lehmann, *Gli Ittiti*, trad. it., Milano 1977, tav. I; D. Ciafaloni, "Considerazioni sulle nuove sfin-

cronia nell'arte ornamentale dei popoli delle steppe dell'Asia centrale sin dai secoli XII-XIII¹⁹, nell'arte monumentale Selgiuchide –in quanto emblema, o blasone, della dinastia dei sovrani, secondo il Burckhart ed il Bombaci, e non senza significati magici–²⁰, ma anche nella monetazione²¹, o negli ornamenti militari egiziani e siriaci²².

gi monumentali ittite di età imperiale: iconografia e funzione», in: *Koinà. Miscellanea di studi archeologici in onore di Piero Orlandini*, a cura di M. Castoldi, Milano 1999, pp. 29-42, in part. 32, fig. 3. Sul santuario rupestre di Yazilikaia (sec. XIII a.C.), vd. J. Macqueen, o. c., p. 142, fig. 61 e tav. 48; K. Bittel, *Gli Ittiti*, trad. it., Milano 1983², p. 208, fig. 239. Vd., infine, i sigilli reali (sec. XVIII a.C.) riportati in J. Macqueen, o. c., pp. 89-90, figg. 39-40 e tav. 20, e K. Bittel, o. c., pp. 93-94, figg. 76 e 78.

¹⁹ Sul simbolismo dell'aquila e del serpente, cf. G. Vespignani, «Il gruppo bronzeo rappresentante la lotta tra l'aquila e il serpente sulla "spina" dell'Ippodromo di Costantinopoli Nuova Roma», in: *Studi in memoria di Patrizia Angiolini Martinelli*, a cura di S. Pasi, Bologna 2005, pp. 301-306. Vd. dalle aquile bicipiti raffigurate nello stile spesso fantastico dei popoli delle steppe eurasiatiche in un periodo che va dal sec. X a.C. al II d.C. (K. Jettmar, *I popoli delle steppe. Nascita e sfondo sociale dello stile animalistico eurasiatico*, trad. it., Milano 1964, p. 230ss., fig. 129 e tav. 211), all'aquila bicipite che stringe un serpente in ciascun artiglio proveniente dal Turkestan (secc. VII-IX), studiata da R. Wittkower, "Eagle and Serpent. A Study in Migration of Symbols», *JWarb* 2 (1938-1939), p. 218, fig. 14 [rist. in trad. it. in: Id., *Allegoria e migrazioni dei simboli*, Torino 1987, p. 22, fig. 14]. In generale, cf. Z. Kádár, "Gli animali negli oggetti ornamentali dei popoli della steppa: Unni, Avari e Magiari», in: *L'uomo di fronte al mondo animale*, Spoleto 1985 [Settimane di studio del CISAM, XXXI], p. 1385; J.-P. Roux, "La religion des peuples de la steppe», in: *Popoli delle steppe: Unni, Avari, Ungari*, Spoleto 1988 [Settimane di studio del CISAM, XXXV], p. 530ss., dove si insiste sul valore totemico del volatile come talismano contro le forze del male.

T. Burckhart, *Art of Islam. Language and Meaning*, english trans., Damascus 1976, p. 113; A. Bombaci-S. J. Shaw, *L'impero Ottomano*, Torino 1981, p. 104, riferendosi al caso dell'aquila bicipite che compare sulla facciata della moschea di Divrigi, per il Bombaci blasone del sovrano Selgiukide Keyqubad I (1220-1237). Vd., ancora, il bassorilievo con aquila bicipite di Amida (M. VAN BERCHEM-J. STRZYGOWSKI, *Amida*, Heidelberg 1910, pp. 93ss. e 365-366, fig. 17), il bassorilievo che orna l'arco del portale dell'entrata della cittadella di Erzerum raffigurante una aquila bicipite che ghermisce un serpente e quelli della facciata della Çifte Madrasa della stessa Erzerum raffiguranti l'aquila bicipite sulla sommità dell'albero della vita, entrambi databili nella metà del secolo XIII (R. H. UNAL, *Les monuments islamiques anciens de la ville d'Erzerum et de sa region*, Paris 1968, fig. 64; C. CAHEN, *Pre-Ottoman Turkey*, London 1968, p. 262ss., figg. 29, 33 e 61), l'aquila bicipite con iscrizione inneggiante al Sultan proveniente da Kubadabad e da Conia (*ibid.*, pp. 264-265, fig. 20) ed, infine, la formella di ceramica di provenienza microasiatica (1200-1250 ca.) raffigurante aquila bicipite conservata al Museum für islamische Kunst di Berlino: *The Glory of Byzantium...*, p. 411. In generale, cf. A. Talbot Rice, o. c., tavv. 10, 52 e 54-55.

Materiale e discussione e bibliografia in Y. Demiriz, «Amida», Enciclopedia dell'Arte Medievale, Roma 1991, vol. I, pp. 510-511, e P. Cuneo, «Erzerum», ibid., Roma 1996, vol. VI, p. 13.
 E. g.: E. Th. R. Bey, «Das Wappenwesen der muhamedanischen Fürsten in Aegypten und Syrien», Viertelj. Schrift für Heraldik, Sphragistik und Genealogie 11 (1883), pp. 418ss.,

2. IL SIMBOLO DELL'AQUILA BICIPITE NELL'IMPERO ROMANO-ORIENTALE (SECOLI XIV-XV)

Una aquila (monocefala o bicefala?) di diversi colori costituisce nell'impero romano-orientale un segno ricorrente nelle vesti portate dai dignitari durante il cerimoniale di corte. Nel trattato *De Caerimoniis* (metà secolo X) si parla di uno σκαραμάγγιον, una delle vesti che sembrano essere usate nelle occasioni più solenni dal *basileus* ma anche dai più alti dignitari²³, ornato da aquile verdi o rosa (... ἤγουν οἱ τοὺς πρασινοροδίνους ἀετοὺς φοροῦντες), a seconda della posizione del dignitario che lo porta²⁴, quindi di una clamide che è possibile mettere in relazione con il simbolo dell'aquila, ma il passo è incerto (τὸν ἀετόν, τὸ χλανίδιον: si tratta di una «clamide dell'aquila» o di due notazioni distinte?)²⁵, e, infine, di *tibialia* e di altre *insigna imperialia* ornate da aquile²⁶.

Più numerose le citazioni che si ricavano da quell'insieme di trattati di etichetta composti tra i secoli XIV e XV che prendono il nome dall'*atriklinis* Codino, personaggio di corte del secolo XIV²⁷. Esiste un particolare tipo di calzari che il *basileus* porta in occasione di processioni e προκύψεις chiamati τζακία, decorati lateralmente e sul dorso del piede da aquile in pietre preziose e perle²⁸: essi indicano una autorità di altezza imperiale: τῶν δ' ἀετῶν

^{428,} taf. III, 9-13 e VII, 48-49, discussi in E. Kantorowicz, *Federico II imperatore*, trad. it., Milano 1976, p. 196.

²³ Cfr. E. Avgoloupi, *Il vestiario imperiale delle Grandi Feste*, Tesi di Laurea in Storia Bizantina, Università di Bologna, Facoltà di Lettere e Filosofia, a.a. 2001/2002, rel. Prof. A. Carile, p. 32ss. con bibliografia.

²⁴ De cer., II, XV, ed. Vogt, II, p. 107, su cui cf. da Ph. Κουκουιες, «Περὶ τὰ βυζαντινὰ φορέματα», in: Id., Βυζαντινῶν βίος καὶ πολιτισμός, Αθήνα 1948, II, 2, pp. 5-50, e Αθήνα 1955, VI, p. 267ss., a M. Th. Detoraki, «La terminologie du vêtement dans le De Geremoniis de Constantin Porphyrogénète», EEBS 50 (1999-2000) 147-224, in part. 197.

De cer, II, XV, ed. Vogt, II, p. 100, su cui cf. G. Fauro, «Le vesti nel *De Caerimoniis Aulae Byzantinae* di Costantino VII Porfirogenito», in: *Arte sacra e arte profana a Bisanzio*, a cura di A. Iacobini e E. Zanini, Roma 1995, p. 517; Id., «Le vesti e il lusso», in: *La civiltà bizantina. Donne, uomini, cultura e società*, dir. da G. Passarelli, Milano 2001, pp. 299-319.

²⁶ De cer., I, Append., in: PG 112, coll. 893 e 896.

E. Piltz, *Le costume officiel des dignitaires byzantines à l'époque Paléologue*, Uppsala 1994 [Acta Universitatis Upsaliensis. Figura Nova Series, 26]. Sulla importanza delle vesti di corte nei secoli XIV e XV come segno distintivo della posizione tenuta da un dignitario all'interno della scala gerarchica, cf. A. Carile, «Ricchezza e gerarchia nel XIV e XV secolo», in: *Ricchi e poveri nella società dell'Oriente grecolatino*, a cura di Ch. A. Maltezou, Venezia 1998 [Biblioteca dell'Istituto Ellenico di Studi Bizantini e Postbizantini di Venezia, 19], p. 37ss.

Pseudo-Kodinos. Le traité des offices, introduction, texte et traduction par J. Verpaux, Paris 1966, p. 171, 1ss.: (...) ἀετοὺς διὰ λίθων καὶ μαργάρων, ἄτινα καὶ φορεῖ ὁ βασιλεὺς εἴς τε τοὺς περιπάτους καὶ τὰς προκύψεις.

τοῖς σχήμασιν αἱ τῶν ποδῶν ἐμβάδες, οἶσπερ ἐπιφημίζουσι πρόσρησιν βασιλείας²9. Il δεσπότης, carica seconda solo alla dignità imperiale, porta calzari viola e bianchi ornati da aquile ricamate di perle lateralmente e sul dorso del piede, come è a due colori la sella del suo cavallo, con aquile ricamate di perle su entrambi i lati e sui quattro angoli³0. Piccole aquile rosse su campo bianco appaiono anche sulla fodera della sella³1. Il σεβαστοκράτωρ porta calzari blu con aquile ricamate a fili d'oro su fondo rosso, poste in maniera simile a quelli del δεσπότης e, allo stesso modo, il rivestimento della sella del suo cavallo è blu con quattro aquile rosse³2, mentre quella spettante al cesare, sempre blu, è senza aquile³3. Il πρωτοϊερακάριος porta alla cintura un guanto sinistro con delle aquile viola³4. Secondo lo Sfrantzes il fatto di portare calzari purpurei ornati di aquile bicipiti dorate avrebbe permesso di riconoscere il corpo dell'«ultimo imperatore» Costantino XI tra le macerie sotto le mura di Costantinopoli ormai in mano dei Turchi³5.

La testimonianza dei trattati di etichetta circa la presenza del simbolo dell'aquila bicipite nel vestiario imperiale trova un riscontro parallelo nelle fonti iconografiche. Dalle miniature dei codici –da quella che ritrae il σεβαστοκράτωρ Costantino Paleologo, fratello del *basileus* Michele VIII Paleologo (1259-1282)³⁶, a quella che ritrae i figli del *basileus* Manuele II Paleologo (1391-1423)³⁷–, alle miniature nei crisobolli, come quella che orna

²⁹ *Ibid.*, p. 320, 9-12.

³⁰ *Ibid.*, pp. 143, 7-144, 5 e p. 144, 8-13.

³¹ *Ibid.*, p. 145, 9-11.

³² *Ibid.*, p. 148, 3-6: Τὰ ὑποδήματα αὐτοῦ ἡεράνεα, ἔχοντα ἀετοὺς συρματείνους εἰς ἀέρα κόκκινον, ἐφ ˙ ὧν εἴρηται τόπων τῶν τοῦ δεσπότου, e 9-12: τὸ τῆς σέλλας ἐπανωσκέπιον ἡεράνεον καὶ αὐτό, μετὰ ἀετῶν κοκκίνων τεσσάρων, cf. Piltz, o. c., p. 14.

³³ Pseudo-Kodinos. Le traité des offices, p. 149, 9-11, cf. E. Piltz, o. c., pp. 14-15.

 $^{^{34}}$ Pseudo-Kodinos. Le traité des offices, p. 162, 28-32: Φέρει δὲ ἐπὶ ζώνης χειρόρτιον ἀριστερόν (...) ἔχον ἀετοὺς ὀξέους, cf. Ε. Ρίιτz, $o.\ c.$, p. 32.

³⁵ Ps. Phrantzes, *Chronicon*, III, 10, 11, 28-30, ed. V. Grecu, Bucuresti 1966, p. 432, su cui cf., da ultimo, D. N. Nicol, *The Immortal Emperor. The Life and Legend of Constantine Palaiologos, Last Emperor of the Romans*, Cambridge 1992, p. 70ss.

³⁶ E. Piltz, o. c., p. 151, fig. 52.

³⁷ Parigi, Musée du Louvre, Dép. des Objects d'Art, MR 416, f. 2^r –si tratta del cod. contenente le *Opere* dello Ps. Dionigi l'Areopagita, datato 1408– su cui cf. K. Wessel, «Manuel II. Palaiologos und seine Familie. Zur Miniatur des Cod. Ivoires A 53 des Louvre», in: *Beiträge zur Kunst des Mittelalters. Festschrift für Hans Wenzel zum 60. Geburtstag*, Berlin 1975, pp. 219-229; *Byzance. L'art byzantin dans les collections publiques françaises. Catalogue de l'Exposition* (Paris, Musée du Louvre, 1992), pp. 463-464, n. 356 [J. Durand]. Raffigurazione che torna nell'avorio della Collezione Dumbarton Oaks: N. OIKONOMIDES, «John VII Palaeologus and the Ivory Pyxis at Dumbarton Oaks», *DOP* 31 (1977), p. 333ss., fig. 2.

l'attestato di fondazione del monastero atonita di Dionysiou (1374) che ritrae la *basilissa* Teodora Cantacuzena, moglie di Alessio III Comneno di Trebisonda (1349-1390), avvolta in un abito purpureo splendidamente decorato da file di aquile bicipiti dorate³⁸, dalle icone, da quella datata 1369 conservata al Museo dell'Ermitage di San Pietroburgo raffigurante il μέγας πριμμικήριος Costantino Acropolitis accanto al Pantocrator³⁹, a quella proveniente da Mistrà datata dal Gerola nella seconda metà del secolo XIV che ritrae un personaggio che lo stesso studioso identifica come Giovanni Cantacuzeno, despota di Morea⁴⁰. Aquile bicipiti dorate compaiono sui σουππέσια purpurei su cui poggiano i piedi i *basileis* in una serie di miniature⁴¹, su oggetti di uso liturgico⁴², su oggetti propri dell'artigianato di lusso, come

³⁸ I. Spatharakis, *The Portrait in Byzantine Illuminated Manuscripts*, Leiden 1976 [Byzantina Neerlandica, 6], pp. 185-187, figs. 136-138; *Θησαυροὶ τοῦ 'Αγίου 'Όρους / Treasures of Mounth Athos*, Θεσσαλονίκη / Thessaloniki 1997, n. 13.19, p. 446 [N. ΟΙΚΟΝΟΜΙΙΕS].

³⁹ E. Piltz, o. c., p. 18, fig. 60 e p. 159.

⁴⁰ G. Gerola, «L'effige del despota Giovanni Cantacuzeno», *Byzantion* 6 (1931) 379-387: l'icona è esposta a S. Samuele a Venezia, dove giunse nel 1540 per il tramite del convento detto dell'Ortocosta in Morea; la veste appare come una «lunga tunica talare rabescata a girali, fra i quali si insinuano, all'altezza del petto, due grandi aquile bicipiti ed altri uccelli; avvolge i lombi una cintura annodata». Anche se porta ricchi calzari, il personaggio si presenta a capo scoperto.

⁴¹ K. Wessel, «Insignien», Reallexikon zur byzantinischen Kunst, hrg. von K. Wessel und M. RESTLE, vol. III, Stuttgart 1978, pp. 450-455. Vd., e.g., Alessio I Comneno (1081-1118) (cod. Vat. Gr., 666, f. 2^v, cf. Sp. Lambros, Λεύκωμα Βυζαντινῶν Αὐτοκρατόρων, Αθήνα 1930, p. 65), Teodoro III Lascaris basileus di Nicea (1254-1258) (Monaco, Staatsbibliothek, cod. Mon. Gr. 442, f. 7, cf. E. Ритz, o. c., p. 140, fig. 40), Andronico II Paleologo (1282-1328) (Atene, Museo Bizantino, ms. n. 1, crisobollo del 1301: Byzantine Art as European Art. 9th Exhibition of the Council of Europe, Athens 1964, p. 349, n. 371; I. Spatharakis, o. c., pp. 184-185; R. H. W. Stichel, «Unbekannte byzantinischen Kaiserbilde», BZ 39 [1996] 74-78, taf. XII), Giovanni VI Cantacuzeno (1347-1354) (ci si riferisce alle due diffuse miniature che ritraggono il Cantacuzeno come basileus mentre presiede il Concilio di Costantinopoli del 1351 e come monaco: Parigi, Bibliothéque Nationale, cod. Par. Gr. 1242 [n. 335], ff. 5° e 123, cf. I. Spatharakis, o. c., fig. 477; Byzance. L'art byzantin dans les collections publiques françaises..., pp. 461-462, nn. 335-336 [M.-O. GERMAIN]), ancora Manuele II Paleologo (1391-1423) (Parigi, Musée du Louvre, Dép. des Objects d'Art, MR 416, f. 2^r, cf. I. Spatharakis, o. c., fig. 493) e supra, nota n. 38. Sarebbe Andronico II Paleologo (1282-1328) anche il synbasileus porfirogenito futuro sposo, ritratto nell'ambiente di corte in due miniature dell'epitalamio della Biblioteca Apostolica Vaticana, cod. Vat. Gr. 1851, ff. 2v e 7v, secondo A. IACOBINI, «L'epitalamio di Andronico II. Una cronaca di nozze della Costantinopoli paleologa», in: Arte sacra e arte profana a Bisanzio..., pp. 361-410, figg. 4 e 5: il motivo delle aquile bicipiti che decorano il σουππέδιον purpureo costituisce per l'A. una prova a favore della questione dibattuta della attribuzione dell'operetta all'età dei Paleologi più che a quella dei Comneni.

Si pensi alla $\pi o\delta \acute{e}\alpha$ intessuta di aquile bicipiti e di altri motivi che ricopre la struttura che supporta l'icona della Theotokos nella raffigurazione della XXIII strofa dell'*Akathistos* (compare il *basileus*) facente parte del ciclo dipinto sulle pareti del monastero di Markov, nei

il medaglione smaltato d'oro a forma di foglia d'acero decorato con aquile bicipiti alternate ai gigli della casa D'Angiò, donato da Tamara, figlia di Niceforo Comneno Ducas, despota dell'Epiro, al marito Filippo di Taranto in occasione delle nozze, avvenute nel 1294, ora conservato presso il Museo Archeologico Nazionale di Cividale del Friuli⁴³ (fig. n. 1), nella numismatica, dove, secondo il Bertelé, rappresentò una innovazione iconografica dei secoli XIII-XV⁴⁴.

L'oro e la porpora sono i colori attraverso i quali si manifesta nel sistema ideologico e simbolico romano-orientale la sacralità del potere imperiale nella sapientemente ritualizzata esposizione di simboli di eccellenza⁴⁵. L'oro è il colore della regalità divina, che ben si combina con il simbolismo uranico assoluto del simbolo dell'aquila⁴⁶. Altrettanto complesso è l'insieme delle valenze simboliche attraverso le quali la porpora appare sin dall'età ellenistica come la «manifestazione della scelta divina che si posa sull'uomo destinato a gestire il potere divino dell'impero»: l'analisi condotta dal Carile mette in evidenza come l'uso cerimoniale della porpora –e dell'oro–, nella sua simbologia cristomimetica, pervada, durante tutto il cerimoniale di corte, il gioco dei simboli e dei segni, stabilendo una "gerarchia" di colori e di pietre preziose in cui il riflesso giunge, attraverso imitazioni più o meno coscienti, sino ai nostri giorni⁴⁷.

104

pressi di Skopje (1380 ca.): N. Patterson Ševčenko, «Icons in the Liturgy», *DOP* 45 (1991), p. 48ss., fig. 9; T. Velmans-V. Korač-M. Šuput, *Bisanzio. Lo splendore dell'arte monumentale*, Milano 1999, p. 270, fig. 239.

⁴³ Cf. D. M. NICOL, *The Despotate of Epiros, 1267-1479. A Contribution to the History of Greece in the Middle Ages*, Cambridge 1984, pp. 46-47.

⁴⁴ T. Bertelé, *L'imperatore alato nella numismatica bizantina*, Roma 1951, p. 81ss.; Id., «Lineamenti principali della numismatica bizantina», *Rivista Italiana di Numismatica* (1964), p. 46ss.; Id., *Numismatique byzantine. Suivie de deux études inédites sur les monnais des Paléologues*, édition française mise a jour et augmentée de planches par C. Morisson, Wetteren 1978, p. 28, pl. VIII, n. 118 (sec. XIV, anonima) e XI, n. 172 (sec. XIV, anonima).

⁴⁵ A. Carile, «La prossemica del potere: spazi e distanze nei cerimoniali di corte», in: *Uomo e spazio nell'alto Medioevo*, Spoleto 2003 [Settimane di studio del CISAM, L], pp. 589-653.

⁴⁶ Cf. da S. Averincev, «L'or dans le système des symboles de la culture proto-byzantine», *Studi Medievali* 20 (1979), pp. 54ss., 60ss. e 66, a L. James, *God and Gold in Late Antiquity*, Cambridge 1998.

⁴⁷ A. Carile, "Produzione e usi della porpora nell'impero bizantino", in: *La porpora. Realtà e immaginario di un colore simbolico*, Atti del Convegno di studio (Venezia, 24-25 ottobre 1996), Venezia 1998, pp. 243-272, in part. 255 e 268 [rist. in: ID., *Immagine e realtà nel mondo bizantino*, Bologna 2000, pp. 93-115]; ID., "Gerarchia e caste", in: *Morfologie sociali e culturali in Europa tra Tarda Antichità e Medioevo*, Spoleto 1998 [Settimane di studio del CISAM, XLV], pp. 123-172 [rist. in: ID., *Immagine e realtà...*, pp. 193-230].

La letteratura, oltre alle esaurienti campionature di passi curate dall'Heisenberg e dal Fourlas⁴⁸, offre l'esempio di un testo, databile nel secolo XIV e segnalato alla attenzione degli studiosi come tema di ideologia politica romano-orientale dal Carile, che propone il conflitto tra ceti sociali sotto forma di satira sfruttando metafore di carattere vegetale e animale: il $\Pi ov \lambda o\lambda \acute{o}\gamma o\varsigma$ tratta del conflitto tra i potenti, in cui gerarchia e funzioni sono rappresentate sotto forma di una lotta tra uccelli variopinti, cui pone fine l'intervento della autorità del basileus «aquila grande» (ὁ βασιλεὺς... σταυραετὸς ὁ μέγας)⁴⁹.

Sempre che sia corretto parlare di un emblema proprio della casata dei Paleologi, di simbolo del *basileus* indistintamente, come vuole il Babuin⁵⁰, o, piuttosto, di simbolo della $\beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\iota\alpha$ dei Romani⁵¹, ed al di là della complessità del dibattito attorno a quale sia da considerare tale,

⁴⁸ A. Heisenberg, *Der zweiköpfige Adler der byzantinischen Kaiser*, in: Aus der Geschichte und Literatur der Palaiologenzeit, München 1920, pp. 13-29; A. FOURLAS, *Adler und Doppeladler. Materialen zum "Adler in Byzanz" mit einem bibliographischen Anhang zur Adlerforschung*, in: Philoxenia Prof. Dr. Bernhard Kötting gewidmet von seinem griechischen Schülern, hsg. von A. Kallis, Münster 1980, pp. 97-120, da integrare con: Id., *Adler und Doppeladler. Kunstgeschichte Zeugnisse zum palaiologischen Doppeladler*, in: ΘΙΑΣΟΣ ΤΩΝ ΜΟΙΣΩΝ. Studien zu Antike und Christentum. Festschrift für Josef Fink zum 70. Geburtstag, hrg. von D. Ahrens, Wien 1984, pp. 179-190.

⁴⁸ ΄Ο Πουλολόγος, Kritische Textausgabe mit Übersetzung sowie sprachlichen und sachlichen Erläuterungen von S. Krawczynski, Berlin 1960 [Berliner Byzantinischen Arbeiten, 22], p. 65; ΄Ο Πουλολόγος, Κριτική ἔκδοση μὲ εἰσαγωγή, σχόλια καὶ λεξιλόγιο ὑπὸ Ι. Τsabari, Αθήνα 1987 [Βυζαντινή καὶ Νεοελληνική Βιβλιοθήκη, 5], p. 31. A. Carile, «Ricchezza e gerarchia nel XIV e XV secolo...», pp. 37-51, in part. 39; ID., «Ricchezza e povertà negli "Specula principum" bizantini dal VI al X secolo», in: Specula principum, a cura di A. De Benedictis, Frankfurt am Main 1999, pp. 1-20, in part. 17; ID., Immagine e realtà nel mondo bizantino..., pp. 247-266, in part. 262-263.

⁵⁰ A. Babuin, "Standards and Insigna of Byzantium", *Byzantion* 71 (2001), p. 36ss., in part. 41-42.

⁵¹ Una questione a lungo dibattuta: cf., da M. MacLagan, «Le blason de Byzance», in: Actes du X. Congres Intern. d'études byzantines (Istanbul, 15-21 septembre 1955), Istanbul 1957, pp. 230-231, a G. Stricevič, «The Double-Headed Eagle: an Imperial Emblem?», in: 5th Annual Byzantine Conference. Abstracts and Papers, Dumbarton Oaks 1979, pp. 39-40, sino a A. Savvides, «Notes on "Byzantine Heraldry"», Δίπτυχα Έταιρείας Βυζαντινῶν καὶ Μεταβυ-ζαντινῶν Μελετῶν 6 (1994-1995) [Μνήμη Βruno Lavagnini] 71-77. E. g., secondo D. M. Nicol, The End of the Byzantine Empire, London 1979, p. 31, l'adozione ufficiale del simbolo da parte dei Paleologi sarebbe da riferirsi al clima della guerra civile tra Andronico III (1328-1341) ed il nonno Andronico II (1282-1328), magari proprio in seguito alla incoronazione a co-imperatore del primo, avvenuta nel 1325, «... symbolizing (...) a sordid division of imperial authority between two disputatious emperors of the same family».

tra l'aquila bicipite d'oro in campo purpureo⁵² e lo scudo inquartato accantonato da quattro B, stanti per Bασιλεύς Bασιλεών Bασιλεύων Bασιλεύονσι⁵³, entrambi già ampiamente testimoniati nella seconda metà del secolo XIV –il viaggiatore castigliano Pero Tafur (sec. XV), volendo offrire una descrizione di entrambi, fece confusione non sapendo quale definire emblema dei Paleologi e quale simbolo dell'impero romano-orientale– 54 , resta il fatto che si hanno testimonianze anche della esistenza di un monogramma formato dalle lettere π, α e λ, cui talvolta si aggiunge una γ, intrecciate in maniera tale da ottenere la forma di una aquila bicipite 55 , ottenuto secondo un procedimento, quello di trasformare una lettera in un simbolo quasi a ricavarne tutta la carica semantica e magica, che ha un esempio nella trasformazione dantesca della M in una aquila monocefala 56 : compare già, ad es., sul verso di un *assarion* di rame di Andronico II Paleologo e di suo figlio Michele IX (1295-1320) 57 , quindi in due tornesi di rame di Andronico IV Paleologo (1376-1379) e di Manue-

⁵² Su cui vd., oltre a quelli più recenti cit. nelle note precedenti e successive, una tradizione di studi che deve molto ai contributi di Sp. Lambros, « Ο δικέφαλος ἀετὸς τοῦ Βυζαντίου», ΝΕ 6 (1909) 431-473; 7 (1910) 338-341; 8 (1911) 235; 9 (1912) 472-473; 12 (1915) 241-244 e 375-378; I. N. Svoronos, Ο δικέφαλος ἀετὸς τοῦ Βυζαντίου, Αθήνα 1907; N. A. Bées, «Zum Thema des zweiköpfigen Adlers bei den Byzantinern», Repertorium für Kunstgeschichte 35 (1912) 321-330; I. N. Svoronos, Πῶς ἐγεννήθη καὶ τί σημαίνει ὁ δικέφαλος ἀετὸς τοῦ Βυζαντίου, Αθήνα 1914; Ε. Kornemann, «Zur Geschichte des Doppeladlers», BZ 40 (1940) 446-448; in Italia: G. Gerola, «L'aquila bizantina...», pp. 7-36; G. Iacopi, «L'aquila bicefala dei Paleologi nella tradizione artistica e poetica neoellenica», SBN 8 (1953) [Atti dell'VIII Congresso di studi bizantini, Palermo 3-10 aprile 1951] 151-161.

⁵³ C. Sathas, «Sur le quattre B. Lettre à M. Schlumberger», RA 18 (1877) 92-101.

J. Ochoa Anadón, «Pero Tafur, un hidalgo castellano emparentado con el emperador bizantino. Problemas de heráldica», *Erytheia* 6, 2 (1985) 283-293, in part. 291-292; A. Bravo García, «La imagen de Bizancio en los viajeros medievales españoles. Notas para un nuevo comentario a sus relatos», in: *Bizancio y la Península Ibérica. De la antigüedad tardía a la edad moderna*, ed. por P. Bádenas de la Peña-I. Pérez Martín, Madrid 2004 [Nueva Roma, 24], pp. 381-436, in part. p. 428ss.

⁵⁵ V. Laurent, «Monogrammes byzantines pour un hommage», *EEBS* 39-40 (1972-1973) (*ΛΕΙΜΩΝ. Προσφορά εἰς τὸν καθηγητὴν Ν. Β. Τωμαδάκην*), pp. 325-341, in part. p. 333ss.

⁵⁶ Pd., XIX, 100-101, 108 e 115; XX, 4-6; XXX, 145: M per Maiestas? Cf. la discussione in A. LIPINSKY, «Le aquile gemmigere di Federico II ed altre aquile sveve», in: Scritti di storia dell'arte in onore di Mario Salmi, Roma 1961, I, pp. 343-344; Enciclopedia Dantesca, Roma 1970, I, p. 339. Sulla ideologia "imperiale" dantesca e Bisanzio, cf. A. CARILE, «Dante e Bisanzio», Studi Medievali, III S., 40 (1999) 335-358.

⁵⁷ Cf. la scheda in *Byzantium. Faith and Power (1261-1557)*, ed. by H. C. Evans, New Haven (CT)-London 2004, p. 39, n. 12H.

le II Paleologo (1391-1425)⁵⁸, in una serie di sei rilegature di fattura particolarmente raffinata, databili nei secoli XIV-XV, confezionate probabilmente per la biblioteca imperiale⁵⁹, tra le quali spicca quella di seta blu ricamata in oro del cod. *Cript. Z8.1.* (= Gr. 161) conservato nella Biblioteca della Badia Greca di Grottaferrata, probabilmente un dono di Giovanni VIII Paleologo al Bessarione in occasione del concilio di Firenze del 1439, il quale, a sua volta, donò il codice alla Badia⁶⁰, o nella miniatura del cod. *Sinaiticus* 2123 (al f. 33), forse opera di un copista del secolo XVI⁶¹. Un intreccio di aquila bicipite con la sola lettera π è testimoniata in una serie di esempi, dalle vesti del cerimoniale imperiale ad alcuni pannelli marmorei schedati dal Chatzakoglu⁶².

3. AQUILE DA ORIENTE A OCCIDENTE (SECOLI XIV-XV)

Riguardo ai complessi intrecci genealogici che legano i Paleologi «di Bisanzio» ai rami «italiani» dei Paleologi di Monferrato e dei Savoia di

⁵⁸ Per il primo: *ibid.*, pp. 40-41, n. 12M; per entrambi: C. Morisson, "The Emperor, the Saint and the City. Coinage and Money in Thessalonike from the Thirteenth to the Fifteenth Century", *DOP* 57 (2003) 173-203, rispettivamente nn. 62 e 63.

⁵⁹ Cf. da B. VAN REGEMORTER, «La reliure des manuscrits grecs», Scriptorium 8 (1954) 3-23, in part. 22, pl. XIIIb, e Id., «La reliure bizantine», Revue Belge d'Archéologie et d'Histoire de l'Art 36 (1969) 99-142, nn. 13 e 18, pl. XIII, XVIII e XIX, a J. Irigoin, «Un groupe de relieurs byzantines au monogramme des Paléologues», Revue Française d'Histoire du Livre 84 (1982) 273-285, figg. 1 e 2. Tra le sei rilegature spiccano quella del cod. Parisinus Gr. 2461, conservato alla Biblioteca Nazionale di Parigi (cf. Ph. Hoffmann, «Reliure constantinopolitaine au monogramme des Paléologues», in: Byzance. L'art byzantin..., n. 361, pp. 469-470).

⁶⁰ Cf. la scheda in: *Venezia e Bisanzio. Catalogo della Mostra*, Venezia 1974, n. 120 [I. Furlan]; *Bessarione e l'Umanesimo*, a cura di G. Fiaccadori, Napoli 1994, n. 5, pp. 385-386 [A.C.], fig. n. 5. Un esemplare assai simile si conserva nella Biblioteca del monastero di S. Giovanni Teologo di Patmos, datato nel 1335 da J. Ebersolt, *Les arts somptuaires de Byzance*, Paris 1923, p. 114.

G. Galavaris, "East and West in an illustrated Manuscript of Sinai", in: *ΕΥΦΡΟΣΥΝΟΝ.* Αφιέρωμα στον Μανόλη Χατζηδάκη, Αθήνα 1991, vol. I, pp. 180-192; A. Babuin, "Standards and Insigna...", p. 38, fig. n. 86.

G. Cf. E. Piltz, o. c., p. 105, fig. 1; Ch. Chatzakoglou, «Die Palaiologen und das früheste Aufstreten des byzantinischen Doppeladlers», BS 57 (1996) 60-68, in part. 67, abb. XIII. Vd. anche il monogramma $\pi \alpha \lambda$, leggermente stilizzato in forma di aquila in una serie di scodelle di ceramica edite a cura di V. François, «"Elaborate incised Ware": une preuve du rayonnament de la culture byzantine à l'époque paléologue», BS 61 (2003) 151-168, fig. 3, nn. 6ss., e fig. 4, nn. 2ss.

Acaia⁶³, dei genovesi Gattilusio di Mitilene e di Lesbo⁶⁴, dei veneziani Giustinian del ramo delle Zattere⁶⁵, o dei Malatesta⁶⁶, mentre, sul piano della memoria storica, va letta l'aspirazione ad assimilare e fare propri modelli della autocrazia romea, a giudicare dall'insistere nella cronachistica famigliare sulle *mirabilia* orientali e sui temi ormai ripercorsi in forma romanzata delle imprese compiute *outremer* e delle relazioni intrecciate con i *basileis* "greci" sul piano improvvisato di una assoluta familiarità⁶⁷ –ma è la stessa "affinità elettiva" verso le famiglie regnanti romee, dai Comneni ai Paleologi, fatta anche di genealogie più o meno immaginarie, che si riscontra nell'immaginario politico-ideologico aragonese e castigliano contemporaneo—⁶⁸, la concessione imperiale a "caricare" sulle proprie insegne l'aquila bicipite dell'impero dei Romani, va letta nel quadro della volontà delle famiglie occidentali di origine feudale, riconoscibile ancora nella prima metà del

⁶³ W. Haberstumpf, o. c., pp. 97ss. e 191ss., con gli alberi genealogici (233ss.). Vd. l'insegna di Margherita Paleologhina, erede del marchesato di Monferrato, caricato sia dell'aquila bicipite dorata sia della croce tetragammata, entrambe inserite in un unico scudo: P. Guelfi Camajani, Dizionario araldico, Milano 1940, p. 177; [G. A.], *Lo stemma dei Paleologo imperatori romani d'Oriente, marchesi di Monferrato», Archivium Heraldicum 84, 4 (1972) 50-53; L. Borgia, «L'aquila bicefala nell'impero...», fig. 26.

Gf. da J. Luttrell, "John V's Daughter: a Palaiologan Puzzle", DOP 40 (1986) 103-112, al documentatissimo T. Ganchou, "Valentina Doria, épouse de Francesco II Gattilusio seigneur de l'île de Mytilène (1384-1403) et sa parenté. Le "Lesbian puzzle" résolu", Nuova Rivista Storica 88 (2004) 619-686, in part. 675ss. Vd. le iscrizioni dei Gattilusio databili nella prima metà del secolo XV in cui compare l'aquila bicipite imperiale: F. W. Hasluck, "Monuments of the Gattilusi", Annual of the British School of Athens 15 (1908-1909), pp. 258, fig. 9 (iscrizione di Dorino Gattilusio a Focea) e 263-264, fig. 13 (pannello marmoreo di Mitilene in cui compaino l'aquila bicipite, lo scudo dei Gattilusio e quello con le quattro B); J. Luttrell, "John V's Daughter...", p. 109ss. Sulle emissioni monetarie dovute ai Gattilusio di Lesbo in cui compare l'aquila bicipite, cf. G. Schlumberger, Numismatique de l'Orient latin, Paris 1878, p. 441ss., pl. XVI, nn. 1-5 e 30-36; XVII, nn. 1-5; G. Lunardi, Le monete delle colonie genovesi, Genova 1980, pp. 247, 257-258 e 264-265; J. Luttrell, "John V's Daughter...", p. 110ss. In generale, S. Origone, "Marriage Connections between Byzantium and the West in the Age of the Palaiologoi", Mediterranean Historical Review 10 (1995) 226-241.

⁶⁵ Vd. lo stemma in L. Borgia, «L'aquila bicefala nell'impero...», p. 480, fig. 30.

⁶⁶ S. Ronchey, «Malatesta / Paleologhi. Un'alleanza dinastica per rifondare Bisanzio nel XV secolo», *BZ* 93 (2000) 521-567.

Vd., *e. g.*, nella cronachistica monferrina quattrocentesca le memorie dell'«Emmanuel imperatore», delle reliquie bizantine di Lucedio, della leggenda di Giordana di Monferrato e di altre *mirabilia*, a testimonianza di un recupero propagandistico compiuto da parte di chi «orgogliosamente inquartata l'aquila imperiale di Costantinopoli» alla ricerca di prestigio politico e di immagine: W. HABERSTUMPF, *o. c.*, pp. 142-152.

⁶⁸ Vd. E. Marcos Hierro, «Bizancio en el imaginario político de la Corona de Aragón», in: *Bizancio y la península Ibérica...*, p. 311ss.

secolo XIV, sul piano della politica dinastica, di imparentarsi con la dinastia regnante a Costantinopoli –un «mimetizzarsi» tra l'aristocrazia bizantina (A. Carile)–69, come il suggello di tale operazione, sul piano simbolico, anche se, magari, si tratta di un riconoscimento aulico, privo di contenuti concreti, ma fonte di sicuro prestigio, da utilizzare in qualche disputa diplomatica o nelle precedenze di corte tra sovrani⁷⁰.

Piuttosto che spia della volontà da parte dei Paleologi di «uniformarsi ad un uso araldico tipicamente occidentale, 71, si dispone di una rivelatrice cartina di tornasole della volontà da parte delle casate occidentali di assimilare, nel segno della continuità coi modelli della autocrazia romea, fissandola stabilmente nella propria memoria storica, una parte della eredità materiale e spirituale della Romània (gli «aspirants to Romania», nella espressione del Cutler)⁷², quasi della aspirazione di rendersi partecipi, forse più che di impossessarsi, dell'idea di universalità dell'uomo romeo rappresentata dalla βασιλεία dei Romani, concetto metastorico di un governo universale di origine divina in quanto predisposto dal Demiurgo per la salvezza del genere umano a similitudine del Creato, anche quando i confini della Romània, dal punto di vista puramente geografico, erano ormai trascurabili, essendo ridotti ad un lembo di terra attorno a Costantinopoli (l'impero «che non c'è» del Durić)⁷³, ma che risaltano ancora nello spirito dell'*homo* europaeus come i confini «inviolabili del sogno» di una «frontiera interiore, religiosa e culturale», un sogno di palingenesi e di riscatto sociale, politico e religioso⁷⁴.

⁶⁹ A. Carile, *Per una storia dell'impero Latino di Costantinopoli...*, p. 184, riferendosi proprio alla politica matrimoniale di Bonifacio marchese di Monferrato, i cui fratelli Raniero e Corrado avevano sposato rispettivamente la porfirogenita Maria, figlia di Manuele Comneno e Teodora Angelina, sorella di Isacco II e di Alessio III Angelo.

⁷⁰ W. Haberstumpf, «Regesto dei Savoia per l'Oriente», *Bollettino Storico-Bibliografico Subalpino* 95 (1997), p. 199.

L. Borgia, «L'aquila bicefala nell'impero...», p. 465.

⁷² A. Cutler, «Two Aspirants to Romania: Venetian and Serbian Ambitions in the Light of their Coinage», *BS* 26 (1965) 295-307.

⁷³ I. Durić, *Il crepuscolo di Bisanzio (1392-1448)*, trad. it., Roma 1995, p. 3ss.

⁷⁴ A. Carile, *Materiali di storia bizantina*, Bologna 1994, pp. 185-186; Id., *Bisanzio e l'Europa*, Alma Mater Studiorum-Università di Bologna, Lezione per l'inaugurazione dell'anno accademico 2004-2005 (6 novembre 2004), Bologna 2005, ma anche D. A. Zakythinos, *Μεταβυζαντινὰ καὶ Νέα Ἑλληνικά*, Αθήνα 1978, p. 464ss. Sul concetto di *Romània*, cf. A. Carile, «La Romània tra territorialità e ideologia», in: *Popoli e spazio romano tra diritto e profezia*, Atti del III Seminario Intern. di Studi Storici "Da Roma alla Terza Roma" (Roma, 21 aprile 1983), Napoli 1986, pp. 409-418 [rist. in: Id., *Immagine e realtà nel mondo bizantino...*, pp. 33-46]. Sulla ideologia politica romano-orientale, oltre ai contributi cit. *supra*, e A. Carile, «Potere e simbologia

Il δεσπότης di Morea Teodoro II Paleologo (1407-1443), figlio di Manuele II (1391-1425) e fratello dell'ultimo imperatore Costantino XI (1448-1453), nel 1419 concesse al toscano Mastino de' Cattanei, procuratore di Cleofe Malatesta, promessa sposa del δεσπότης, a Mistrà, oltre al titolo di *comes* ed a privilegi commerciali, il permesso di trasferire sulle sue armi l'aquila bicipite imperiale d'oro coronata in campo rosso, operazione che, si sottolinea nel testo dell'argirobollo, non era stata mai effettuata prima⁷⁵. Ma prima, nella seconda metà del secolo XIII, stando ad un passo della Cronaca della famiglia senese dei Pannocchieschi redatta da Umberto Benvoglienti, un membro della famiglia, Bindino di Ranieri di Emanuello, per il fatto di essersi recato a Costantinopoli in visita a Michele VIII Paleologo (1258-1282), venne soprannominato Bindino *di Romània* ed i suoi discendenti poterono fregiarsi di un blasone "caricato" di una aquila bicipite dorata, anche se, sospetta il Borgia, per libera scelta, cioè per motivi commemorativi più che grazie ad una concessione imperiale⁷⁶.

Ancora: il *basileus* Giovanni VIII Paleologo (1423-1448), trovandosi a Firenze in occasione del Concilio del 1439⁷⁷, concesse a due esponenti della

del potere nella Nuova Roma», in: *Comunicare e significare nell'alto Medioevo*, Spoleto 2005 [Settimane di studio del CISAM, LII], pp. 395-439, vd. la esauriente bibliografia in: A. CARILE, "Political Thought in Byzantium as Seen by 20th Century Historians», in: *Schools of Oriental Studies and the Development of Modern Historiography*, Proceedings of the Fourth Annual Symposium of Assyrian and Babylonian Intellectual Heritage Project (Ravenna, October 13-17, 2001), ed. by A. Panaino and A. Piras, Milano 2004 [MELAMMU Symposia, 4], pp. 53-85.

⁷⁵ Spetiali dono gratiae insigna nostra aquile auree bicipitis coronate in campo rubeo que licet nulli unquam alteri concesserimus, nel testo latino, cui segue la sottoscrizione in greco, pubblicato da V. Laurent, «Un argyrobulle inédit du despote de Morée Théodore Paléologue en faveur de Mastino de' Cattanei, gentilhomme toscan», REB 21 (1963) 208-220, in part. 218-219, rr. 6-7. Vd. per altro le aquile bicipiti sui sigilli dei fratelli di Teodoro Paleologo, Demetrio ed Andrea, ed. a cura di Sp. Lambros, «Σφραγίδες τῶν τελευταίων Παλαιολόγων καὶ τῶν περὶ αὐτούς», NE 1 (1904) 416-432, rispettivamente p. 422, fig. 4, e p. 426, fig. 5.

⁷⁶ Siena, Biblioteca Comunale degli Intronati, Miscellanea manoscritti, C.IV, 21, f. 358, su cui cf. L. Borgia, «L'aquila bicefala nell'impero...», p. 479, fig. 29.

TI basileus ed il suo seguito erano approdati nel febbraio del 1438 a Venezia su una imbarcazione messa a disposizione dal doge Francesco Foscari, sulla cui poppa sventolava un vessillo purpureo su cui campeggiavano il leone marciano e l'aquila bicipite, entrambi dorati: Ps. Phrantzes, Memorii 1401-1477, II, 14, 30-31, ed. V. Grecu, Bucuresti 1966, p. 324, notizia riportata anche nelle memorie di Silvestro Siropulo (V. Laurent, Les Mémoires du Grand Ecclésiarque de l'Eglise de Constantinople Silvestre Syropoulos sur le Concile de Florence, 1438-1439, Paris 1971, pp. 222-223) e da fonti veneziane: Marin Sanudo, Vitae Ducum Venetorum, ed. G. Monticolo, Città di Castello 1902 [RIS. XXII, 2], p. 1051. Sulle raffigurazioni della scena, a cominciare da quella riportata sul portone di S. Pietro in Vaticano, cf. Sp. Lambros, NE 4 (1907), p. 526, tav. VI.

nobiltà fiorentina –un Giacomo Giovanni di Paolo de Morelli⁷⁸ ed un Pancrazio Michele Fedini⁷⁹–, nel nominarli conti palatini con la facoltà di eleggere notai, il diritto di legittimare figli illegittimi ed il privilegio di "caricare" sul proprio blasone l'aquila bicipite imperiale, dove le due teste, per Luca Chiari, erudito fiorentino nella prima metà del Seicento, rappresentano «il Temporale e lo Spirituale»⁸⁰.

Più sfumato, ma interessante e significativo, appare il caso del Paolo Paleologo che, in due pergamene conservate presso il Museo Diocesano di Ancona e datate 1380, marzo 4 e aprile 1781, si firma come Παῦλος ἐλέω

⁷⁸ Esiste anche una copia in latino (Firenze, Archivio di Stato, ms. n. 475, pp. 609-610) del Diploma, redatto originariamente in greco: Parigi, Bibliothéque Nationale, *Suppl. Gr.* 821, ed. in F. Miklosich-J. Müller, *Acta et Diplomata Graeca Medii Aevi sacra et profana*, vol. III, Vindobonae 1865, pp. 195-199 (= J. Müller, *Documenti sulle relazioni delle città toscane coll'Oriente cristiano e coi Turchi*, Firenze 1879, Append. docum., n. 122, pp. 174-176); Sp. Lambros, «Πρόσταγμα Ἰωάννου Παλαιολόγου ὑπὲρ τοῦ Φλωρεντίνου Ἰακώβου de Morellis», *NE* 4 (1907) 188-194; Id., *Παλαιολόγεια καὶ Πελοποννησιακά*, Αθήνα 1928, vol. III, pp. 334-335.

⁷⁹ Modena, Biblioteca Estense, cod. Campori 1075, f. 164, ed. Sp. Lambros, «Ἰωάννου Παλαιολόγου πρόσταγμα ὑπὲρ τοῦ Φλωρεντίνου Παγκρατίου Μιχαὴλ Φεδίνη», NE 4 (1907) 296-302.

⁸⁰ Insegne e simboli. Araldica pubblica e privata medievale e moderna, a cura di G. C. Bascapé e M. Del Piazzo, con la collaborazione di L. Borgia, Roma 1983, p. 311; L. Borgia, «Concessioni araldiche durante il Concilio di Firenze», Archivio Storico Italiano 148 (1990), p. 290ss.; Id., «L'aquila bicefala nell'impero...», p. 462ss. Così in seguito nei trattati di iconologia legati ai simboli, come nel trattato di Vincenzo Cartari (1531 ca.-1587 ca.), Le imagini de i dei de gli antichi, ed. a cura di G. Auzzas-F. Martinago-M. Pastore Stocchi-P. Rigo, Vicenza 1996, p. 357.

⁸¹ Il Saracini, per primo (G. Saracini, Notizie historiche della città d'Ancona, Roma 1675, pp. 233-235), propose la trascrizione di una delle due pergamene, allora conservate nell'Archivio, oggi al Museo diocesano, di cui si aveva notizia in alcune storie di Ancona rimaste manoscritte, o pubblicate successivamente (vd. soprattutto quelli di L. Bernabei, Croniche anconetane, sec. XV, pubblicato in Ancona descritta nella storia e nei documenti, a cura di A. CIAVARINI ET AL., Ancona 1870, e di L. FERRETTI, Dell'istoria di Ancona dalle origini al 1532, copiato dal Picchi Tancredi nel 1667, conservato presso la Biblioteca Comunale di Ancona, cui fa spesso riferimento il Saracini), e che oggi si leggono nella definitiva edizione del Loenertz, dopo quelle più approssimative del Makušev e del Natalucci: V. Makušev, Monumenta Historica Slavorum Meridionalium, Warsaw 1874, vol. I, pp. 159-160 (copia parziale dal ms. del Ferretti cit. supra, non conoscendo le Notizie historiche del Saracini); M. NATALUCCI, Il Tesoro e l'Archivio della Cattedrale di Ancona, Ancona 1938, pergamene capitolari, n. 32, p. 83; R.-J. LOENERTZ O.P., «Cardinale Morosini et Paul Paléologue Tagaris, patriarches, et Antoine Ballester, vicarie du papa, dans le patriarcat de Constantinople, 1332-34 et 1380-87», REB 24 (1966) [Mélanges Venance Grumel, I] 224-256 [rist. in: R.-J. LOENERTZ O.P., Bizantina et Franco-Graeca, I: articles parus de 1935 à 1966, réédités avec la collaboration de P. Schreiner, Roma 1970 [Storia e letteratura. Raccolta di Studi e Testi, 118], nn. 5, pp. 594-598 (1380, marzo 4) e 6, pp. 598-601 (1380, aprile 17); regesti: ibid., p. 589, nn. 32 (1380, marzo 4) e 33 (1380, aprile 17). Riproduzioni, con schede a cura di L. Zan-NINI, in: Il Tesoro di San Ciriaco, Ancona 1991, e in: Il Museo Diocesano di Ancona, Ancona 1993,

Θεοῦ πατριάρχης Κωνσταντινουπώλαιος ὁ Παλεολόγος, due volte, una prima in inchiostro nero ed una seconda in inchiostro blu, prima di un Αλέξηος δεσπότης ὁ Παλεολόγος, che firma in inchiostro rosso, e pone a fianco della firma il monogramma "personalizzato" dei Paleologi, formato, per una metà, dalle lettere π , α e λ intrecciate in modo tale da rendere la forma di una aquila bicipite stilizzata (fig. n. 2), benché il personaggio fosse figlio di primo letto di Manuele Tagaris, appartente ad una famiglia proveniente da Filadelfia, in Asia Minore, dalle origini piuttosto oscure, cosa che non impedì ai suoi membri, distinguendosi, sembra, soprattutto per meriti militari, di scalare i vertici della gerarchia e di imparentarsi con i Monomachi, i Laskaris, i Tarcanioti e i Paleologi⁸², e di una Ducena Monomachina, e nei documenti che lo riguardano compaia sempre come Paolo Tagaris⁸³.

n. 2, p. 14, oltre che in *Ancona e Bisanzio*, a cura di M. Polverari, Ancona 1992, pp. 21-22 e nota n. 27, e n. 35, pp. 83-85, fig. 35.2.

⁸² Già cit. nella *Cronaca* di Giovanni Cantacuzeno (Ioan. Cantacuzeni *Historiae*, I, 18, ed. L. Schopen, Bonn 1828, I, p. 91, 1-5), di lui si hanno notizie fino al 1342, senatore e *megas stratopedarches*: Τάγαρις, Μανουήλ, *PLP*, vol. XI, n. 27400, p. 165, sposerà in seconde nozze Teodora Paleologhina Asenina, figlia dello zar di Bulgaria Giovanni III Asan e di Irene Paleologhina, sorella del *basileus* Andronico II Paleologo. Esiste anche un terzo Tagaris, di cui si hanno notizie dal 1346 al 1355, probabilmente il secondo figlio di Manuele e quindi fratello di Paolo: Τάγαρις, Γεώργιος, *ibid.*, n. 27399, pp. 165-166. Cf. E. Trapp, «Tagaris», *ODB*, ed. by A. P. Kazhdan et Al., New York-Oxford 1991, vol. III, p. 2006; A. M. Talbot, «Tagaris, Paul Palaiologos», *ibid.*

⁸³ Inserito dal Du Cange tra le file «de caeteris Palaeologis, quorum stirpis incerta» proprio sulla scorta della unica testimonianza offerta dalle carte anconetane, nominate senza alcun riferimento (C. du Fresne, seigneur du Cange, Historia Byzantina duplici commentario illustrata. Pars Prior, Familias ac stemmata imperatorum Constantinopolitanorum... complectitur, Lutetiae Parisiorum 1680, p. 254: «Paolus Palaeologus, Patriarcha Constantinopolitanus, in charta, ni fallor, jure suspecta in historia Anconensi»), inserito per lo stesso motivo, in nota, nella genealogia dei Paleologi compilata dal Papadopulos (A. Th. PAPADOPULOS, Versuch einer Genealogie der Palaiologen, 1259-1453, München 1938, p. 75, n. 117), compare citato, in verità, in una serie cospicua di documenti, tanto da finire per attirare l'attenzione di studiosi quali P. Wirth, «Ein bisher unbekannter lateinischer Patriarch von Konstantinopel», BZ 54 (1961) 88-90; B. Krekić, «Deux notes concernants le patriarcat de Constantinople au XIVe siècle», REB 20 (1962) 202-209; P. WIRTH, «Nochmals: Ein bisher unbekannter lateinischer Patriarch von Konstantinopel», OstkSt 20 (1963) 176-179; R.-J. LOENERTZ, «Cardinale Morosini et Paul Paléologue Tagaris patriarches...»; J. GILL S. J., «Paul Palaeologus, Patriarch of Jerusalem and Constantinople», OCP 34 (1968) 129-132; D. M. Nicol, "The Confession of a Bogus Patriarch: Paul Tagaris Palaiologus, Orthodox Patriarch of Jerusalem and Catholic Patriarch of Constantinople in the Fourteenth Century, JEH 21 (1970) 289-299; ID., «Philadelphia and the Tagaris Family», Neohellenikà 1 (1970) 9-17 [rist. in: ID., Studies in Late Byzantine History and Prosopography, London, Variorum Reprints, 1986, n. XII]; A. ΤΑΙΒΟΤ, art. cit., p. 2006; «Τάγαρις, Παῦλος Παλαιολόγος», PLP, vol. XI, n. 27401, p. 166.

In questa particolare occasione, sappiamo dalle due carte anconetane che passò, accompagnato da Alessio Paleologo «natus serenissimi principis et domini imperatoris Constantinopolitani», due volte per Ancona dove, dichiarandosi «patriarca di Costantinopoli», già «patriarca di Gerusalemme», in segno di ringraziamento per l'accoglienza e gli onori ricevuti e per la fedeltà dimostrata verso la chiesa romana e verso la persona del papa, effettuò una donazione di quattro reliquie alla «cattedrale» di San Ciriaco, cioè la testa di s. Giacomo minore apostolo, «fratello di Gesù e primo patriarca di Gerusalemme», il santissimo chiodo col quale fu crocefisso Cristo, il braccio destro, con tanto di mano, di s. Antonio di Vienna abate e un piede di s. Anna madre della vergine Maria, diretto a Roma dove, accoltane la abiura dell'eresia greco-ortodossa, papa Urbano VI (1378-1389) gli aveva conferito la carica di legato della chiesa cattolica «in partibus Romanie a Duracio ultra et per omnem orientalem partem», con sede a Negroponte, in Eubea, allora sotto giurisdizione veneziana, al posto di Giacomo d'Itri, passato dalla parte dell'antipapa Clemente VII⁸⁴.

Ma le vicende di Paolo Tagaris, conosciute soprattutto attraverso i verbali della confessione effettuata durante la sinodo di Costantinopoli del 1394⁸⁵, personaggio picaresco, monaco impostore e «pseudo-patriarche» per il Loenertz⁸⁶, «an accomplished sinner. No-one ever made such a profitable business out of changing sides...», protagonista di una *colorful career* intrapresa dal Mar Nero a Parigi, via Costantinopoli, Antiochia, Gerusalemme e Roma, per il Nicol⁸⁷, mentre per il Vryonis la prima parte della sua «career of charlatanry» illustra in maniera esemplare il disordine organizzativo in cui era caduta la chiesa ortodossa nella seconda metà del secolo XIV e la bassa levatura morale dei suoi membri, soprattutto nelle metropoli di confine con i territori di influenza turca⁸⁸, giustificano l'ipotesi che egli avesse deciso di sfruttare, oltre a quella della donazione di reliquie, anche la carta della

⁸⁴ F. Miklosich-J. Müller, *Acta et Diplomata Graeca Medii Aevi sacra et profana*, vol. II: Acta Patriarchatus Constantinopolitani, Vindobonae 1860, n. 476, pp. 228-229.

^{85 «}Confessio monachi Pauli Tagaris», *ibid.*, pp. 224-225.

⁸⁶ R.-J. LOENERTZ, «Cardinale Morosini et Paul Paléologue Tagaris patriarches...», p. 609.

⁸⁷ D. M. Nicol, "The Confession of a Bogus Patriarch...", p. 289.

⁸⁸ Sp. Vryonis, *The Decline of Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century*, Berkeley-Los Angeles-London 1971, pp. 335-337, giudizio ripreso, compreso l'esempio fornito dalle vicende di Paolo Tagaris, da M.-H. Congordeau, «La Chiesa bizantina dal 1274 al 1453», in: *Storia del Cristianesimo. Religione, politica, cultura*, sotto la direzione di J.-M. Mayeur, Ch. Petri (†) e L. Petri, A. Vauchez, M. Venard, ediz. it. a cura di G. Alberigo, vol. VI: Un tempo di prove (1274-1449), a cura di R. Rusconi, Roma 1998 (ed. orig. Paris 1990), p. 150ss., in part. p. 153.

esposizione di un simbolo tanto potente nell'immaginario dell'*homo euro*paeus quanto quello dell'aquila bicipite per affermare la sua dichiarata appartenenza alla famiglia imperiale dei Paleologi e quindi una maggiore credibilità nei confronti del proprio preteso prestigio personale.

A questo proposito, si può aggiungere ora che alla figura di Paolo Tagaris, amante del lusso e della ostentazione di vesti suntuose e gioielli, benché fosse una figura minuta e tutt'altro che impressionante e nonostante il fatto che i monaci di St. Denis, dove soggiornò intorno al 1394 in occasione di una delle sue peripezie in Europa, si rifiutavano di crederlo nobile bensì «ex quodam insula Grecie et ignobili genere oriundus,89, viene associato un oggetto di fattura orientale, databile tra gli anni 1366-1384, proveniente da una collezione privata parigina, acquistato nel 1912 dal Metropolitan Museum of Art di New York ed esposto presso lo stesso Museo per la prima volta nel 2004. Si tratta di una ποδέα da icona bianca, ricamata in seta, con raffigurata, ad occuparne praticamente tutta la superficie (cm. 166,3 x 139,7), una aquila bicipite dorata, le due teste coronate. Al centro del petto dell'aquila campeggia un medaglione recante, nello scudo centrale, quattro monogrammi, tre stanti per ΔΟΥΥΚΑC ΠΑΤΡΙΑΡ(X)ΟΥ, ΠΑΛΑΙ(Ο)Λ(Ο)ΓΟΝ, ed una B, tutto attorno ΠΑΥΛΟΣ ΠΑΤΡΙΑΡΧ(ΗC) ΚωΝCΤΑΝΤΙΝΟΥ(ΠΟΛΕωC) ΚΑΙ ΝΕΑС ΡωΜΗС90 (fig. n. 3).

4. Byzance après Byzance: il simbolo dell'aquila da Oriente a Occidente e nell'Umanesimo italiano (secoli XV-XVI)

Nella seconda metà del secolo XV, nel clima che seguì la caduta della *polis* nelle mani del Turco, mentre, da una parte, già nella prima medaglia che conosciamo di Maometto II, databile intorno al 1460, i tre domini vantati dal sultano, Asia, Grecia e Trebisonda, vennero rappresentati da tre teste araldiche di aquile⁹¹, da altra parte, tra orgoglioso quanto impotente spirito

⁸⁹ «De quodam qui se finxit patriarcham Greciae», in: *Chronique du religieux de Saint-Denys, contenant le règne de Charles VI, de 1380 à 1422*, éd. par M. L. Bellaguet, Paris 1839, I, lib. X, cap. XIII, p. 641, su cui cf. R.-J. Loenertz, «Cardinale Morosini et Paul Paléologue Tagaris patriarches...», p. 228 e D. M. Nicol, «The Confession of a bogus Patriarch...», p. 294.

⁹⁰ Cf. *Byzantium: Faith and Power...*, n. 298, p. 495 (J. Ball), per la quale potrebbe trattarsi anche di una tovaglia d'altare.

⁹¹ Cf. S. Spinale, "Reassessing the so-called "Tricaudet Medal" of Mehmed II», *The Medal* 42 (2003) 3-22, in part. 16-17, argomento ripreso in C. Bertelli, *Intermezzi veneziani*, Milano 2005, pp. 64-65, il quale ricorda come nel 1481 l'annuncio della morte del sultano fu portato a Venezia con il grido «La grande aquila è morta!» (*ibid.*, p. 65).

di *revanchismo* e nostalgica consapevolezza del passato, a molti degli *emi-grées* romei che trovarono protezione presso le corti in Italia, non restava, per distinguersi, che proclamarsi Paleologi ed esporre blasoni caricati di aquile bicipiti imperiali, nel caso di chi probabilmente Paleologo non era, come i "Paleologi" ospiti dei della Rovere a Senigallia e Pesaro⁹² o i "Paleologi" ospiti degli Aragonesi nel Cilento e a Napoli⁹³, o continuare a concedere il permesso di "caricare" il simbolo sul proprio blasone, nel caso di chi Paleologo lo era per certo, come Andrea Paleologo (1453-1502)⁹⁴.

Rimasto, ancora adolescente, alla morte del padre (1465), il δεσπότης di Morea Tommaso, fratello dell'ultimo imperatore Costantino XI Paleologo, l'unico erede al trono di Bisanzio, i cui diritti finirà per "cedere", nel testamento del 1502, ai *reyes católicos* Ferdinando e Isabella⁹⁵, rappresenta una tessera tra le meno considerate e studiate (e comprese) dalla storiografia contemporanea di quel composito mosaico formato dai rifugiati *romei* che

⁹² S. Paximadopoulos, «Rapports entre la Grèce byzantine et la ville de Pesaro au XV^e et XVI^e siècle», *Studia Oliveriana* 2 (1954) 61-68, in part. 66-67, dove si parla di un Prospero Paleologo, "ospite" di Giovanni della Rovere, signore di Senigallia (1474-1494), e della presenza di Paleologi a Pesaro che «semble avoir été fort nombreuse et demeura pendant de longues années à Pesaro, dont ils deviennent citoyens», senza citare alcun documento.

⁹³ R. MAISANO, «Su alcune discendenze moderne dei Paleologi di Bisanzio», *Rassegna Storica Salernitana*, N.S., 5 (1988) 77-90, il quale mette in guardia dal pericolo che si corre nel ricostruire alberi genealogici e vicende senza attenersi ad un rigoroso metodo scientifico appropriato, come fanno M. L. BIERBRIER, «Modern descendants of Byzantine Families», *Genealogists Magazine* 20, 3 (1980), p. 93ss., P. MOLLAT, «Die Palaiologen nach 1453», *JÖB* 32, 6 (1982) 9-18, e Ch. A. GAUCI-P. MOLLAT, *The Palaeologos Family. A genealogical Review*, Malta 1985.

⁹⁴ Th. A. Papadopulos, o. c., p. 100; Παλαιολόγος, 'Ανδρέας, PLP, vol. IX, n. 21426, p. 79. Vd. le pagine di D. A. Zakythenos, Le despotat grec de Morée, vol. I: Histoire politique, édition revue et augmentée par Ch. A. Maltezou, London 1975, p. 292ss.: le une e l'altro ritornano soprattutto in K. M. Setton, The Papacy and the Levant (1204-1571), vol. II: The Fifteenth Century, Philadelphia 1978, pp. 318-319, 373, 395 e 461-463, e D. M. Nicol, The Immortal Emperor..., pp. 115-116. Nuovi documenti, alla luce dei quali rivedere le vicende del personaggio, in J. P. Harris, «A Worthless Prince? Andreas Palaeologus in Rome (1464-1502)», OCP 61 (1995) 537-554; Id., Greek Emigres in the West (1400-1520), London 1995, p. 178ss.

⁹⁵ Ed. P. K. Enepekides, «Das Wiener Testament des Andreas Palaiologos vom 7. april 1502», in: *Akten des XI. Intern. Byzantinistenkongresses (München 1958)*, hsg. von F. Dölger und H.-G. Beck, München 1960, pp. 138-143; cf., da ultimi, J. M. Floristán, «Los últimos Paleólogos, los reinos peninsulares y la cruzada», in: *Constantinopla 1453. Mitos y realidades*, ed. por P. Bádenas de la Peña- I. Pérez Martín, Madrid 2003 [Nueva Roma. Bibliotheca Graeca et Latina Aevi Posterioris, 19], pp. 247-296, in part. 292, e Ch. Maltezou, «Bisanzio dopo Bisanzio e gli spagnoli, in: *Bizancio y la Península Ibérica...*, pp. 437-447, in part. p. 442ss. Un esaustivo quadro delle cura con cui i re cattolici costruirono la propria immagine ed il proprio prestigio "imperiale" a Roma è offerto da Á. F. de Córdova Miralles, «Imagen de los Reyes Católicos en la Roma pontificia», *En la España Medieval* 28 (2005) 259-354.

si muovevano, gravitando attorno alla figura del Bessarione, nella Roma della seconda metà del Quattrocento che si apprestava a divenire teatro della ideologia "imperiale" dei papi%, certo meno appariscente di quella rappresentata da Anna Paleologhina Notaras, l'aristocratica figlia del megadux Luca Notaras, che arrivò a Roma intorno al 1470 già dotata di una cospicua dote ed erede di una fortuna depositata presso le banche di Genova e Venezia⁹⁷, ma che troviamo al centro dei tentativi di progetto di crociata antiturca portati avanti dai papi, e come tale lo vediamo al centro dell'affresco della manica lunga (Corsia Sistina) dell'Ospedale di Santo Spirito in Sassia, denominato dagli studiosi contemporanei Sisto IV riceve i sovrani orientali, che rappresenta il pontefice Sisto IV (1471-1484), assiso in trono, mentre riceve l'omaggio riverente del despota dell'Epiro Leonardo III di Tocco e del despota di Morea⁹⁸, nel probabile ritratto, attribuito a Gentile Bellini, segnalato alla attenzione degli studiosi dal Babinger⁹⁹, ed infine, nell'affresco rappresentante la Disputa di santa Caterina d'Alessandria facente parte del ciclo dipinto dal Pinturicchio nella cosiddetta Sala dei Santi dell'appartamento Borgia del Palazzo Apostolico Vaticano che doveva rappresentare il manifesto programmatico del ruolo di papa Alessandro VI (1492-1503) come pacis cultor nel Mediterraneo, raffigurato in vesti di foggia balcanica, in primissimo piano, accanto ai famigliari più prossimi del papa, il figli Cesare-imperatore Massimiano e la figlia Lucrezia-santa Cateri-

⁹⁶ Per un quadro generale, vd. i contributi compresi in: *Un pontificato ed una città. Sisto IV (1471-1484*), Atti del Convegno (Roma, 3-7 dicembre 1984), a cura di M. MIGLIO, F. NIUTTA, D. QUAGLIONI e C. RANIERI, Città del Vaticano 1986; A. ESCH, «Immagine di Roma tra realtà religiosa e dimensione politica nel Quattro e Cinquecento», in: *Roma, la città del papa*, a cura di L. FIORANI e A. PROSPERI, Torino 2000 [Storia d'Italia. Annali, 16], pp. 5-29; sull'ambiente degli esuli *romei*, cf. in part. J. P. HARRIS, o. c.; C. CAPIZZI, «Momenti di vita del Bessarione a Roma», *Θησαυρίσματα* 27 (1997) 101-123.

⁹⁷ Sulla quale vd., da ultimo, Ch. A. ΜΑΙΤΕΖΟυ, "Αννα Παλαιολογίνα Νοταρᾶ. Μιὰ τραγική ἀνάμεσα στὸν βυζαντινὸ καὶ τὸν νέο έλληνικὸ κόσμο, Βενετία 2004 [Βιβλιοθήκη τοῦ ΄Ελληνικοῦ 'Ινστιτούτου Βυζαντινῶν καὶ Μεταβυζαντινῶν Σπουδῶν Βενετίας, 23], con edizione di documenti e tutta la bibliografia precedente.

⁹⁸ L'inscrizione sottostante l'affresco recita: Andream Palaeologum peloponnesi / et Leonardum Toccum Epiri dinastas / a Turcarum tyranno exutos / regio sumtu aluit,/ Sophiam Thomae Palaeologi filiam / Ruthenorum duci nuptam / cum aliis muneribus / tum sex mille aureorum dote auxit, cf. E. D. Howe, The Hospital of Santo Spirito and Pope Sixtus IV, New York-London 1978, pp. 122, 379 e 412, pl. 43.

⁹⁹ Cf. F. Babinger, «Ein weiters Sultansbild von Gentile Bellini aus russischem Besitz», Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Kl. 240, 3 (1962) 1-20, taf. III [rist. in: Id., Aufsätze und Anhandlungen zur Geschichte Südosteuropas und der Levante, München 1976, vol. III, pp. 126-143].

na, se ci si attiene alla teoria interpretativa che vuole i personaggi rappresentati con il volto e le sembianze di persone reali, contemporanei del papa Borgia¹⁰⁰.

La ricerca di affermazione e di considerazione personale del Paleologo, giocando a fare leva sulle aspirazioni espansionistiche dei monarchi castigliani e aragonesi sui territori già della *Romània*, da un lato, dall'altro, magari la ricerca di una somma di denaro¹⁰¹, si lasciano scorgere dietro le "migrazioni" di un emblema¹⁰². In un privilegio redatto in forma di crisobollo, ma scritto in latino e datato secondo gli anni di Cristo e non secondo la datazione bizantina, 1483, aprile 13, ora edito e commentato dal Floristán e dal Gómez Montero¹⁰³, Andrea Paleologo, definito «Dei gratia fidelis imperator Constantinopolitanus» e che si firma in caratteri purpurei ἀνδρέας ἐν Χριστῷ τῷ Θεῷ πιστὸς βασιλεὺς καὶ αὐτοκράτωρ Ῥωμαίων ὁ Παλαιολόγος, concesse a don Pedro Manrique, conte di Osorno e «comendador mayor de toda Castilla», personaggio di spicco presso la corte di Isabella di Castiglia e Ferdinando d'Aragona essendosi distinto nella lotta contro gli arabi di Granata, la cui casata vantava una "parentela" con i *basileis* di Costantinopoli¹⁰⁴, oltre al permesso di creare conti palatini, armare cavalieri e legittima-

¹⁰⁰ Una tradizione interpretativa già riscontrabile in E. EHRLE-E. STEVENSON, Gli affreschi del Pinturicchio nell'Appartamento Borgia del Palazzo Apostolico Vaticano, Roma 1897, e raccolta dal L. Pastor, Storia dei papi dalla fine del Medioevo, vol. III: Storia dei papi nel primo Rinascimento dall'elezione di Innocenzo VIII alla morte di Giulio II, trad. it., Roma 1912, p. 153, ripresa da F. Saxi, The Appartamento Borgia, in: Lectures, London 1957, vol. I, pp. 174-189 («L'appartamento Borgia», in: Io., La storia delle immagini, trad. it., Roma-Bari 1982, pp. 135-150), che giunge sino a S. Poeschel, Alexander Maximus. Das Bildprogram des Appartamento Borgia im Vatikan, Weimar 1999, pp. 146-160, in part. 150-153; X. Company-F. V. Garín, "Alejandro VI en Roma. Cultura y comitencia artística», in: Los Borja. Del mundo gótico al universo renacentista, Valencia 2001, pp. 131-158, in part. 157-158 [= F. V. Garín Llombart, "Alessandro VI a Roma: cultura e committenza artistica», in: I Borgia, Milano 2003, pp. 119-133, in part. 128-129], ed infine in P. Scarpellin-M. R. Silvestrelli, Pintoricchio, Milano 2004, p. 120.

¹⁰¹ Sulla propensione da parte del *despota* Andrea a "concedere" titoli e privilegi in cambio di somme di denaro, vd. la discussione in J. P. HARRIS, «A Worthless Prince?...», p. 552ss.; ID., o. c., p. 181.

Dell'emblema con aquila bicipite che compariva sul sigillo di Andrea Paleologo si è conservato un apografo disegnato su un foglio di carta bianca estratto da qualche doc. e conservato presso la biblioteca di Hannover: è edito a cura di Sp. Lambros, «Σφραγίδες τῶν τελευταίων Παλαιολόγων...», p. 426, su cui cf. Ch. Maltezou, «Bisanzio dopo Bisanzio e gli spagnoli...», p. 444.

¹⁰³ J. M. FLORISTÁN-J. A. GÓMEZ MONTERO, «Crisóbulo de Andrés Paleólogo en favor de Pedro Manrique, II conde de Osorno», in: *Homenaje O. Omatos* [in corso di stampa]. Si ringrazia vivamente il prof. J. M. Floristán per aver concesso il testo, ancora in stampa, in lettura.

¹⁰⁴ *Ibid*.

re figli illegittimi, il privilegio di "caricare" l'aquila bicipite imperiale sul proprio blasone ($arma~ac~insigna~imperatorum~Constantinopolitanorum~Paleologorum)^{105}$.

Nel 1472 il matrimonio caldeggiato da papa Sisto IV e dal Bessarione tra sorella di Andrea, la porfirogenita Zoe Paleologhina, al momento anch'essa "ospite" della curia papale a Roma con i fratelli, con il Gran Principe di Mosca Ivan III (1440-1505)¹⁰⁶, servirà, in definitiva, al sovrano moscovita per farsi interprete principale della idea della βασιλεία dei Romani mutuandola nella ideologia di Mosca «terza Roma»¹⁰⁷, altrove già assunta ma manifestata cripticamente¹⁰⁸, assumendo quel titolo di *zar* che entrerà ufficialmente nella titolatura solamente nel 1547 con il nipote dei due, Ivan IV *Grozny* (1537-1584), il quale adotterà anche in maniera definitiva come insegna della casata l'aquila bicipite che aveva fatto la sua comparsa, da sola, in un sigillo di cera purpurea apposto ad un atto datato 1497, ed assieme ad un

^{105 1483,} aprile 13, Archivo de la Casa de Alba, carp. n. 2, ed. in: Documentos escogidos del Archivo de la Casa de Alba, ed. por la Duquesa de Berwick y Alba, Madrid 1891, pp. 16-18 (quindi in Ead., Catálogo de las colecciones expuestas en las vitrinas del Palacio de Liria, Madrid 1898, n. 80, pp. 73-77), quindi, prima della ed. cit. supra, a cura di V. Regel, «Khrisovull imperatora Andreja Paleologa, 13 aprelia 1483 goda», VizVrem 1 (1894) 151-158, di Sp. Lambros, Παλαιολόγεια καὶ Πελοποννησιακά, vol. IV, pp. 297-298. Cf. da D. A. Zakythenos, o. c., vol. I, pp. 293-294, a J. M. Floristán, «Los últimos Paleólogos, los reinos peninsulares y la cruzada...», p. 291, e Ch. Maltezou, «Bisanzio dopo Bisanzio e gli spagnoli...», p. 442ss. Concessione che proprio le considerazione espresse sopra dal Marcos Hierro, «Bizancio en el imaginario político de la Corona de Aragón», in: Bizancio y la península Iberica..., p. 311ss., sulla esposizione di "bizantinismi" nell'immaginario ideologico-político aragonese e castigliano, rende meno casuale e patetica, per usare il tono e l'espressione di K. M. Setton, o. c., p. 461. Infine, ancora: A. F. de Córdova Miralles, «Imagen de los Reyes Católicos...»

¹⁰⁶ Sul matrimonio e sulle vicende che lo precedettero, cf. da M. Paximadopoulou-Stavrinou, 'Ο γάμος τῆς Σοφίας Ζωῆς Παλαιολόγου μετὰ τοῦ Ἰωάννου τοῦ Γ' τῆς Ῥωσίας (1472), Αθήνα 1972, a L. Ronchi De Michelis, «Nota sul matrimonio di Ivan III Vasil'evič con Zoe Paleologo», in: Fonti per la storia del pensiero sociale russo. Secoli XV-XVI, a cura di P. Siniscalco e P. Catalano, Roma 1993, p. 421; S. Ronchey, «Malatesta / Paleologhi. Un'alleanza...», p. 557ss.; Ead., «Presupposti ideologici dell'attualizzazione di Bisanzio nell'età moderna», in: La cultura bizantina, a cura di G. Cavallo, Roma 2004 [Lo spazio letterario del Medioevo. 3. Le culture circostanti, I], pp. 691-727, in part. p. 697ss. Da notare che gli eredi della coppia manterranno il nome dei Paleologi: cf. Th. A. Papadopoulos, o. c., p. 69.

Su tutto ciò vd. S. Graciotti, "Mosca Terza Roma", in: La città e il Sacro, a cura di F. Cardini, Milano 1994, p. 245ss.; A. Carile, Materiali di storia bizantina..., p. 330ss.

¹⁰⁸ D. Nastase, «L'aigle bicéphale dissimulée dans l'armoires des pays roumains», in: *Roma Costantinopoli Mosca*, Atti del I Seminario Intern. di studi storici "Da Roma alla Terza Roma" (Roma, 1981), Napoli 1983, pp. 357-374; ID., «Une aigle bicéphale déguisée sur une charte inédite de Michel le Brave (1598)», Δελτίον Έραλδικῆς καὶ Γενεαλογικῆς Ἑταιρείας Ἑλλάδος 8 (1992) 166-175.

san Giorgio sauroctono, in un sigillo apposto ad una lettera indirizzata da Vasilij III a Massimiliano I datata 1514¹⁰⁹.

Si riconosce l'ambiente e si percepisce il clima ideologico e psicologico nel quale si muovevano i committenti di un Piero della Francesca –uno scenario sul cui sfondo si lasciano intravedere figure quali quella del Bessarione o quelle degli Acciaiuoli fiorentini–, e attraverso il quale la storiografia moderna ha cercato una soluzione all'intricato problema di trovare, oltre ad una precisa collocazione cronologica, anche i committenti e quindi motivi ed i significati di alcune sue opere quali la *Flagellazione* e il *Ciclo* detto della *Leggenda della Vera Croce* dipinto sui muri della cappella del coro di S. Francesco di Arezzo¹¹⁰, dove, nell'episodio della *Vittoria di Costantino*, sulle bandiere dell'esercito cristiano vittorioso guidato da un Costantino che, in verità, ha le sembianze del *basileus* Giovanni VIII Paleologo, campeggia una aquila –simbolo di immediata comprensione anche delle classi popola-

¹⁰⁹ A. I. Soloviev, o. c., p. 145ss. e 149; G. Alef, "The Adoption of the Muscovite Two-Headed Eagle: a Discordant View", Speculum 41 (1966) 1-21, fig. 1, il quale, per la precisione, guarda, in questo senso, in maggior misura alla influenza esercitata dalla cancelleria absburgica; N. A. Soboleva, "Simoly Russkoj Gosudarstvennosti", Voprosy Istorii (1979), p. 6; L'idea di Roma e Mosca. Secoli XV-XVI. Fonti per la storia del pensiero sociale russo, Atti del Seminario Intern. di studi storici "Da Roma alla Terza Roma" (Roma-Mosca, 1989), vol. I: Documenti, Roma 1989, p. 425ss.; M.-K. Schauß, "Les couronnaments des tsars en Russie du XVI^e au XVIII^e siècle", in: La royauté dans le monde chrétien, Colloque de Royaumont, mars 1989, publié sous la direction de A. Boureau et C. S. Ingerform, Paris 1992, pp. 139-142.

¹¹⁰ K. CLARK, Piero della Francesca, London 1969² (ed. orig. London 1951), p. 78ss.; C. GINZBURG, Indagini su Piero. Il Battesimo, il Ciclo di Arezzo, la Flagellazione, Torino 1981, p. 35ss. e 76ss., e nuova ed. aggiornata, Torino 1994, con quattro Appendici aggiunte, delle quali cf. Appendice I e II, p. 115ss., sul Ciclo di Arezzo e sulla Flagellazione; F. Chell, La grecità antica e bizantina nell'opera di Piero della Francesca, Firenze 1993, in part. p. 25ss.; Ch. Per-TUSI, La "Flagellazione" di Piero della Francesca e le fonti letterarie sulla caduta di Costantinopoli, Bologna 1994 [Quaderni della Rivista di Bizantinistica, 12]; M. RESTLE, «Konstantins und Herakleiosbilder in Ost und West^a, in: Geschichte und Kultur der Palaiologenzeit. Referate des Intern. Symposions zu Ehren von H. Hunger (Wien, 30 November bis 3 Dezember 1994), hrg. von W. Seibt, Wien 1996, pp. 197-204; A. Savorelli, Piero della Francesca e l'ultima crociata. Araldica, storia e arte tra Gotico e Rinascimento, Firenze 1999; Y. Bonnefoy, «La strategia dell'enigma. Piero della Francesca e la "Flagellazione di Cristo"», in: ID., La civiltà delle immagini. Pittori e poeti d'Italia, trad. it., Roma 2005, p. 15ss. S. Ronchey, «Il "salvataggio occidentale" di Bisanzio. Una lettera di Enea Silvio Piccolomini e l'allegoria pittorica di Bisanzio nel primo Rinascimento», in: Bisanzio, Venezia e il mondo franco-greco (XIII-XV secolo), Atti del Colloquio internazionale organizzato per il Centenario della nascita di Raymond-Joseph Loenertz O.P. (Venezia, 1-2 dicembre 2000), a cura di Ch. A. MALTEZOU e P. SCHREINER, Venezia 2002 [Istituto Ellenico di Studi Bizantini e Postbizantini di Venezia-Centro Tedesco di Studi Veneziani, Convegni, 5], pp. 125-150, ove si rivolge l'attenzione soprattutto al Corteo dei Magi di Bennozzo Gozzoli.

ri, perché non solamente le classi colte furono sensibili alle scosse dell'escatologismo profetico $^{-111}$, mentre sulle insegne dell'esercito pagano sconfitto e in fuga, guidato da Massenzio, recano il dragone, simbolo del male e del *chaos*, a fissare, al di là di una contrapposizione tra bene e male, in un clima da *bellum sacrum* particolarmente sentito, i concetti della *aeternitas imperii* e della sacralità della $\beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon i\alpha$ «data da Dio» e che a Dio dovrà tornare 112 (fig. n. 4).

Si intravede nel *Ciclo* aretino un tessuto simbolico fatto di un «consapevole, indulgente e nostalgico gioco di riferimenti colti»¹¹³ che ritorna, tra la fine del secolo XV e tutto il XVI, nella iconografia specificatamente connessa con il tema –si vd. l'es. della *Battaglia*, tempera su tavola conservata al Museo della Fondazione Horne di Firenze, dove sul vessillo purpureo di una delle due parti, campeggia una aquila bicipite dorata di foggia decisamente romano-orientale (fig. n. 5)–¹¹⁴, come nel gioco di sapiente riadattamento riguardo a fatti reali delle figure che accompagnano i testi profetici più antichi (le *Visiones Danielis*, l'*Apocalypsis Methodii*, gli *Oracula Leonis*) a loro volta rimaneggiati allo scopo di "vaticinare" una imminente caduta del Turco in seguito al risveglio dell'«ultimo imperatore» chiamato dal Cristo a rifondare l'impero dei Romani, una speranza necessaria ad esorcizzare la nuova situazione e ad assicurare alla propria coscienza un ritorno all'ordine naturale della sovranità universale cristiana che ora i ceti dirigenti occidentali sentivano come indispensabile¹¹⁵: in una miniatura che ricorre in

A. Carile, Materiali di storia bizantina..., pp. 186 e 362.

¹¹² G. Vespignani, «Il gruppo bronzeo rappresentante la lotta tra l'aquila e il serpente...» Sul concetto di guerra santa nell'impero romano-orientale, cf. A. Carile, «ΦΟΒΩΙ ΚΡΑΔΑΙΝΟ-ΜΕΝΟΣ. La paura dell'imperatore», *Siculorum Gymnasium* 57 (2004) [Atti del VI Congresso Nazionale della Associazione Italiana di Studi Bizantini, Catania 2004] 5-14; ID., «Potere e simbologia del potere nella Nuova Roma», in: *Comunicare e significare nell'alto Medioevo*, Spoteto 2005 [Settimane di studio del CISAM, LII], pp. 395-440 e tavv.; ID., «La guerra santa nella Romània (Impero Romano d'Oriente), secoli VII-XI», in: *Guerra santa, guerra e pace dal Vicino Oriente antico alle tradizioni ebraica, cristiana e islamica*, Atti del Convegno intern. (Ravenna-Bertinoro, 11-13 maggio 2004), a cura di M. Perani, Firenze 2005, pp. 251-259.

¹¹³ A. Savorelli, o. c., p. 102ss.

¹¹⁴ Cf. R. M. COMANDUCCI, «"Buono artista della sua arte". Il concetto di "artista" e la pratica di lavoro nella bottega quattrocentesca», in: *La grande storia dell'artigianato. Il Quattrocento*, a cura di E. Franceschi e G. Fossi, Firenze 1992, pp. 148-165, in part. 157-158, e la scheda "La Battaglia", a cura di E. Mira, in: *I Borgia...*, p. 189, fig. II.6.

^{115 «(...)} e sarà bona e perfetta pase per tuto el mondo; in tanta perficione vigneràno cristiani...»: Profezia supposta e fatta nel 1450, riguardante la presa di Costantinopoli ed altre future vicende tra Venezia, l'impero turco e il papa nella seconda metà del secolo XV di Giovanni Stupan (cod. Vat. Lat. 13683, ff. 1-4), ed. in A. Pertusi, Fine di Bisanzio e fine del mondo. Significato

una serie di codici attribuibili a Francesco Barozzi ed illustrati da Giorgio Klontzas (1540 ca.-1608) –il cod. *Marcianus Gr.* VII.22 (f. 112 $^{\rm v}$), il cod. *Baroccianus* 145 (f. 82 $^{\rm v}$) ed il cod. *Bute* (f. 6 $^{\rm v}$ –), i soggetti delle figure dell'*Oraculum* II, cioè l'aquila con una croce stretta nel becco, e dell'*Oraculum* XI, cioè l'unicorno, l'animale associato alla luna, simboleggiante la mezzaluna turca, che porta tatuata su una zampa¹¹⁶, sono state riadattate e riunite in una unica figura (la figura n. 3, Movαρχία) in cui l'unicorno è ghermito tra gli artigli dell'aquila¹¹⁷, rimando, nemmeno troppo velato, ad una caduta di Süleyman I ad opera di quel Carlo V cui, negli anni 1550-1551, proprio un Acciaiuoli dedicherà un carme profetizzante la restituzione da parte del Turco dei territori cristiani assoggettati¹¹⁸.

Considerazioni estensibili anche, ad es., ad una serie di trittici, attribuibili all'*atelier* dello stesso Klontzas, operoso centro della scuola veneto-cretese (Modena, Osimo, Ravenna)¹¹⁹: nell'esempio della tavola centrale del

e ruolo storico delle profezie sulla caduta di Costantinopoli in Oriente e Occidente, edizione postuma a cura di E. Morini, Roma 1988 [Istituto Storico Italiano per il Medioevo. Nuovi Studi Storici, 3], p. 206, rr. 103-105. Cf. anche A. Pertusi, La caduta di Costantinopoli, vol. I: Le testimonianze dei contemporanei, Milano-Verona 1976 [Fondazione Lorenzo Valla. Collana Scrittori greci e latini], pp. X-XIII, XXVIII e XLV; Id., o. c., pp. 68ss. e 75; A. Carile, «Une prophétie inédite en néo-grec et en vénitien sur la chute de l'Empire Ottoman, ByzF 17 (1991) 31-45.

Ancora distinte, intorno alla prima metà del secolo XVI, nel cod. *Escorialensis* Y.I.16, della Biblioteca del Monastero di San Lorenzo de El Escorial, ff. 16º e 21, su cui cf. I. Pérez Martín-A. Bravo García, «Los *Oracula Leonis* entre Oriente y Occidente. A propósito del *Escorialensis* Y.I.16 y otros códices copiados por Manuel Malaxós», in: *Constantinopla 1453. Mitos y realidades ...*, pp. 421-468, con tutti i riferimenti e la bibliografía. La serie completa delle XVI figure degli altrettanti *Oracula* attribuiti a Leone VI (886-912), sono riportate nell'ed. del Lambecius (P. Lambeck), Lutetiae Parisiorum 1650, riprese in *PG* 107, coll. 1151-1158 e quindi in A. Pertusi, *o. c.*

¹¹⁷ Sul Marcianus Gr. VII.22, cf. A. Rigo, Oracula Leonis. Tre manoscritti greco-veneziani degli oracoli attribuiti a Leone il Saggio (Baroc. 170, Marc. Gr. VII.22, Marc. Gr. VII.3), Padova 1988, pp. 56-57, figg. 30 e 32; Idd., «Alcuni appunti sugli oracoli bizantini attribuiti all'imperatore Leone il Saggio (886-912) e Venezia», Ateneo Veneto 175 (1988), p. 207; sui codd. Bute e Baroccianus 145 della Bodleian Library di Oxford, cf. J. Vereecken-L. Hadermann-Misguich, Les oracles de Léon le Sage illustrés par Georges Klontzas. La version Barozzi dans le Codex Bute, avec une contribution sur la reliure par P. Culot, préfaces de Ch. Maltezou et E. Voordeckers, Venise 2000 [Institut Hellénique de Venise et Bibliothèque Vikelaia d'Hérakleion. Oriens Graecolatinus, 7], p. 230, pl. IX.

¹¹⁸ Διήγησις συνοπτική Καρόλου τοῦ Ε', contenuta nel cod. Vat. Gr. 1624, ed. G. T. Zoras, «Δύο προφητεῖαι περὶ τῆς ἀπελευθερώσεως τοῦ Βυζαντίου», Byzantion 33 (1963), p. 473-482. I due sono, del resto, ritratti nello stesso cod. Marcianus Gr. VII.22, f. 119^v: Ch. Maltezou, «Bisanzio dopo Bisanzio e gli spagnoli…», pp. 440-441.

 $^{^{119}}$ Κ. ΚΟΝΝΤΑΝΤΟΟΙΔΑΚΙ-ΚΙΤΡΟΜΙΙΙΌΟΙ, «Τρίπτυχο τοῦ Γεωργίου Κλόντζα, ἄλλοτε σὲ ξένη ἰδιωτικὴ συλλογή», in: Πεπραγμένα τοῦ Ε΄ Διεθνοῦς Κρητολογικοῦ Συνεδρίου, Heraklion 1985,

trittico conservato presso la Pinacoteca Comunale di Ravenna attribuito allo stesso maestro, raffigurante la *Crocefissione*, nel registro inferiore appaiono *milites* cristiani che portano vessilli sui quali campeggia l'aquila bicipite, regolarmente dorata in campo purpureo¹²⁰.

Giorgio Vespignani

Dipart. di Storie e Metodi per la Conservazione dei Beni Culturali Università di Bologna-Sede di Ravenna Via degli Ariani 1 48100 RAVENNA (Italia)

122

vol. II, pp. 209-249; M. Vassilaki-Mavrakaki, «The Modena Triptych», in: *El Greco of Crete. Exhibition on the Occasion of the 450th Anniversary of his Birth*, ed. by N. Hadjinicolau, Heraklion 1990, pp. 156-185 e n. 4, pp. 337-349; A. Stavropoulu-Makri, «Ή Εὕρεση καὶ ἡ Ἅμωση τοῦ Τιμίου Σταυροῦ σὲ τρίπτυχο τοῦ Κλόντζα», in: *Αντίφωνον. Αφιέρωμα στον καθηγητή N. B. Αρανδάκη*, Θεσσαλονίκη 1994, pp. 475-485; P. L. Vocotopoulos, «Le triptyque d'Osimo», *JÖB* 44 (1994) 431-438.

¹²⁰ Μ. ΚΟΝSΤΑΝΤΟUDAKI-ΚΙΤΚΟΜΙLIDOU, «Τρίπτυχο μὲ σκηνὲς ἀπο τὸ Πάθος τοῦ Χριστοῦ στὴ Δημοτικὴ Πινακοθήκη τῆς Ραβέννας», Θησαυρίσματα 18 (1981) 145-176, in part. 160-168; Pinacoteca Comunale di Ravenna. Opere dal XIV al XVII secolo, Ravenna 1988, pp. 82-84, figg. 88-89 [P.B.]; M. VASSILAKIS, Holy Image, Holy Space. Icons and Frescoes from Greece, Athens 1988, p. 228; P. L. VOCOTOPOULOS, «Le triptyque d'Osimo…», p. 436, tav. 8; Pinacoteca Comunale di Ravenna. Museo d'Arte della città. La Collezione antica, a cura di N. Ceroni, Ravenna 2001, n. 146, pp. 107-108 [A. TAMBINI].

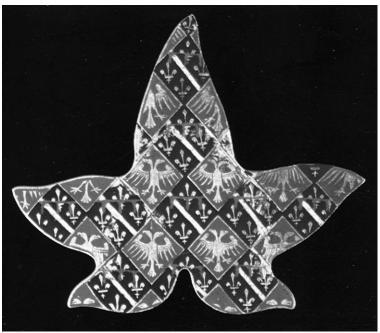


Fig. 1: Cividale del Friuli (UD), Museo Archeologico Nazionale, medaglione smaltato d'oro a forma di foglia d'acero decorato con aquile bicipiti alternate ai gigli della casa D'Angiò, donato da Tamara, figlia di Niceforo Comneno Ducas, despota dell'Epiro, al marito Filippo di Taranto in occasione delle nozze (1294).



Fig. 2: Ancona, Museo Diocesano, pergamena del 1380, marzo 4, particolare delle firme di Paolo Paleologo e Alessio Paleologo.



Fig. 3: New York, Metropolitan Museum of Art, *podéa* per icona (sec. XIV), forse appartenuta a Paolo Tagaris Paleologo (tratto da *Byzantium. Faith and Power [1261-1557]*, ed. by H. C. Evans, New Haven [CT]-London 2004, n. 298, p. 495).



Fig. 4: Arezzo, S. Francesco, cappella del coro, lato destro, registro inferiore, Piero della Francesca, *Ciclo della Vera Croce, Vittoria di Costantino*, particolare.

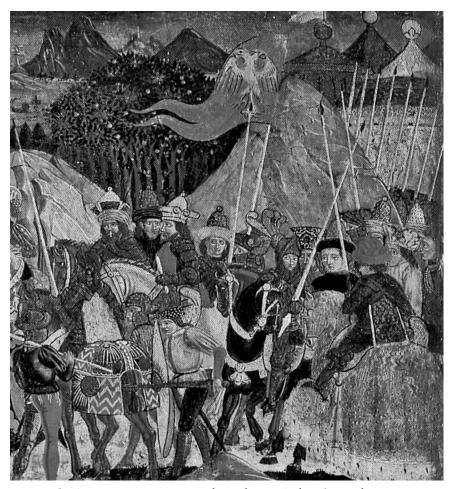


Fig. 5: Firenze, Museo Horne, *La battaglia*, particolare (tratto da *I Borgia*, Milano 2003, p. 189, fig. II. 6).

EL ALFABETO GRIEGO, USADO COMO CIFRA MERCANTIL

RESUMEN: El empleo del alfabeto griego como cifra en un documento mercantil del Archivo de Protocolos de Sevilla.

ABSTRACT: Use of the Greek alphabet as cryptographic code in a commercial document which is kept in the Archives of Protocolos of Seville.

El 23 de marzo de 1539 Pedro Fernández de Herrera compareció ante Pedro Fernández, alcalde ordinario de Sevilla, y pidió que le fuese autenticada una carta que el mercader Gonzalo García había enviado desde Sevilla el 23 de diciembre de 1530 a Alonso Fernández, vecino de Amberes (el padre de Pedro Fernández). Cumpliendo los trámites al uso, certificaron la autenticidad de la misiva otros tres mercaderes que conocían bien la letra y la firma de Gonzalo García: Juan Galvarro, Francisco Núñez y Juan de Herrera de Madrid¹.

Para entonces tanto Gonzalo García como Alonso Fernández habían fallecido ya. En cuanto a Pedro Fernández de Herrera, cuñado de Fernando Rodríguez de Olivares² y patrono de una obra pía que había instituido Gonzalo García³, se disponía a partir para Flandes, sin duda a fin de poner recaudo en

¹ A.P.S., XV 1539 (= 9152), f. 579r.

² A.P.S., XV 1539 (= 9152), f. 661r.

³ A.P.S., XV 1539 (= 9152), f. 616r, al 18 de marzo. También intervino en la obra pía su hermano el licenciado Gonzalo Fernández (que ha de ser el veinticuatro: Juan Gil., *Los conversos y la sociedad sevillana. Ensayo de Prosopografia*, Sevilla, 2001, III, p. 67): quedaron liquidos 1.471.784 mrs. (A.P.S., XV 1539 [= 9152], f. 645r, al 21 de marzo).

los negocios pendientes por la muerte de su padre; de ahí el deseo de poder sacar copia autorizada de la carta, dirigida «a mi señor Alonso Fernández, en Envers», y dejar el original en el registro del escribano Alonso de Cazalla, para que éste diera copias de la misma a quien con causa justa se lo requiriese. Y así sucedió; gracias a esta circunstancia se conserva hoy el documento en cuestión, perdido en los innumerables legajos de los protocolos sevillanos.

La larga carta relata mil incidencias comerciales (envío a Flandes de mercancías varias: perlas, pasas de Malaga, vinos bastardos, trigo, aceite, etc.), cuya discusión no viene ahora al caso. Lo único que de ella nos interesa es el uso del alfabeto griego como cifra: una argucia manida para evitar que ciertos párrafos comprometidos pudieran ser entendidos por el común de los mortales. En efecto, escribir en español con caracteres griegos es una tentación a la que pocos estudiantes de las letras helenas han dejado de sucumbir. Ahora, por el testimonio que presentamos, consta que también cayó en ella este mercader sevillano. Al principio el uso de los caracteres helénicos le sirve a nuestro Gonzalo para disfrazar un negocio apetecible (el arrendamiento de una propiedad por 500.000 mrs. al año: «será la mejor fazienda del mundo aver esto que quiero dezir y es, señor, ελ ενκωμιενδα δε ηελικηε [i.e., Heliche4] δως λεγυας δε ακυι κυε ες κωσα que en buenos años puede valer i güento de mrs. e dende arriba, e quando acierta a valer el pan, vale i quento dU e con esquilmo de cccco alançadas de olivar e mucho pan de renta en Córdova e Xerez^a) o bien para ocultar el nombre de su dueño v encomendero a la sazón (γιλισβερτε δε πυκυερ βωργωνων ["Gilisberte de Cuquer, Borgoñón", como aclara más abajo en castellano], "capitán del enperador en lo de Milán"): «que es cosa muy honrrosa y es señor ελ ενκωμενδερο δε φελικηε [otra grafía alternativa de Heliche] κων τωδω λω α ελλα ανεξο; trabájelo v. m. de aver, porqu'es muy buena cosa»; pero al final Gonzalo García se lanza a declarar su voluntad en largas parrafadas puestas en aljamía helénica. Su griego no brilla por su bondad y más que tosca es su caligrafía: como ya hemos tenido ocasión de ver, η equivale a h (también escribe $\eta \iota l \alpha$ o φιlα por hija, etc.), $\lambda\lambda$ a ll, ν a u ó v, ν a n ó \tilde{n} , κ a q ό c. Transcribo a continuación, destacándolos en cursiva, los pasajes escritos en alfabeto griego. Y es de advertir que lo que se intenta ocultar no son arcanos misterios de los

⁴ «Caserío en la provincia de Sevilla, partido judicial de Sanlúcar la Mayor, término jurisdiccional de Olivares» (P. Madoz, *Diccionario geográfico-estadístico-bistórico de España y sus posesiones de Ultramar*, Madrid 1847, IX, p. 163 a). Tuvieron la administración de la encomienda fr. Juan Zapata (1526), fr. César Ferramosca (1527) y D. Cristóbal de Toledo (1534), según M. Foronda (*Estancias y viajes del emperador Carlos V*, Madrid, 1914, p. 1526, 285 y 395, respectivamente), que no documenta, sin embargo, a nuestro borgoñón.

negocios, sino el posible partido de su prima Marina Gómez y las dudas que lo embargan a la hora de elegir su propia esposa: quizá lo más peliagudo de la vida, que aquí se estima sólo por la cuantía de la posible dote:

«Señor, en lo de mi señora prima Marina Gómez, ella besa las manos de v.m. y está buena. I veo, señor, lo que vra. md. dize sobre lo de Fernando de Baeça, que está en Orán, que en verdad me paresçe bien, y lo esperan para Pascua, pero no sé para quál, que casi es como el compañero en el venir. Verdad sea que lo creen, porque enbío por persona para tener estante en Orán. ¡Plega a Dios que venga, que hartas donçellas lo esperan! Y creo, si viene, aia de fazer esto. Dios lo encamine como más servido sea.

I en lo que a mí toca, no sé qué dezir sino que piensan los de Lisbona que io avía de hazer allá, y están enpanados, que ia que no me dieron la que vra. md. me escrivió, que era la fija maior de Diego Martines, si me diesen quanto tienen no lo faría; así que, señor, a mí me traen las que aquí diré, qu'es una fija de Rrodrigo Álvares, hermano de Gonçalo de Córdova, contador del marqués de Pliego e hermano de Françisco de Córdova, e es primo hermano del chantre de aquí Juan Rodríguez de Baeça. Dizen, señor, que es muy noble e de hedad de xxiiijº años y qu'es de muy linda presençia e saber. No tiene que 250U mrs. un cabello. Vea v. m. qué le paresce, que por ser de fuera de aquí, de Baeça, e tal persona, no sé qué me faga. V. m. los conosçe en bienes, v. m. dé su paresçer. Asimismo ay aquí dos donzellas, que la una es hija de Françisco de la Palma, de Trigeros, que bive aquí; consta no da más que cccU; es muy onesta. Y asimismo está aquí su fija de Juan de la Sal, que estava en la isla de la Madera; ésta dará ccccºlU o dU mrs., e es rico honbre de persona onrrada. Esto, señor, es lo que al presente ay que dezir. No sé lo que Dios envoluntará para que aya efeto, que lo que vra. md. dize de parienta probe no la ai, i quando la oviese, no sé quién; eso será aly un duelo. ¡Dios me encamine lo que más a su servicio sea!›

La carta nos introduce en el meollo de la sociedad conversa: el banquero Diego Martínez, el chantre Juan Rodríguez de Baeza y los mercaderes Fernando de las Casas y Francisco de la Palma⁵ pertenecen a la crema de los cristianos nuevos, así como otros nombres que surgen en el curso de la correspondencia (Alonso de Illescas, Tomás de Baeza, los burgales Rodrigo de Dueñas y García Gallo). Sus corresponsales mercantiles son, allá en Lisboa o en Flandes, los parientes que se mantienen con un pie dentro y otro fuera de España: así, el mercader Alonso Fernández⁶, muer-

⁵ Cf. Juan Gil., *Los conversos y la sociedad sevillana*, III, p. 317; IV, p. 428; III, p. 456 y V, p. 29 respectivamente.

⁶ Se me hace difícil distinguirlo entre tantos Alonso Fernández documentados (cf. Juan Gil, *Los conversos y la sociedad sevillana*, III, p. 47ss.)

to en Amberes, o Juan de la Sal, residente en Madeira⁷; Gonzalo García piensa tener un factor fijo en Orán. Pues bien, no deja de ser significativo que esta verdadera rareza –el uso del griego como cifra– aparezca en una carta de estos ilustrados comerciantes, lo que supone que tanto Gonzalo García como Alonso Fernández poseían ciertos rudimentos de la lengua helénica.

En Sevilla no hubo cátedra de Griego, que yo sepa, en la primera mitad del siglo XVI. A pesar de esta carencia, poco halagüeña para el desarrollo de las Humanidades, hubo alguna demanda de textos griegos. Así lo demuestra el inventario que se hizo el 21 de julio de 1532 a la muerte del librero Sebastián de Lavezaris, a petición de Guido, el hijo del difunto (el que se habría de labrar un porvenir en las lejanas islas de Poniente, que todavía no habían recibido el nombre de Filipinas)⁸. Entre sus fondos se encontraban los siguientes volúmenes:

- Seis Diota [i.e., Dicta] filosoforum.
- Un Omero.
- Siete *Erotemata Guarini*.
- Dos *Píndaros* griegos.
- Dos Gramaticas Teodore.
- Dos Conjugaçiones verborum.
- − Dos *Liban<i>o* griego.
- Dos Fabulas de Ysopo.
- Un Euri{di}pidis.
- Dos Nomy [¿Homiliae?] in Euangelium Iohannis.

No era imprevisible, en consecuencia, que estos libros hallasen algún comprador. El maestro Gil de Fuentes, el fundador de la Casa de la Doctrina, tenía un "Vocabulario griego", amén de "otro libro griego", "otro cartapacio griego", "otros quadernos en griego". Así lo atestigua el inventario de sus bienes, realizado el 20 de marzo de 15439. De la misma manera, entre los libros que dejó el doctor Francisco de Vargas y que entregó el famoso doctor Egidio al arriero Juan Sánchez el 8 de noviembre de 1546 figuraban "Otro libro pequeño en griego que se dize *Nuevo Testamento*, enquadernado en tabla y cuero leonado [¿el de Erasmo?]. Yten otro libro pequeño de

⁷ Cf. Juan Gil, Los conversos y la sociedad sevillana, V, p. 229.

⁸ A.P.S., V, 1532, 2. En cambio, no hay fondos griegos en el almacén que dejó a su muerte el librero Niculoso de Monardis, inventariado el 12 de setiembre de 1525 (cf. J. GIL, *El libro de Marco Polo anotado por Cristóbal Colón*, Madrid 1987, p. xxii).

⁹ A.P.S., I 1543 (= 63), f. 610r.

letra ebraica [!] enquadernado en cuero que dize *Plutarco Cheronei eius-dem de fortuna...* Yten otro libro pequeño en latín y griego que dize el título *Urbani gramatiçe istituçionis*"¹⁰. Y es de notar que tanto a Fuentes como a Vargas los rodeó un cierto halo de heterodoxia, como haciendo verdad el famoso dicho *Qui Grecissant Lutheranizant*.

Es notable, sin embargo, que los libreros más activos del siglo XVI, Jacobo y Juan Cromberger, carecieran de obras griegas en cantidad significativa. Nada se encuentra en el inventario del primero, protocolizado el 7 de junio de 1529¹¹. En el del segundo, presentado el 20 de setiembre de 1540¹², encuentro los siguientes ejemplares, prescindiendo de los abundantísimos *Marcos Aurelios*, debidos sin duda a la pluma de fray Antonio de Guevara, y de los no menos numerosos *Josephos* (probablemente la *Guerra judaica* en la traducción de Alonso de Palencia:

- Una Opera Origenis en dos vol. (p. 87).
- Un Strabo de situ orbis 1 vol. (p. 87).
- Una Opera Luciani (p. 87).
- Un Eusebius de evangelica prabetate (p. 87).
- Un Plutarco en latín (p. 94 ¿la traducción de Alonso de Palencia?).
- 8 Apiano Alexandrino (p. 96).

De todos los documentos que revelan una cierta inquietud intelectual por las letras helénicas, quizás el más significativo sea este uso del griego como cifra en cartas comerciales. Gonzalo García no sobresalió, desde luego, como un Samuel Musgrave, el banquero inglés que alternó sus obligaciones financieras en la City con el cultivo magistral de la Filología Clásica; pero sí hubo de ser un hombre ilustrado y abierto a las nuevas corrientes del Humanismo. Ojalá todos los españoles hubieran seguido su ejemplo.

Juan Gil Fernández

Fac. de Filología C/ Palos de la Frontera s/n 41004 SEVILLA

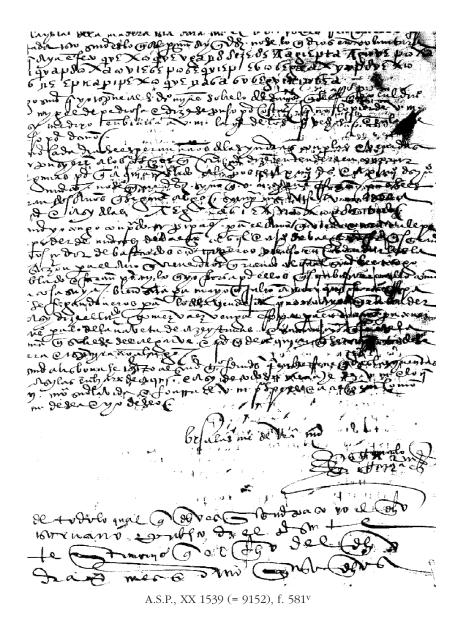
¹⁰ A.P.S., V 1546, 3 (= 3363).

¹¹ J. Gestoso, Noticias inéditas de impresores sevillanos, Sevilla 1924, p. 37ss.

¹² J. Gestoso, *ibidem*. En cada entrada me refiero a la página de este libro.



A.S.P., XX 1539 (= 9152), f. 581^r



135

MENDICANTES ATONITAS EN LA CORTE DE FELIPE III (1602-1620)¹

RESUMEN: Presentación de diversas noticias conservadas en archivos y bibliotecas españolas sobre frailes mendicantes del Monte Atos en España durante el reinado de Felipe III (1598-1621), puestas en relación con otras conservadas en Roma (Vaticano, Colegio de S. Atanasio).

PALABRAS CLAVE: Monasterios de los Iberos (Ἰβήρων), Docheiariou (Δοχειαρίου), Esfigmenou (Ἐσφιγμένου) y desconocido, en el Monte Atos.

ABSTRACT: Display of news kept in spanish archives and libraries relating to greek mendicant friars from the Holy Mountain of Athos in Spain during the reign of Philipp the Third (1598-1621), connected with other news from Rome (Vatican Archives and Library, Greek College of S. Athanasius).

KEY-WORDS: Monasteries of Iberon, Docheiariou, Esphigmenou and unknown monastery, in the Holy Mountain of Athos.

Tras una ocupación pasajera entre 1383 y 1403, el control turco sobre Atos quedó definitivamente establecido en 1423-24². En una primera fase

Abreviaturas empleadas: AGS E1714 SF = Archivo General de Simancas (Valladolid), Estado, legajo 1714, documento sin foliar; SP-Nápoles, lib. 168, ff. 88-89 = Idem, Secretarías Provinciales, Nápoles, libro 168, folios 88-89; SP9 SF = Idem, legajo 9, sin foliar; ASVat, Stato Principi 55, f. 83^r = Archivio Segreto Vaticano, Stato, Principi, legajo 55, folio 83 recto; AHN, Sigil. = Archivo Histórico Nacional (Madrid), Sigilografía.

N. OIKONOMIDES, «Monastères et moines lors de la conquête ottomane», Südost-Forschungen 35 (1976) 1-10; V. DEMETRIADES, «Athonite Documents and the Ottoman Occupation», en: ATHOS (1997), pp. 41-67.

los privilegios de los sultanes garantizaron a la comunidad monástica una cierta continuidad sin sobresaltos, si bien las nuevas condiciones políticas originaron una paulatina decadencia material y espiritual de los cenobios. La piratería, las discordias internas y la mala administración provocaron su despoblamiento, por no poder mantener con sus recursos a tantos monjes como en etapas anteriores, a la vez que se extendía el sistema idiorrítmico, más flexible que el cenobítico a la hora de garantizar la supervivencia individual. Esta situación de frágil continuidad se prolongó hasta la gran crisis del reinado de Selim II (1566-1574), causada por la redacción del catastro de las provincias de Escopia y Tesalónica por el gran muftí Abū Su'ud. Como máxima autoridad religiosa entre 1545 y 1574, Su'ud intentó aplicar las prescripciones de la "ley santa" (Šerī'a), hasta entonces descuidadas en beneficio del derecho consuetudinario. De acuerdo con ellas, todo el suelo del Imperio era de propiedad pública y el tesoro lo cedía a sus cultivadores en usufructo vitalicio a cambio de un pago único (tapu). La revisión catastral de Abū Su'ud puso de manifiesto que los antiguos bienes de los monasterios, favorecidos fiscalmente por firmanes imperiales, se habían visto incrementados con otros comprados o cedidos por sus dueños, de tal forma que los privilegios se habían extendido fraudulentamente a bienes anteriormente sometidos al régimen impositivo general. En 1568-69 Selim II dictó una orden de confiscación de los bienes de las iglesias y monasterios, entre ellos los de Atos, para hacer frente a los gastos de la expedición de conquista de Chipre. Nueve cenobios ejercieron su derecho de compra preferente (προτίμησις) y, mediante firmán imperial, recuperaron sus bienes al precio de 14.000 ducados (más 130.000 aspros por otros bienes situados en Lemnos, Tasos, Imbros, Enos y Gallípoli), a la vez que se comprometían al pago de un impuesto anual fijo (kesim) de 70.000 aspros por los bienes antiguos, y del diezmo habitual por los recientes³.

Como es lógico, el proceso de confiscación y recompra obligó a los monasterios a endeudarse, agravando así sus penurias económicas. No faltan testimonios coetáneos de esta mala situación. Una breve crónica dice así de la llegada de Selim al trono:

³ En la época un ducado equivalía a 60 aspros. La traducción griega del firmán de Selim III, del 31 de enero de 1569, fue editada por P. LEMERLE-P. WITTEK, «Recherches sur l'histoire et le statut des monastères athonites sous la domination turque», *Archives d'Histoire du Droit Oriental* 3 (1947) [411-472], p. 442ss. Junto con dos versiones turcas y acompañada de un amplio estudio ha sido también editada por J. C. ALEXANDER, «The Lord giveth and the Lord taketh away: Athos and the Confiscation Affair of 1568-1569», en: ATHOS (1997), 149-200. Sobre el proceso de confiscación de los bienes eclesiásticos, cf. A. FOTIC, «The Official Explanations

«Τὸ αὐτὸ ἔτος ἔγινεν ὁ υἱὸς αὐτοῦ Σελίμης, καὶ ἐχάλασεν καὶ ἐκούρσευσεν τὰ μοναστήρια καὶ ἐπῆρεν τὸν βίον τους -φεῦ τῆς μανίας καὶ άπανθρωπίας αὐτοῦ»4.

El embajador francés ante la Puerta afirmaba en carta de 1572 que el sultán había ejecutado, condenado a galeras o encerrado en el serrallo a 30.000 monjes y sacerdotes por temor a que animaran a la población cristiana a un levantamiento contraturco, noticia sin duda exagerada⁵. En unas testimoniales de julio de 1586 en favor de Filoteo, abad de Pantocrator, Gabriel de Acrida afirma que las deudas habían obligado a los monjes a empeñar ante los turcos y hebreos sus vasos sagrados por la cantidad de 1600 ducados⁶. Martin Kraus (Crusius) edita una carta de Teófanes, de la Gran Laura, en la que habla de la miseria y opresión en la que viven. Al final hace esta anotación:

> «Vocatur autem ἄγιον ὄρος, διὰ τοὺς ὁσίως ἐν αὐτῷ ἐνασκουμένους. ibi sunt 22 monasteria: in quibus, Hieromonachi et Monachi circiter quater mille. In maioribus sane Monasteriis, treceni circiter: in minoribus, duceni, alicubi etiam quinquagenis accedentibus: in minimis, centeni, aut centeni quinquageni... Pendunt omnia Monasteria, ne ullam molestiam Turcae inferant, quotannis aureorum duo millia, ex eleemosynis Christianorum⁷.

Y si el proceso de confiscación-restitución había dejado una situación económica delicada, ésta se vio agravada aún más por las actividades antiturcas, reales o supuestas, de algunos de los cenobios. La autonomía de que

for the Confiscation and Sale of Monasteries (Churches) and their Estates at the Time of Selim II». Turcica 26 (1994) 33-54.

 $^{^4}$ Schreiner (1975-79): Ι, 69/71 (p. 540) [= Σπ. Π. Λαμπρος-Κ. Ι. Αμαντος, Βραχέα Χρονικά, Άθηναι 1932-33 (Μνημεῖα τῆς έλληνικῆς ἱστορίας, τ. Α, τεῦχος 1), nº 31, pp. 58-61].

⁵ E. Charrière, Négotiations de la France dans le Levant, Paris 1848-1860, t. III, p. 262. No hay que perder de vista que estamos en el año posterior a la victoria aliada en Lepanto.

⁶ Actes de l'Athos, vol. II: Actes du Pantocrator, publiés par le R. P. Louis Petit [Viz. Vrem. X, supl. 2], S. Petersburgo 1903 (reimpr. Amsterdam, Hakkert, 1964), nº XV (pp. 45-46). De esta época es la exhortación del monje Dionisio a la república monástica a no recurrir a préstamos de los judíos para pagar deudas, cf. Ph. Meyer, Die Haupturkunden für die Geschichte des Athos Klöster, Leipzig 1894, doc. XVI, pp. 218-223.

⁷ Crusius (1584): IV, 332-333. Toma sus noticias del opúsculo De Monte Atho de Teodosio Zigomalas que Stephan Gerlach se trajo a su regreso de Constantinopla a Tubinga en mayo de 1578 y que se conserva en el Tyb. Mb 37, ff. 16-19 (edición de Κ. ΔΥΟΒΟΥΝΙΩΤΗΣ, «Θεοδόσιος Ζυγομαλάς», Θεολογία 1 [1923] [18-40, 141-166]: 42-46).

gozaba la península la convirtió en refugio de cautivos y renegados huidos, así como en base de avituallamiento para flotas enemigas de la Puerta, entre ellas las españolas de Nápoles y Sicilia y la de sus aliados sanjuanistas. Estas actividades provocaban la reacción de las autoridades turcas locales que, en represalia, saqueaban los monasterios y les tomaban rehenes por los que pedían rescates más o menos elevados. Sabemos que hacia 1600 los veinte monasterios de Atos habían acumulado enormes deudas, por lo que no es de extrañar la presencia regular de atonitas en las cortes europeas en misiones de cuestación ($\zeta\eta\tau\epsilon i\alpha$). De su estancia en la española en tiempo de Felipe III y de la documentación que nos han dejado versa este trabajo⁸.

⁸ Sobre Atos puede consultarse, con carácter general: VV. AA., «"Αθως», Μεγάλη Έλληνική Έγκυκλοπαιδεία, vol. II, Άθῆναι 1927; C. Korolevskij, «Athos», DHGE, vol. V, Paris 1931, cols. 54-124; Ε. ΚΟΥΡΙΛΑΣ, «Ἄθως», Θρησκευτική καὶ Χριστιανική Έγκυκλοπαιδεία, τ. 1, Άθῆναι 1936, cols. 471-615; Ν. Μ. ΠΑΝΑΓΙΩΤΑΚΗΣ, «Ἄθως ἱστορία», Θρησκευτική καὶ Ήθική Εγκυκλοπαιδεία, vol. Ι, Άθῆναι 1962, cols. 859-889; Χ. Γ. ΠΑΤΡΙΝΕΛΗΣ, «Το Άγιον Όρος», en: Hνεότερη και σύγχρονη Μακεδονία. Ιστορία, οικονομία, κοινωνία, πολιτισμός, τ. Α': Η Μακεδονία κατά την Τουρκοκρατία, επιμ. Ι. Κολιουπουλος-Ι. Κ. Χασίωτης, Θεσσαλονίκη χ.χ., pp. 112-145; Γ. ΣΜΥΡΝΑΚΗΣ, Το Άγιον Όρος, Άθηναι 1903; Κ. ΒΛΑΧΟΣ, Ήχερσόνησος τοῦ Αγίου Όρους Άθω καὶ αἱ ἐν αὐτῆ μοναὶ καὶ οἱ μοναχοὶ πάλαι τε καὶ νῦν. Μελέτη ἱστορικὴ καὶ κριτική, Bόλος 1903; H. Gelzer, Von Heiligen Berge und aus Makedonien, Leipzig 1904; F. W. HASLUCK, Athos and its Monasteries, London 1924; R. M. Dawkins, The Monks of Athos, London 1936; R. Pabel, Athos, der heilige Berg. Begegnung mit den christlichen Osten, Münster 1940; F. Dölger, Mönchsland Athos, München 1943; E. Ammand de Mendieta, La presqu'île des caloyers. Le Mont Athos, Bruges 1955; Ι. Π. ΜΑΜΑΛΑΚΗΣ, Το Ἄγιον "Όρος (Ἄθως) διὰ μέσου τῶν αἰώνων, Θεσσαλονίκη 1971; E. Grassi, Monte Athos: itinerario alla montagna degli asceti, Milano 1981; E. R. GALBIATI, Monte Athos: la repubblica della fede, Milano 1982; Π. K. ΧΡΗΣΤΟΥ, Το Άγιον Όρος. Αθωνική πολιτεία, ιστορία, τέχνη, ζωή, Αθήνα 1987; Μ. CAPUANO, Monte Athos. Baluardo monastico del Cristianesimo orientale, Novara 1988. Amplia bibliografía en I. Doens, «Bibliographie de la sainte montagne de l'Athos», en: Le millénaire du mont Athos (963-1963), Atti del Convegno internazionale di Studio presso la Fondazione Cini a Venezia (3-6 settembre 1963), Chevetogne 1963, II, 337-495. Entre las noticias de Atos en viajeros más o menos contemporáneos cabe destacar las de Pierre Belon (Les observations de plusieurs singularités et choses mémorables trouvées en Grece, Asie, Judée, Égypte et autres pays étrangers rédigées en trois livres, Paris 1553, lib. II, cap. 35); las de M. de Breves, embajador francés ante la Puerta entre 1590 y 1606 (Relation des voyages de M. de Breves, tant en Grèce, Terre-Sainte et Égypte, qu'à Tunis et Alger, Paris 1928), las de Evliya Efendi (Narrative of travels in Europe, Asia and Africa in the 17th century, translated from the turkish by Joseph von Hammer, London 1843) y las de Georgeirenes (A Description of the Present State of Samos, Nicaria, Patmos and Mount Athos, London 1678). Para contactos semejantes con los monjes de Sta. Catalina del Sinaí, cf. Floristán (2000).

1. Monasterio de la Dormición de la Virgen o de los Iberos $(IBHP\Omega N)^9$

Documentos: $^{(1)}$ E1698 SF; $^{(2)}$ E1995 SF = E1607 SF; $^{(3)}$ E1714 SF; $^{(4)}$ E1714 SF; $^{(5)}$ AHN, Sigil., caja 116, n^2 10 (doc. n^2 1); $^{(6)}$ E1608 SF = E1962 SF; $^{(7)}$ E1699 SF; $^{(8)}$ SP-Nápoles, lib. 168, Fs. 88-89.

El 26 de septiembre de 1605 un fraile iberita llamado Sabas presentó un memorial en el que afirma que vino enviado por su abad por negocios de su monasterio y que se quedó con su compañero en Salamanca para estudiar teología, con intención de instruir a su regreso a los monjes de Atos⁽¹⁾. Dice llevar ya dos años en la ciudad y pide un entretenimiento para completar los tres que le restan, en atención a su mucha pobreza¹⁰. El Consejo de Estado estudió el memorial el 20 de octubre de 1605 y recomendó remitir la petición a Álvaro de Carvajal, confesor y limosnero del rey. Con un escueto «assí» de su mano el rey hizo suya la consulta⁽²⁾.

No tenemos noticias fidedignas sobre la persona de este Sabas. Tsirpanles¹¹ menciona un Γεώργιος Ταούτης, originario de Chipre, que estudió en el Colegio de S. Atanasio entre 1577 y 1581, año este último en el que, de acuerdo con el Vat. Lat. 5527, f. 37^r, abandonó la institución y marchó a Atos para instruir a sus monjes. En una lista de alumnos del Colegio que estaban en Grecia en 1601 enseñando doctrina católica el Vall. K 17, f. 141r menciona en el Monte Santo a "Georgio cipriotto monacho"12, que Tsirpanles identifica con Taútes. Otras fuentes ligeramente posteriores hablan de un "Giorgio Sabba" que cursó estudios humanísticos y profesó como monje en Atos, que Tsirpanles¹³ se inclina a identificar con Taútes. En el memorial, Sabas manifiesta su preocupación «porque por la falta de letras y comunicación con los turcos ay grandes errores aun en la gente ecclesiástica y religiosa, de los quales a salido él tratando por acá con personas doctas». Esta preocupación podría ser, quizás, un argumento más para la identificación de nuestro Sabas con el Giorgio Sabba de Tsirpanles. Gritsopulos¹⁴ afirma que en 1592 el monasterio estaba en situación económica apurada, pero que la ayuda de Alejandro II de Kakheti (Georgia) y las limosnas reunidas por sus monjes lo habían librado de toda hipoteca en 1602. Años después, sin embargo, aún continuaban los viajes cuestatorios.

⁹ Sobre el monasterio, cf. la introducción de las Actes d'Iviron, éd. par J. Lefort-N. Oikonomides-D. Papachryssanthou, avec la collaboration de V. Kravari et H. Métrévéli, I-IV, Paris 1985-1995.

Las Constituciones de Martín V de 1422 habían establecido una carrera de cinco años para la obtención del título de bachiller en Teología.

^{11 (1980): 265-266 (}nº 22).

¹² Peri (1970): 70-71.

¹³ (1971): 51-52.

¹⁴ Τάσος Α. ΓΡΙΤΣΟ ΠΟΥΛΟΣ, « Ἰβήρων, Μονή», ΘΗΕ, vol. VI, Ἀθῆναι 1965, cols. 700-704.

Con anterioridad está atestiguada la presencia de fray Sabas en Toledo a comienzos de 1603. El 7 de enero otorgó un poder a Demetrio Zuquí, griego residente en la ciudad, por el que le facultaba para pedir dinero para el rescate de seis frailes y de los ornamentos empeñados de su monasterio. He aquí el texto del protocolo de M. Díaz, reproducido por Fco. de Borja de San Román¹⁵:

«7 de enero de 1603.— Poder de Fr. Sabba, "de la orden de san basilio de la provincia de Macedonia, griego, conventual en el monasterio de santa maría de yberia de la dicha provincia", a Demetrio Zuquí, "griego residente en toledo", para pedir limosnas, en todo el obispado de Cuenca, a favor del rescate de "seis frailes del dicho monasterio y de los ornamentos dél que están en poder de los turcos". En este poder "juraron en forma de derecho dominico greco y Jorge manuel su hijo vecinos de toledo"... "conozer al dicho otorgante y llamarse como de suso dice sin cautela alguna"».

No hemos podido documentar la estancia universitaria de Sabas en Salamanca. Los libros de matrícula de los años 1600-1604 se han perdido. En el del curso 1604-1605 (AUS 313) no aparece entre los matriculados en la Facultad de Teología (ff. 120-128) entre el 12 de noviembre de 1604 y el 9 de noviembre de 1605¹6. Tampoco hemos hallado la resolución tomada sobre el memorial de 1605, pero sabemos por documentos posteriores que se le ordenó fijar su residencia en El Escorial, en donde enseñó griego a los jerónimos a cambio de lecciones de teología. Durante su estancia en el monasterio pidió la intercesión de Felipe III ante el papa para que se le diera licencia para pasarse al rito latino, que finalmente obtuvo¹7. Permaneció allí hasta finales de 1607, cuando Felipe III lo remitió a Sicilia con un entretenimiento de quince escudos al mes. Del 15 de octubre es la minuta de una carta suya al duque de Escalona¹8 en la que, atendiendo a

^{15 (1982): 316,} doc. XI.

 $^{^{16}\,}$ Las matriculaciones se consignaban por año rectoral, que se extendía desde la festividad de S. Martín (11 de noviembre) de un año al siguiente.

¹⁷ El 28 de diciembre de 1605 la secretaría de Estado vaticana comunicó al nuncio Millino que se contestaría a la petición (ASVat, Segr. Stato, Spagna, leg. 333, f. 85: Olarra Garmendia-Larramendi [1960-67]: II, nº 1710) y, apenas dos semanas después, el 10 de enero, que ya se había concedido la licencia (ASVat, Segr. Stato, Spagna, leg. 333, f. 98: Olarra Garmendia-Larramendi [1960-67]: III, nº 5).

¹⁸ Juan Fernández Pacheco fue virrey de Sicilia entre 1607 y 1610.

la virtud y buen celo de Sabas y al servicio prestado en S. Lorenzo «enseñando la lengua griega a algunos frayles dél, lo qual ha hecho con p*articula*r cuidado», le comunica la concesión del sueldo, «sirviendo en lo q*ue* vos le ordenáredes y juzgáredes ser más a propósito»⁽³⁾. Del 21 de noviembre es la minuta de una carta de recomendación para el conde de Benavente¹⁹ en la que le pide le favorezca en todo lo que necesite⁽⁴⁾. Hasta aquí llegan nuestras noticias. Parece probable que Sabas se estableciera en Sicilia al servicio de alguna comunidad italogriega o italoalbanesa de la isla.

En la sección de sigilografía del Archivo Histórico Nacional se halla depositada un acta notarial relacionada con el episodio relatado por San Román antes citado⁽⁵⁾. Fue expedida el 20 de octubre de 1604 en la audiencia arzobispal de Tesalónica siendo Cosme arzobispo²⁰, firmada por el primer notario Nicolás Piceno y validada por el refrendario Constantino. En ella se da fe de la peripecia vital de los seis religiosos iberitas. Ante Piceno compareció el vicario del monasterio, fray Galateo, en compañía de otros tres monjes, Cirilo, Doroteo y Enodio, de cuya condición religiosa dieron testimonio Jorge Moscópulo, Hipólito Ramate y Demetrio Paleólogo, habitantes de la ciudad. Los citados Cirilo, Doroteo y Enodio, junto a otros tres religiosos, habían sido capturados por los turcos y reducidos a esclavitud en 1600 por motivos que el texto no aclara²¹. En 1604, al pasar por Cabala de viaje a Constantinopla, los mencionados testigos Demetrio Paleólogo e Hipólito Ramate vieron a los desdichados monjes en poder de Mustafá bey, capitán de dos trirremes de la guardia de la ciudad, con el que negociaba su liberación en nombre del monasterio otro fraile, de nombre Teodoro. Finalmente alcanzaron un acuerdo sobre el precio del rescate con intermediación de un mercader veneciano llamado Pandolfo, al que Teodoro entregó los ornamentos y vasos litúrgicos del monasterio como garantía por el

¹⁹ Juan Alonso Pimentel de Herrera, VIII conde de Benavente, fue virrey de Nápoles entre 1603 y 1610; cf. Raneo, J.-Fernández de Navarrete, E.: 289-299.

²⁰ Desconocido para Le Quien. Petiti (1905: 154) recoge dos noticias suyas, una de las cuales nos permite datar el inicio de su obispado *ante* 2.XI.1598. El final hay que situarlo *ante* 5.XII.1605, fecha del nombramiento de su sucesor Sofronio. Aunque en la traducción italiana no consta su nombre, es de suponer que fuera él quien encabeza las firmas de la carta dirigida por diversos dignatarios eclesiásticos y laicos, en mayo de 1605, al virrey de Nápoles en petición de ayuda para un levantamiento antiturco, cf. Floristán (1988): I, 159-165. Bibliografía de la sede en FEDALTO (1988): 423.

²¹ Conocemos un caso semejante de cinco monjes capturados por los turcos cuando fueron a un lugar vecino a tratar cuestiones relativas a su monasterio, por cuya liberación los turcos pedían 600 cequíes. Mercati (1952: 97-98 y 100) publica sendos breves de Sixto V e Inocencio IX, de 1589 y 1591, en su favor.

dinero que les había prestado. Según consta al dorso del documento, para el rescate de los religiosos se dieron a Sabas 500 reales de los de Juan de Almeida, equivalentes a 17.000 maravedís (42,5 escudos). Ignoramos la vía de llegada del documento, pero por la fecha parece que lo hizo en mano de otro embajador, mientras Sabas cursaba sus estudios en Salamanca.

* * *

Del 30 de septiembre de 1606 es una resolución del Consejo de Estado sobre un memorial presentado por el abad y monjes del monasterio de "Ntra. Sra. de Portulana" que el rey remitió con un billete del duque de Lerma⁽⁶⁾.

Identificamos este monasterio, de forma tentativa, con el de los Iberos. Hay en él, apenas franqueada la puerta de ingreso, una capilla dedicada a la "Santísima Portaítisa" (Παναγία Πορταΐτισσα, 'protectora de la puerta'), en la que se venera un icono de la Virgen que, según la tradición, habría sido pintado por el evangelista S. Lucas y llevado al monasterio por un viejo eremita georgiano llamado Gabriel. El monasterio también era conocido bajo el nombre de "Ntra. Sra. Portaítisa"²². En Vogel-Gardthausen²³ hallamos esta transcripción de la nota de un monje llamado Joaquín en un códice restaurado en 1525: τῆ μονῆ ἐπονομαζομένη Πορταϊτίσση τῆ εύρισκομένη έν τῶ ὄρει τῆς εὐγενεστάτης μονῆς τῶν Ἰβήρων. En su peregrinario del Monte Santo (Προσκυνητάριον τοῦ ἀγίου ὄρους Ἄθωνος, Bucarest 1701), el médico Juan Comneno dice así: «εἶναι καὶ ναὸς ἕτερος παλαιὸς τοῦ Προδρόμου ἔσω τοῦ μοναστηρίου διώροφος. Καὶ ἔτερος ναὸς τῆς Παναγίας μολυβοσκέπαστος κτισμένος ἀπὸ τὸν ἐκλαμπρώτατον αὐθέντην τῆς Ἰβηρίας ᾿Ασωτᾶν. Εἰς αὐτὸν εἶναι ἡ εἰκὼν τῆς Θεοτόκου όποῦ καλεῖται τῆς πορταΐτισσας» (ed. de Montfaucon [1708]: 433-509, p. 475). Teocleto Poliídes (Θεόκλητος ὁ Πολυείδης) es autor de una obra, editada en Venecia en 1713, titulada Origo coenobii Iberorum in Monte Sancto erecti et admiranda apparitio beatae Virginis quam Portaitissam vocant, a la que no hemos tenido acceso. Portulana sería un calco a partir del diminutivo latino portula.

En él afirman que son maltratados, no sólo por las autoridades turcas, sino también por los jenízaros, que no se conforman con los 1400 cequíes anuales que pagan en concepto de <u>kbarādi</u>, sino que les quitan todo lo que tienen. Vino a agravar su situación la conversión al islam del vaivoda válaco Mihnea "Turcitul" ('turquesco'), que les exigió la devolución, en un plazo

²² HOFMANN (1926): 36. Cf. J. B. Bury, "Iveron and Our Lady of the Gate", *Hermathena* 10 (1897), nº 23, pp. 71-99.

²³ (1909): 166.

de seis meses, de los 10.000 escudos de oro que les había donado cuando era cristiano, bajo amenaza, de no hacerlo, de destruir el monasterio y a sus monjes²⁴. Para pagar la deuda se vieron obligados a empeñar su hacienda, que perderían si no la rescataban en el plazo establecido.

Mihnea fue vaivoda de Valaquia entre 1585 y 1591, en un periodo convulso en el que la lucha entre boyardos provocó una rápida sucesión de príncipes, justo antes del reinado del gran Mihai Viteazul o Miguel "el Bravo" (1593-1601). Llamado por un chauz turco a Constantinopla en 1591, ante el temor de ser enviado a Aleppo o un destino peor, Mihnea se convirtió al islam y, con el nombre de Mehmed bey, fue nombrado pachá de Nicópolis (Nikopol)²⁵. Mateo de Mira²⁶ en su *Historia de* Valaquia²⁷, vv. 449-460, hablando de su hijo Radu, dice así: αὐτὸς (sc. ὁ Ῥάδουλ) ἦτον τὸ γένος του ἀπὸ τοὺς Μιχναλίδας, Ι΄ς τὴν αὐθεντίαν τῆς Βλαχίας εἶχαν πολλὰς έλπίδας. Ι ἀφέντεψεν ὁ παππούς του ὀκτὼ ἐννέα χρόνους, Ι κατόπι ὁ πατέρας του έκράτησε τοὺς θρόνους. Ι ἦτον ἀφέντης ἄξιος, καλὸς καὶ τιμημένος, Ι μὲ ἄρχοντας καὶ μὲ πτωχοὺς ἦτον ἠγαπημένος: Ι κάποιος μπάνος ἤτονε τὸ ὄνομά του Γιάννης, Ι μωρός, χοντρός, ἀπάνθρωπος, ἀδικητής, ἀβάνης: Ι τὴν Πόρταν ἀνακάτωσε μέσα 'ς τὴν βασιλείαν, Ικαὶ ἔβγαλέν τον τὸν πτωχὸν ἀπὸ τὴν ἀφεντίαν, Ιπολλὰ τὸν ἐφοβέριζε διὰ νὰ τὸν σκοτώση, Ι καὶ μουσουλμάνος ἔγεινε ζωήν του νὰ γλυτώση. En los frescos del katholikon del monasterio está representado Mihnea, coronado y con la cruz en la mano, junto a su hijo Radu. Según una tradición rumana, tras renegar Mihnea habría confiado a los monjes iberitas a su hijo, y éstos lo habrían enviado a Venecia y Padua, en donde habría aprendido griego y latín²⁸. Estas noticias no cuadrarían con la supuesta actitud hostil de Mihnea hacia el cenobio tras su conversión al islam.

Para conjurar la amenaza, los monjes de Portulana decidieron enviar emisarios a diversos príncipes cristianos²⁹, entre ellos, al rey de España, al

²⁴ Sobre la ayuda de los vaivodas rumanos en el s. XVI para el mantenimiento y restauración de los monasterios, cf. G. Cioran, Σχέσεις τῶν Ῥουμανικῶν χωρῶν μετὰ τοῦ Ἄθω, καὶ δὴ τῶν μονῶν Κουτλουμουσίου, Λαύρας, Δοχειαρίου καὶ Ἁγίου Παντελεήμονος ἢ τῶν Ῥώσων, Ἀθῆναι 1938; Τ. Βοdogae, *Ajutoarele româneşti la mânăstirile din Sfântul Munte Athos* (Ayudas rumanas a favor de los monasterios de la Santa Montaña de Atos), Sibiu 1940; Năsturel (1986).

 $^{^{25}\,}$ Cf. von Hammer-Purgstall (1829): IV, 204; Randa (1964): 51; Giurescu-Giurescu (1976): 254-255.

 $^{^{26}}$ Cf. RGK (1981): 1A, p. 147, nº 271; (1989): 2A, p. 142, nº 372; (1997): 3A, p. 167, nº 446.

 $^{^{27}}$ Legrand (1881): II, 231-333. Referencia a las ediciones de Venecia de 1672 y 1683 en Legrand, BH s. XVII: II, pp. 277-281, nº 510, y pp. 412-413, nº 574.

²⁸ Năsturel (1986): 110-111.

Mediante crisóbulo del 6 de septiembre de 1605 el vaivoda válaco Radu-Şerban (que suplantó a Radu-Mihnea entre 1602 y 1611) concedió al monasterio una limosna de 15.000 aspros anuales, más 500 adicionales para los gastos de viaje de los monjes que tenían que ir a recogerlos a Bucarest, cf. Năsturel (1986): 112.

que mandaron al monje Josafat Azale. Probablemente fueron éste y sus acompañantes los recomendados desde la secretaría de Estado vaticana al nuncio Millino el 3 de febrero de 1606³⁰.

En el memorial, Azale afirma que el monasterio tiene más de 350 monjes, que se verían obligados a abandonarlo si no se les ayudaba. Pone por testigo al nuncio papal en España y pide una ayuda para rescatar los bienes empeñados. El Consejo recomendó al rey la concesión, por una sola vez, de 1000 ducados en tratas del atún, queso y cosas extraordinarias de Italia. El rey hizo suya la consulta y así se lo ordenó al virrey de Sicilia, en carta cuya minuta no tiene fecha, pero que probablemente fuera de poco después⁽⁷⁾.

Josafat Azale es personaje conocido desde antiguo, si bien los datos sobre su persona son poco precisos. Alacio³¹ dice así de él: «Iosaphat Azales Peloponesius, post exactum studiorum curriculum, ad erudiendos Monachos Basilienses in Monasterio Sancti Salvatoris prope Messanam, missus est: indeque linguae Grecae Professor in Gymnasio Messanensi eligitur. Sacerdos postea factus, Montem Athum penetravit, ubi veritatem fidei docuit: inde a suo Hegumeno ad Paulum quintum missus est, ut eum caput Ecclesiae agnosceret ac veneraretur.»³². Rodotà³³ añadió la noticia de sus viajes por Grecia, Siria y Anatolia tras su estancia en Atos, sacada de una crónica anónima conservada en la Biblioteca Vallicelliana (Fondo Allacci, t. 2), noticia que, al parecer, habría proporcionado Cosme Maurudes³⁴. Lavagnini³⁵ fijo su docencia en S. Salvador de Faro y el Estudio de Mesina entre 1599 y 1604³⁶. A su regreso de oriente, desde octubre de 1612 hasta su muerte en 1613 fue capellán de la iglesia heleno-albanesa de S. Nicolás de Mira en Palermo³⁷. Con estos datos

 $^{^{30}\,}$ ASVat, Segr. Stato, Spagna, leg. 333, f. 114: Olarra Garmendia-Larramendi (1960-67): III, nº 32 [no me ha sido posible consultar el documento para comprobar los nombres de los recomendados].

^{31 (1648):} cols. 989-990. Alacio sacó la noticia del Archivo del Colegio Griego de Roma; SCIAMBRA (1904): 12-13 la reproduce tomada de su fuente.

³² Su presencia en Mesina está registrada en un documento de 1601 publicado por Peri (1970): 71.

³³ (1763): vol. III, pp. 183-184.

³⁴ Sobre él, cf. Floristán (2006).

³⁵ (1963): 155.

³⁶ La instrucción de los monjes basilios de Sicilia en la lengua griega es una preocupación de Felipe II que se remonta, al menos, a 1586, como demuestra un documento editado por Herrero Ingelmo (1992). Probablemente de esta etapa docente date su traducción de la carta del monje y gramático Teodosio en la que narra la conquista árabe de Siracusa en 878: cf. B. Lavagnini, "Siracusa occupata dagli arabi e l'Epistola di Teodosio monaco", *Byzantion* 29-30 (1959-1960) 267-279.

³⁷ Sciambra (1964): 11-21. Sobre la iglesia cf. Rodotà (1763): III, 120ss.

Lavagnini sitúa su viaje a Atos entre 1605 y 1610, más cerca de la primera que de la segunda fecha. Los datos de Azale en el Colegio Griego los recoge Tsirpanles³⁸.

Además de la ayuda, Felipe III concedió a Azale licencia por un año para la colecta de limosnas en el reino de Nápoles. En la cédula, del 24 de febrero de 1607, ordena al virrey, ministros, oficiales y súbditos, y pide a arzobispos, obispos, religiosos y eclesiásticos del reino que le permitan reunir dinero en todas las ciudades, villas, lugares e iglesias del mismo⁽⁸⁾.

2. Monasterio desconocido

Documentos: (1) ASVat, Stato Principi 55, f. 83r; (2) SP9 SF; (3) E1596 F16.

El 25 de mayo de 1601 el conde de Lemos, virrey de Nápoles (1599-1601), escribió al cardenal Aldobrandini una carta en recomendación de los monjes Nicéforo, Gabriel y Filoteo, que habían llegado a Italia por negocios de su religión y se disponían a viajar a Roma⁽¹⁾. Envió otra al rey en la que relataba la miseria en que vivían y la tiranía de los turcos, que les habían forzado a empeñar las cosas de su iglesia ante unos prestamistas judíos. El Consejo de Italia recomendó el 26 de marzo de 1602 la concesión de una limosna de 300 ducados en Nápoles por una vez, que el rey sancionó anotando al dorso de la consulta un "como parece". La cédula de concesión se expidió el 6 de mayo⁽²⁾.

Del mismo año –en la minuta no constan ni el mes ni el día– es una carta de Felipe III a Francisco de Castro³⁹ en la que le transmite la información dada por unos frailes de Atos (probablemente Nicéforo, Gabriel y Filoteo) a través de Dionisio Paleólogo, obispo de Aeto y Angelocastro⁴⁰. Dicen que en Tesalónica encontraron a tres judíos de origen español pasados a Turquía, ricos mercaderes, que al saber que iban a España les ofrecieron 150 cequíes por llevar cuatro cartas a Constantino Lipravoti, agente español en Corfú⁴¹. Los frailes rechazaron el encargo por temor a ser descubiertos, por lo que Dionisio Paleólogo se ofrecía a llegarse hasta Tesaló-

³⁸ (1980): 311-313 (nº 95).

³⁹ Francisco Ruiz de Castro, VIII conde de Lemos, sucedió a su padre como virrey interino de Nápoles entre 1601 y 1603.

⁴⁰ Sobre él cf. Floristán (2005): 188-197.

⁴¹ Sobre otros miembros de esta familia al servicio de las autoridades españolas de Italia, cf. FLORISTÁN (1988): vol. I, p. 312, n. 71.

nica para informarse del negocio. El rey ordenó a Castro que investigara su importancia y resolviera lo más conveniente a su servicio⁽³⁾.

En la documentación no aparece el nombre del monasterio. Otro fraile de nombre Nicéforo protagonizó entre 1602 y 1620 una larga embajada del monasterio de la Ascensión (cf. infra). Asimismo, entre los griegos presentes en Toledo a comienzos del s. XVII San Román menciona a un "fray Niquiforo, de la misma orden (sc. de S. Basilio), en el convento de Nuestra Señora de la Caridad, en la provincia de Lepanto". El contenido de la embajada, en el primer caso, y la definición del peticionario, en el segundo, impiden la identificación con el Nicéforo de nuestros documentos.

3.- Monasterio de los arcángeles S. Miguel y S. Gabriel (Δοχειαρίου)⁴²

Documentos: (1) SP992 SF; (2) E1670 SF; (3) SP993 SF (doc. nº 2).

El 11 de julio de 1593 Clemente VIII expidió un breve de recomendación en favor de los monjes Macario, Silvestre y Gabriel, en el que pedía a obispos, abades y demás prelados de la cristiandad que les ayudaran económicamente. El breve relata la situación de opresión en que vivían y el expolio de los vasos y paramentos sagrados que los turcos les habían hecho por sospecha de que iban a enviar a la cristiandad una nave cargada de trigo, en realidad destinada a su sustento. Tras causarles diversos daños, los turcos les impusieron una multa de 2000 cequíes y tomaron como rehenes a varios monjes, con la amenaza de ejecutarlos si no pagaban en el plazo establecido. El breve les autoriza a recolectar limosnas por un periodo de tres años⁴³. En audiencia del 22 de ese mes el papa autorizó a Santoro a conceder-les una ayuda⁴⁴.

Fray Antimo, «abbad y archimandrita titular que dize ser de sanct Miguel y sanct Gabriel en el Monte Atho», prestó algunos servicios a Felipe II en negocios secretos y, descubierto por los turcos, tuvo que abandonar su iglesia y hacienda y pasar a Roma en tiempos de Sixto V (1585-1590), al que prestó obediencia.

Mercati editó un breve exhortatorio a su favor de Sixto V del 28 de marzo de 1590^{45} .

⁴² Sobre el monasterio, cf. la introducción del volumen *Actes de Docheiariou*, éd. diplomatique par N. Oikonomides [Archives de l'Athos XIII], pp. 1-45.

⁴³ HOFMANN (1926): 17-18.

⁴⁴ Krajkar (1966): 111.

⁴⁵ Mercati (1952): 98-99.

Vivió entretenido en Roma, Nápoles y Malta hasta su nombramiento como capellán de S. Infantino, «iglesia antiquíssima de griegos» en Siracusa, por orden del obispo de la ciudad. A pesar de su avanzada edad, pasó a la Corte en 1612 con licencia de éste y de Aldobrandini. Allí presentó al Consejo de Italia un memorial en el que expone cómo los dos sacerdotes y dos religiosos que atienden el culto en la mencionada iglesia no pueden mantenerse con los diez escudos anuales de renta que tienen asignados, por lo que pide «alguna merced perpetua para conservación della y sustento de los que la sirven». Ante la escasez de información disponible, el Consejo resolvió el 22 de agosto entregar a Antimo una carta para el virrey en la que le pedía más información y sugirió al rey la entrega de cien escudos por una vez. La carta, ya firmada por Felipe III, volvió el 5 de noviembre al Consejo, que dos días después ratificó la concesión de la ayuda. Todavía en España, el 27 de abril de 1613 Antimo presentó otro memorial, en esta ocasión ante el Consejo de Estado, en el que pedía una carta de recomendación para el virrey de Barcelona, para que, en atención a su mucha pobreza, lo mantuviera hasta que encontrara una nave con la que regresar a Sicilia. La resolución del Consejo de Estado, del 9 de mayo, fue contundente: "no se acostumbra esto" (1).

Entre tanto, al parecer habían llegado a la Corte otros dos monjes de Docheiariou, llamados Jeremías y Partenio. La noticia la conocemos por carta de la secretaría de Estado vaticana al nuncio Gaetani del 26 de enero de 1613⁴⁶. En ella se dice que son del monasterio de "Sta. María de los Ángeles del Monte Santo de Macedonia" y que van pidiendo limosna para el rescate de su padre abad y de siete monjes del monasterio⁴⁷.

El virrey de Sicilia, duque de Osuna, remitió la información que se le había pedido sobre la iglesia de S. Infantino con carta del 2 de octubre de 1614, cuyo contenido, resumido, se incorporó a la consulta emitida por el Consejo de Italia que la examinó⁽³⁾. Decía que el templo había sido asignado a los griegos emigrados de Corón tras la retirada de las tropas imperiales en 1534, que era muy pobre por no tener rentas y que, por ese motivo, con frecuencia estaba cerrado. El edificio amenazaba ruina y los privilegios y escrituras de su fundación y cesión se habían perdido, en un incendio, en 1576. Calculaba que para su servicio se necesitarían dos sacerdotes y dos clé-

 $^{^{46}}$ ASVat, Segr. Stato, Spagna, leg. 337, f. 322 y leg. 338, f. 379 (Olarra Garmendia-Larramendi [1960-1967]; V, $\rm n^{os}$ 75 y 80).

⁴⁷ No hay en Atos ningún monasterio con esta denominación exacta, por lo que lo hemos identificado con Docheiaríou. No hemos podido localizar en Simancas ninguna documentación sobre esta embajada.

rigos, y para el sustento de éstos y necesidades del culto, al menos doscientos ducados anuales. El virrey y el Tribunal del Patrimonio de Sicilia recomendaron la concesión de mil ducados de limosna por una vez, «para comprar renta en nombre de aquella iglesia para que sirva para los reparos, ornamentos y otras cosas que faltan para el servicio del culto divino y sustento de los ministros que allí asistieren a servirla». En sesión del 10 de abril el Consejo de Italia aceptó la propuesta, que el rey sancionó («está bien»)

4. Monasterio de la Ascensión (Εσφιγμένου) 48

Fuentes: $^{(1)}$ E1697 SF; $^{(2)}$ E1597 F7 = E1990 SF; $^{(3)}$ E1697 SF; $^{(4)}$ E1595 F716 = E1602 SF; $^{(5)}$ E1697 SF (doc. 12 3); $^{(6)}$ E1986 SF = E1604 SF; $^{(7)}$ E1606 SF = E1673 SF; $^{(8)}$ E1606 SF; $^{(9)}$ E1673 SF; $^{(10)}$ E1689 SF.

El primer documento localizado relativo a Esfigmenu es del 5 de marzo de 1602. Se trata de un memorial de su prior, fray Nicéforo⁽¹⁾.

En memoriales posteriores de 1615 y 1620 (cf. infra) se le llama "abad del monte Olivete en el Monte Santo". Hallamos este nombre en un escrito del prior del convento franciscano de Daimiel, fray Diego de Salazar, de mayo de 1616 (AGS E1676 SF), en el que denuncia a un fraile basilio "que dixo llamarse Arsenio y que era abad del Monte Olivete en el valle de Josafa⁴⁹, en el qual dixo estava el sepulcro de N*uest*ra Señora, porque recolectaba limosnas con licencia del nuncio y del cardenal de Toledo, pero no del rey. Antes que en Daimiel, había reunido casi quinientos ducados en Alcázar de S. Juan, Almagro, Moral de Calatrava y Manzanares, por lo que –dice fray Diego– «a este passo en poco tiempo sacará cinq*uen*ta mill ducados del reino». Como buen francisco, sabía que los Santos Lugares encomendados a la Iglesia latina en Palestina estaban confiados a su orden, por lo que pedía que

150

⁴⁸ Cf. las introducciones de los volúmenes *Actes de l'Athos*, vol. III: Actes d'Esphigménou, publiés par le R. P. Louis Petit et W. Regel [Viz. Vrem. XII, supl. 1], S. Petersburgo 1906 (reimpr. Amsterdam, Hakkert, 1967), pp. III-XXXIV; *Actes d'Esphigménou*, éd. diplomatique par L. Lefort [Archives de l'Athos VI], Paris 1973, pp. 1-29.

⁴⁹ La fe popular identificaba el "valle de Josafat" (nombre simbólico del lugar del Juicio Final) con el del torrente Cedrón, al este de Jerusalén, al otro lado del cual estaba el monte de los Olivos.

Sobre la basílica de Ntra. Sra. de Josafat, cf. F.-M. ABEL, «Jérusalem», *DACL* VII, 2, Paris 1927 [cols. 2304-2374], 2332-2334; H. VINCENT-F.-M. ABEL, *Jérusalem*, t. II: Jérusalem nouvelle, fasc. IV, Paris 1926, caps. XXXI-XXXII («La tombeau de la Sainte Vierge»). Durante la turcocracia estuvo servida por clero griego hasta 1666, que fue cedida a los hermanos menores por los oficios del embajador francés ante la Puerta.

no se les quitaran las limosnas para su conservación, además de que con la prohibición se evitarían otros inconvenientes, «pues fuera de los dichos no es el menor sospechar que son espías de los enemigos de España⁵¹. El 17 de mayo el Consejo de Estado adoptó la siguiente resolución: «que se averigüe luego qué recados se les dieron por el nuncio y cardenal y se embíe orden para que los prendan y detengan y avisen si han excedido en algo, para que sean castigados». En el caso de Nicéforo creemos que la denominación "Monte Olivete" equivale a la de "Ascensión", bajo cuya advocación está Esfigmenu, de acuerdo con el relato de los Hechos (1, 12) que sitúan en este monte cercano a Jerusalén la subida de Jesús a los cielos: tunc reversi sunt in Ierusalem a monte, qui vocatur Oliveti (ἀπὸ ὄρους τοῦ καλουμένου Ἐλαιῶνος). En el Monte de los Olivos (ὁ Ἑλαιών, Mons Elaeon) se erigió en época de Constantino una basílica que los persas incendiaron a comienzos del s. VII y los califas demolieron posteriormente. Cerca de la *Eleona* se construyó, a finales del s. IV, en la cumbre del monte, una nueva basílica llamada "de la Ascensión" (ἀνάληψις τοῦ Κυρίου)⁵². En el *Barber. Gr.* 42 leemos la firma de "Constancio Sebastiano del Monte Oliveto", quizás monje de Esfigmenu⁵³. Probablemente estamos ante una translatio loci sancti, del Monte de los Olivos al Monte Santo. Por lo que respecta al abad Nicéforo, en la Biblioteca Marciana se conserva un opúsculo (Miscell. 2435, nº 5) sin fecha, de quince páginas, intitulado «Relation véritable des cruautés faites dans le Monastère de Mont Saint Athos du révérendissime seigneur Denys Spandon, prince grec, par les Turcs, ces cruels ennemis du Christianisme, 54, en el que Dionisio Espandunes se presenta como superior del convento de la Ascensión, que dice fue atacado y arrasado por los turcos, lo que le obligó a tomar el camino de Viena, en donde el emperador le entregó una circular para pedir limosnas. Si es cierta su datación a comienzos del s. XVII⁵⁵, Espandunes coincidiría en el tiempo con el Nicéforo que vino a España.

⁵¹ Sobre los roces entre franciscanos y basilios por la colecta de limosnas y, en concreto, sobre el memorial presentado en 1624 por fray Martín de Arratia ante el Consejo de la General Inquisición en el que pedía que no se permitiese entrar en los reinos de Felipe IV a frailes armenios o griegos, cf. J. Gil., «Una pelamesa poco evangélica: franciscanos contra basilios», *Homenaje a I. K. Hassiotis*, Granada (en prensa; agradezco cordialmente al autor el haberme permitido una lectura previa de su trabajo).

⁵² Cf. F.-M. ABEL, «Jérusalem», *DACL* VII, 2, Paris 1927 [cols. 2304-2374], 2318-2320 y 2325-2326; H. Leclercq, «Mont des Oliviers», *DACL* XI, 2, Paris 1934, cols. 2484-2514; H. VINCENT-F.-M. ABEL, *Jérusalem*, t. II: Jérusalem nouvelle, fasc. II-III, Paris 1914, caps. XIII («Les sanctuaires primitifs du mont des Oliviers»), XIV («L'Éléona et l'Ascension. Les sanctuaires depuis les origines jusqu'à 614») y XV («L'Éléona et l'Ascension, du VIIe siècle à nos jours»).

⁵³ Codices Barberiniani Graeci, I: codices 1-164, recens. V. Capocci, Città del Vaticano 1958; RGK (1997): 3A, p. 143, nº 376.

⁵⁴ Legrand, BH s. XVII: III, pp. 81-82.

⁵⁵ Sathas (1880-90): vol. IX, p. XXX.

En el memorial Nicéforo afirma que los turcos quisieron asolar su monasterio por haber ayudado a escapar a ciertos esclavos cristianos. Para evitarlo, tuvieron que pagar 4.000 cequíes, lo que les obligó a empeñar sus ornamentos y cálices ante unos judíos, en testimonio de lo cual presenta una carta del papa de 1601. Dice que en Esfigmenu son bien recibidas las galeras de Sicilia y de los corsarios de esta isla que van por allí, a las que dan refresco y ayuda⁵⁶. Por todo ello pide una limosna para pagar la deuda que tienen y una subvención futura para remedio de su pobreza. Sendos documentos de Juan Leonardo Latino⁵⁷, agente español en el Zante, y del arzobispo de Candía certifican la condición de religioso de Esfigmenu de Nicéforo. El Consejo, en sesión celebrada el 2 de mayo, recomendó la entrega de 200 reales por la Cámara o por donde los hubiere con más brevedad, y el despacho del suplicante. El rey hizo suya la consulta («está bien»)⁽²⁾.

La respuesta no satisfizo a Nicéforo, que el 23 de mayo presentó otro memorial más detallado⁽³⁾. En éste y otros posteriores dice que la mayoría de los veinte monasterios de Atos tienen como patrones a los reves de Moscovia y príncipes de Valaquia y Moldavia, pero que el suyo, tras la desaparición del Imperio Bizantino, no había querido tener ninguno por las mudanzas habidas entre los príncipes cristianos. Ahora, en cambio, viendo la firmeza del monarca español han querido nombrarlo su patrón. Describe Esfigmenu como un monasterio suntuoso, de fundación justinianea, con más de 250 religiosos. Afirma que siempre han ayudado con información y provisiones a los barcos españoles que iban a levante a tomar lengua, y acogido a los cautivos huidos y a los jenízaros y renegados que regresaban a la fe de sus mayores, hasta embarcarlos en algún navío de cristianos hacia occidente. En una ocasión -así lo afirma en el memorial de 1615- los turcos apresaron a tres espías del rey a los que quisieron empalar, pero mediante dádivas a algunos turcos principales consiguió su puesta en libertad. En otra ocasión acogieron a dos galeras con las que se habían alzado 400 galeotes cristianos y les dieron bastimentos

⁵⁶ En las dos primeras décadas del s. XVII menudearon las expediciones de piratería o saqueo de galeras italianas o españolas en el Mediterráneo oriental. Una crónica breve nos dice que el 27 de febrero de 1609 aparecieron junto a Jeriso, a la entrada de la península de Atos, tres fustas (no dice la nacionalidad, pero es probable que fueran cristianas) que atemorizaron el Monte Santo, de las que una embarrancó, otra se hundió y sólo la tercera se salvó para anunciar el desastre: cf. SCHREINER (1975-79): I, 55/56 (p. 406).

⁵⁷ Sobre la familia Latino y Juan Leonardo cf. ΧαΣΙΩΤΗΣ (1969): 119, n. 1; (1977): 129 y n. 32; Осноа Brun (2001): 89ss.

para el viaje a Sicilia. Recientemente -volvemos al memorial de 1602había llegado al puerto situado bajo su monasterio un capitán español con dos galeras, que capturaron un navío turco fondeado allí con muchos caballeros. Los monjes les dieron el refresco que necesitaban y les entregaron a tres cautivos huidos de la Puerta. Enterado el sultán de lo sucedido, envió a un bajá a saquear el monasterio y apresar a los monjes, pero Nicéforo le convenció de su inocencia diciéndole que habían sido unos corsarios los culpables del apresamiento, con lo que consiguió librar al monasterio del castigo a cambio de pagar esos 4.000 cequíes (en el memorial de 1615, sin embargo, se habla de seis mil cequíes pagados por la liberación de doce religiosos a los que los turcos querían empalar, sin que quede claro si esta cantidad es distinta de la anterior). Nicéforo afirma haber venido en nombre de sus compañeros a ofrecer el patronazgo del cenobio y pedir que el rey los acoja bajo su amparo y les conceda una renta anual en Nápoles. De esta forma acudirían con más ánimo a su servicio. El documento fue llevado de nuevo al Consejo, que recomendó que se recabara más información y la opinión del virrey de Nápoles. El rev escribió a Francisco de Castro pidiendo noticias sobre el monasterio y la conveniencia de admitir el patronazgo, encareciéndole rapidez en la respuesta para poder tomar una resolución con brevedad⁽⁴⁾.

Del 23 de septiembre de 1604 es el tercer memorial de Nicéforo⁽⁵⁾. El contenido no difiere básicamente del anterior, si bien algunas afirmaciones que contiene aclaran su actuación en los meses transcurridos. Menciona una carta del conde de Lemos⁵⁸ de tres años antes en la que informaba al rey de su petición, que probablemente acompañó al memorial de marzo de 1602, así como la respuesta del rey a Benavente pidiéndole información, respuesta que le llevó el propio Nicéforo. Así, pues, Nicéforo habría entregado en persona, en Valladolid, los memoriales de 1602 y se habría vuelto a Nápoles con la respuesta⁵⁹. Al llegar cayó enfermo y estuvo cuatro meses al borde de la muerte, lo que le impidió entrevistarse con el virrey e informarle de las ventajas de su ofrecimiento: espirituales –plegarias diarias por el rey–, pero también materiales, porque el

⁵⁸ Fernando Ruiz de Castro, VI conde de Lemos, cuñado del duque de Lerma (valido del rey Felipe III), fue nombrado virrey de Nápoles en 1599 y permaneció en el cargo hasta su muerte el 19 de octubre de 1601; cf. J. RANEO-E. FERNÁNDEZ DE NAVARRETE: 280-289.

⁵⁹ No he localizado la minuta de esa primera carta a Benavente, sólo la de la segunda (cf. infra). Me inclino a pensar que no sea otra que la carta a Francisco de Castro: en el tiempo transcurrido entre el borrador y su redacción definitiva se habría nombrado virrey a Benavente y la carta del rey en demanda de información se habría dirigido ya a él.

monasterio es fuerte, tiene un puerto grande y cómodo y sus 250 frailes saben actuar con secreto. Menciona los 200 ducados que recibió en España y los otros 200 de Nápoles, aunque en los tres años y medio de ausencia de su monasterio ha gastado más de mil. Con todo, dice que no ha venido a cobrar una ayuda de costa, sino a ofrecer el patronazgo del cenobio, por lo que pide al rey que lo acepte y le haga la merced que estime oportuna. Con el memorial Nicéforo presentó un breve del papa y dos informes, uno redactado en España, el otro, en Nápoles, de religiosos, caballeros y personas principales.

En el breve, de fecha 24 de enero de 1604, Clemente VIII alaba al rey por la protección que da al monasterio y le pide se muestre generoso con Nicéforo⁶⁰.

El Consejo estudió esta documentación el 17 de enero de 1605 y recomendó la concesión a Esfigmenu de una limosna anual de 300 ducados, por un periodo de tres años, en expolios sedevacantes de Sicilia. Insistió, además, en la conveniencia de recabar de Benavente la información que se le había pedido⁽⁶⁾. En cumplimiento de lo consultado, el 11 de mayo el rey escribió al duque de Feria⁶¹ comunicándole su decisión de otorgar al monasterio esa limosna⁽⁷⁾, y en fecha indefinida –no consta en la minuta–, pero seguramente no lejana a la anterior, ordenó a Benavente que se informara sobre la conveniencia de aceptar el patronazgo⁽⁸⁾.

Parece que Nicéforo regresó a Atos tras la concesión de esta limosna, a juzgar por el silencio del archivo. Hasta un nuevo memorial del 21 de febrero de 1615 no volvemos a tener noticias suyas. En él afirma que sólo cobraron la primera anualidad, por lo que pide una renovación de la cédula para cobrar las otras dos, así como una carta de recomendación para recorrer los reinos de España pidiendo limosna. El Consejo, reunido el 7 de marzo, decidió pedirle que "presente la çédula original", es decir, la de 1605, como paso previo a la resolución de su petición⁽⁹⁾.

El último documento de Nicéforo que hemos localizado es un nuevo memorial de 1620. Tras el enésimo relato de los servicios prestados durante 40 años –avituallamiento de navíos españoles, acogida de fugitivos de la Puerta, episodios de los tres espías capturados, de las dos galeras con las que se alzaron los cautivos cristianos y del navío turco apresado por dos galeras de Sicilia—, afirma estar condenado a muerte, sin posibilidad de res-

⁶⁰ HOFMANN (1926): 19.

⁶¹ D. Lorenzo Suárez de Figueroa fue virrey de Sicilia entre 1602 y 1606.

cate, y que por ello no puede regresar sin grave peligro de su vida. A pesar de la limosna que recibió y del dinero que ha reunido, aún mantienen una deuda de 2500 cequíes, por lo que pide al rey una carta de recomendación a través del Consejo para que los justicias y regidores de ciudades, villas y lugares de sus reinos les socorran con las limosnas que buenamente puedan⁽¹⁰⁾. Al dorso del memorial consta la respuesta que recibió Nicéforo el 5 de septiembre, la misma que fray Antimo de Docheiaríu en 1613: "no se acostumbra esto". A partir de entonces perdemos la pista de fraile tan tenaz como paciente.

José M. FLORISTÁN Antonio Valladolid

Fac. de Filología A-35 Universidad Complutense 28040 MADRID (España)

BIBLIOGRAFÍA

- ALLATIUS, L. (1648), De Ecclesiae Occidentalis et Orientalis perpetua consensione libri tres, Coloniae Agrippinae (reimpr. 1970).
- ΑΤΗΟΣ (1997), Ο Άθως στοὺς 14ο-16ο αἰῶνες, Ἀθήνα, Έθνικὸ Ίδρυμα Ερευνῶν, Ινστιτοῦτο Βυζαντινῶν Έρευνῶν ['Αθωνικὰ Σύμμεικτα 4].
- ΧΑΣΙΩΤΗΣ, Ι. Κ. (1969), «Έλληνικοὶ ἐποικισμοὶ στὸ βασίλειο τῆς Νεάπολης», Έλληνικά 22, 116-162.
- (1977), «Venezia e i domini veneziani tramite di informazioni sui turchi per gli spagnoli nel sec. XVI», en: Venezia, centro di mediazione tra Oriente e Occidente (secoli XV-XVI). Aspetti e problemi, Firenze, pp. 117-136.
- (1994), «España y los movimientos antiturcos en Macedonia en los siglos XVI y XVII», en: R. M. AGUILAR-M. LÓPEZ SALVÁ-I. R. ALFAGEME (EDS.), Χάρις διδασκαλίας. Homenaje a Luis Gil, Madrid, 685-697.
- CRUSIUS, M. (1584), Turcograeciae libri octo, Basileae.
- DE SAN ROMÁN, Francisco de Borja (1982), El Greco en Toledo. Vida y obra de Domenico Theotocópuli, Toledo, Ed. Zocodover.
- FEDALTO, G. (1988), *Hierarchia Ecclesiastica Orientalis*, vol. 1: Patriarchatus Constantinopolitanus, Padova.

- FLORISTÁN, J. M. (1988), Fuentes para la política oriental de los Austrias. La documentación griega del Archivo de Simancas, vols. I-II, León.
- (2000), «Sta. Catalina del Monte Sinaí y España», Erytheia, 167-210.
- (2005), «(Arz)obispos griegos en Roma y España (1596-1602)», Erytheia 26, 187-212.
- (2006), «Profesión de fe de Cosme Maurudes, obispo de Citio (Chipre) [1674]», *OCP* [en prensa].
- GIURESCU, C. C.-GIURESCU, D. C. (1976), *Istoria Românilor*, vol. 2, Bucureşti. Hammer-Purgstall, Joseph von (1829), *Geschichte des Osmanischen Reiches*, Pest (reimpr. Graz 1963).
- Herrero Ingelmo, Mª Cruz (1992), «Felipe II y el mantenimiento de la lengua griega entre los monjes basilios de Sicilia: un documento inédito», *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 54, 481-490.
- HOFMANN, G. (1926), Rom und Athosklöster, OC VIII, 1.
- Krajkar, J. (1966), Cardinal Giulio Antonio Santoro and the Christian East. Santoro's Audiences and Consistorial Acts, Roma.
- LAVAGNINI, B. (1963), «Una missione all'Athos del monaco Azale», en: *Le millénaire du Mont Athos (963-1963)*, II, pp. 153-158, Chevetogne [= "Ατακτα. Scritti minori di filologia classica, bizantina e neogreca, Palermo 1978, pp. 669-675].
- LEGRAND, É. (1881), Bibliothèque grecque vulgaire, Paris.
- BH s. XVII, Bibliographie hellénique... au XVIIème siècle, Paris 1894–.
- MERCATI, A. (1952), «Nuovi documenti pontifici sui monasteri del Sinai e del monte Athos», *OCP* 18, 89-112.
- Montfaucon, B. (1708), Palaeographia Graeca, Parisiis.
- Năsturel, P. Ş. (1986), Le Mont Athos et les Roumains. Recherches sur leurs relations du milieu du XIVe siècle a 1654, Roma, Orientalia Christiana Analecta 227.
- Ochoa Brun, M. A. (2001), *España y las islas griegas. Una visión histórica*, Madrid, Ministerio de AA.EE.
- Olarra Garmendia, J.-Larramendi, M. L. (1960-67), Correspondencia entre la nunciatura en España y la Santa Sede. Reinado de Felipe III (1598-1621), 7 vols., Roma.
- Peri, V. (1970), «Inizi e finalità ecumeniche del Collegio greco in Roma», Aevum 44, 1-71.
- Petit, L. (1901-1902), «Les évêques de Thessalonique», EO 4, 136-145, 212-221; 5, 26-33, 90-97, 150-156, 212-219.
- RANDA, A. (1964), Die Walachei im "langen" Türkenkrieg der katholischen Universalmächte (1593-1606), München.

- RANEO, J.-FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, E., Libro donde se trata de los virreyes lugartenientes del reino de Nápoles y de las cosas tocantes a su grandeza, Colección de documentos inéditos para la Historia de España, vol. 23.
- RGK: Gamilischeg, E.-Harlfinger, D., Repertorium der griechischen Kopisten 800-1600, Wien 1981, 1989, 1997.
- Rodotà, P. P. (1763), Rito greco in Italia, Roma (reimpr. Cosenza 1986).
- Sathas, K. (1880-1890), Documents inédits relatifs à l'histoire de la Grèce au moyen âge, 9 vols., Paris.
- Schreiner, P. (1975-79), Die byzantinischen Kleinchroniken, I-III, Wien.
- SCIAMBRA, M. (1963-64), «Clero di rito greco che ha servito la comunità greco-albanese di Palermo» (I), BBGG 17, 3-28; 99-146; (II), BBGG 18, 3-35; 113-176.
- ΤΣΙΡΠΑΝΛΗΣ, Ζ. Ν. (1971), Οἱ Μακεδόνες σπουδαστὲς τοῦ Ἑλληνικοῦ Κολλεγίου Ρώμης καὶ ἡ δράση τους στὴν Ἑλλάδα καὶ στὴν Ἰταλία (16ου αἰ.-1650), Θεσσαλονίκη.
- (1980), Τὸ ἐλλληνικὸ Κολλέγιο τῆς Ρώμης καὶ οἱ μαθητές του (1576-1700), Θεσσαλονίκη.
- VOGEL, M.-GARDTHAUSEN, V. (1909), Die griechischen Schreiber des Mittelalters und der Renaissance, Leipzig (reimpr. Hildesheim 1966).

DOC. Nº 1

[AHN, Sigilografía, caja 116, nº 10. Pergamino, 370x230mm. Caja de escritura (texto sin rúbricas): 215x200 mm. Estado de conservación óptimo. Versión latina del acta griega de la audiencia arzobispal de Tesalónica para el rescate de tres religiosos cautivos de los turcos]

IN CIVITATE THESSALONICAE | die XX^a mensis Octobris anni post sanctissimam Incarnationem Domini Nostri Iesu Xpi Sallvatoris Redemtorisque MDCIIII. coram me Nicolao Pizini protonotario audientiae archi episcopalis comparuit venerabilis pater frater Galateus vicarius monasterii Sanctae Mariae de Iberia | ⁵ in monte sancto ordin*is* beatissimi patris Basilii habens in suo comitatu patrem fr*atrem* Cyrillum et | p*at*rem fratrem Doroteum et fratrem Ennodium cognitos omni notorietate quod sint monachi dicti conventus et | monasterii a quindecim annis vel circa, ut tam dictus venerabilis pater vicarius asseveravit, quam etiam | fuit amplius confirmatum per multos qui se repererunt p*raese*ntes in hoc officio sive loco, necnon speciatim | per particulare testimonium domini Georgii Moscopuli et domini Ippoliti Ramate et domini Demetrii Paleologi civium | 10 huius civitatis, qui iurarunt se vidisse religiosos praedictos ac eosdem cognovisse residentes in dicto monasterio | et munia obeuntes in eodem ab anno MDLXXXV usque ad annum MDC quo, ut omnino notum | est, dicti monachi Cyrillus, Doroteus et Ennadius cum aliis tribus eiusdem ordinis et mona*ste*rii fuerunt a Turcis | nefandis, nostrae sacrae religionis christianae hostibus, capti et in servitutem redacti, et affirmarunt dictus | Demetrius et Ippolitus quod eo tempore quo profecti sunt Constantinopolim, nimirum post mensem Maii MDCIIII, viderunt | 15 religiosos praefatos in potestate Mostaffae Bey capitanei binarum triremium ex custodia sive guardia urbis Kavalae, cum quo inibi patrem Theodorum praedicti ordinis procuratorem pro d*i*ctorum religiosorum redemptione tractantem etiam invenerunt, et concluserunt pactum de precio redemtionis pro patribus eisdem cum interventu magnifici Pandolfi mercatoris veneti, in | <cuius manibus> tradita fuerunt preciosiora ex ornamentis et supellectilibus sacrarum ecclesiae et mona*ste*rii praedicti per p*rae*fatum | p*at*rem procu*rato*rem pro pignore pecuniae a dicto Pandolfo ex<s>olutae tempore liberationis fratrum praed*i*ctorum. et haec in fidem | ²⁰ veritatis iurarunt et affirmarunt religiose omnes praedicti signaruntque praesentem attestationem suis signis et | nominibus in sacro registro archivii archiep*iscop*alis, hac eadem die exhibito spectabilibus viris praesidi et magistris | huius curiae, quorum concessione et mandato, ad petitionem et instantiam praefati patris vicarii ut supraldicta omnibus Xpi fidelibus pateant ubicunque opus fuerit, actum graece scriptum et hunc latino idiolmate translatum ac debite visum et recognitum Constantini referendarii ad hoc deputati relatione | ²⁵ subscripsi et firmavi propria manu ac sigillo officii. Thessalonicae in audiencia d*omi*ni d*omi*ni reveren*dissi*mi | ac Deo amabilis d*omini* Cosmi huius archiepiscopi. die et anno supradictis. |

Constantinus referendarius. | provisis et collatis in originali registri et traductis | fideliter in ling uam romanam. | 30 Κατὰ τὴν ἀναφορὰν Κωνσταντίνου τοῦ | ἄνωθεν γεγραφότος | Νικόλαος Πικηνοῦ. |

[A tergo] Pagáronse quinientos reales de la memoria de don Juan de Almeida p*ar*a ayuda \mid al rescate de los seis religiosos retrocontenidos, los quales se dieron \mid oi 2 de henero de 1606 años. frai Juan de Aguirre. \mid XVII $\sqrt{(=17000)}$

Análisis del documento

Papel tratado y alisado para su conservación, pero se trasluce la forma externa original de carta. Cinco pliegues en sentido transversal y dos en el longitudinal, que determinan seis y tres dobleces respectivamente: los transversales aumentan en anchura desde los 55 mm de los extremos hasta los 65 mm de los centrales. El pliegue longitudinal derecho es menor (55mm) que el izquierdo (80 mm), y ambos, que el central (90 mm). Tamaño de la carta plegada: 95x65 mm. Los dos últimos pliegues estarían unidos por un sello de lacre adherido al dorso del documento que se rompía al abrirlo, pero sólo quedan restos de la impronta al haberse desprendido cualquier imagen que tuviera el sello o la huella del mismo originada por el calor del lacre derretido durante su impresión. Sello placado interior sobre papel y cera negra, de 28x20mm, ligeramente borroso. Representa un ángel con una cruz en la mano derecha y una espada en la izquierda: simboliza la idea del arcángel guerrero y, al tiempo, evangelizador. Sobre él, una corona, y encima, un capelo con las borlas de la dignidad que representa cavendo hacia los lados. La levenda, actualmente borrada, se extendía por la parte inferior del sello. Los otros elementos gráficos adicionales, como el signo notarial o las rúbricas, aparecen en el interior del documento. El signo notarial, realizado a mano alzada, semeja una maceta con una cruz doble en su interior y unas hojas que salen de ella. El último elemento de validación es la testificatio que, aunque no es la típica lista de confirmantes, contiene el nombre de los testigos, su cargo y la confirmación de su presencia en el acto. En definitiva, el signo notarial, las firmas y la testificatio son signos de validación y autenticación del documento y del negocio jurídico. En el acta se reconocen cuatro manos diferentes: la primera corresponde al cuerpo del documento y es, posiblemente, de su escribano; la segunda, del refrendario Constantino; la tercera, de Nicolas Piceno, que firma en griego, y la cuarta, al dorso, del receptor del texto. El documento consta de protocolo, cuerpo o texto y escatocolo. El protocolo contiene la intitulación y dirección del documento; el cuerpo, la exposición, disposición y cláusulas finales; por último, la data y la validación conforman el escatocolo. El documento se encabeza con la data tópica -parcial- y cronológica (In civitate... MDCIIIL). A continuación sigue la comparecencia de las partes, con la intitulación y dirección. La primera consta del nombre y cargo del emisor del acta, aunque el autor moral del documento sea el vicario del monasterio (coram me... archiepiscopalis). La dirección la forman los destinatarios de carácter general que aparecen al final del documento y que también se pueden considerar como una cláusula de finalidad inserta en la dispositio (omnibus Xpi fidelibus pateant ubicunque opus fuerit). Sigue el cuerpo del documento con la exposición de motivos (comparuit venerabilis...tempore liberationis fratrum praedictorum). A continuación, viene el escatocolo, que contiene la testificatio (et haec in fidem... praesidi et magistris huius curie), la disposición (orden) del documento, con mención de la mano y sello del notario como elementos validatorios del acto jurídico que se escritura (quorum concessione et mandato... subscripsi et firmavi propria manu ac sigillo officii), y la repetición de la data tópica, no de la cronológica (Thessalonicae... supradictis). Termina el acta con el sello, el refrendo del notario, su firma y las rúbricas.

DOC. Nº 2

[AGS SP993 SF. Consulta del Consejo de Italia sobre la petición de fray Antimo, abad del monasterio de S. Miguel y S. Gabriel (Δ o χ e ι a ρ i ι 0 ι 0) y capellán de la iglesia griega de S. Infantino (Siracusa)]

I,1 Frai Anthimo, hieromonge griego, cura de la iglesia griega de | sant Infancino en Çaragoza en Sicilia, supp*lic*ó a vuestra Majestad le hiziesse | alguna merced perpetua o como vuestra Majestad fuesse servido, para | conservación de aquella iglesia y sustento de los que la sirven, | 5 y vuestra Majestad fue servido mandar pedir informaçión cerca dello | al duque de Ossuna, virrey en aquel reyno, el qual en carta | de 2 de octubre del año passado de 1614 escrive (con | intervençión de los del Tribunal del Patrimonio) que por la que | havía hecho recibir consta que la dicha iglesia es antiquís|10 sima y que primero fue parrochia y después se transfirió | en iglesia de sant Juan Baptista, que era sinagoga de | los judíos; que después de la presa de la ciudad de Corón, | haviendo venido al dicho reyno de Sicilia y a la ciudad de | Çaragoza los griegos de Corón y teniendo necesidad de | 15 iglesia, les fue assignada por el obispo la que se ha dicho de | sant Infancino, y después les fue concedida por el emperador | nuestro señor que está en el cielo, desde el qual tiempo hasta agolra ha estado y

está posseída de los dichos griegos y | se administran en ella los sacramentos y se celebran | ²⁰ los officios divinos por ministros de la misma nación I griega, los rectores de la qual iglesia suelen elegir el I capellán debajo de cuyo título la sirve el dicho frai Anthilmo, y por ser pobríssima y no tener sino quatro onzas de I renta al año que proceden del alquiler de unas casas, muchas | 25 vezes está cerrada la dicha iglesia por no poderse mantener || II,1 los ministros que la sirven ni apenas entretenerse | un sacerdote, que para celebrar en ella es menester relcoger la limosna de personas devotas, por cuya causa I no tiene con qué reparar la ruina que amenaza por su 15 antigüedad, que los previllegios y escripturas de 1 la fundación y concessión de aquella iglesia se quemaron | el año de 1576 en tiempo de mal contagioso, haviendo | muerto en aquella ciudad don Jorge de Candía, que era | allí capellán, con la demás ropa y adereços de aquella | 10 iglesia. para servicio de la qual, administrar los sacralmentos a los griegos que viven y acuden a aquella ciuldad, serían menester dos sacerdotes con otros dos clélrigos, y que la elección de capellán se hiziesse por | vuestra M*ajesta*d para que fuesse más acertada, o por su virrey | 15 en aquel revno, que para el sustento de los dichos clélrigos, reparos, fábricas, ornamentos de la iglesia, azeyte, I cera y otras cosas que son menester para el culto divino | serán necessarios, por lo menos, ducientos escudos al año. | attento lo qual y tratarse del reparo de una iglesia tan | ²⁰ antigua, tener tan poca renta y ser tan conveniente | para la salud de las ánimas, pareze al virrey y | Patrimonio que v*uestra* M*ajesta*d fuesse servido de hazerle | merced de mill escudos de limosna por una vez | de dineros de espolios y fructos de iglesias sedeval²⁵cantes de aquel reyno para comprar renta en nombre | de aquella iglesia, para que sirva para los reparos, lornamentos y otras cosas que faltan para el servicio del | culto divino y sustento de los ministros que allí | assistieren a servirla, lo qual será obra digna || III,1 del pío ánimo y grandeza de v*uestra Majesta*d.

Siempre ha parecido a este Consejo q*ue* es bien conservar las | iglesias de griegos q*ue* ay en Sicilia, y siendo ésta | una dellas y tan necessitada como se vee por esta |⁵ relación del virrey y Patrim*oni*o, se conforma el Cons*ej*o | en todo con su parecer, q*ue* siendo v*uestra* M*ajesta*d servido se | les libren estos mil escudos por una vez en lo procediente | de espolios y fructos de iglesias vacantes del mismo | reyno y para el efecto q*ue* dize el virrey. en Madrid, | ¹⁰ a 10 de abril 1615. |

[A tergo] Sicilia. | consulta cerca de la limosna por que supp*li*ca frai Anthimo hierolmonge, cura de la iglesia de s*an*t Infancino en la ciudad de Çaralgoza en aquel reyno. | [De mano del rey] está bien. | bolvió a 20 de mayo 1615. |

DOC. Nº 3

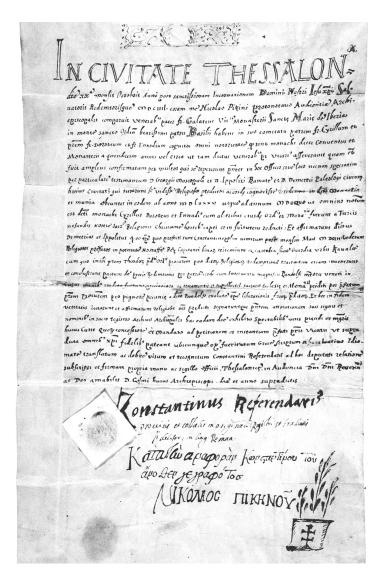
[AGS E1697 SF. Memorial de fray Nicéforo, prior del Monasterio de la Ascensión (Εσφιγμένου), en el Monte Atos. 23 de septiembre de 1604. Inédito.]

Fray Niqueforo, prior del imperial monesterio de la Ascensión llamado Esfigmeno del Monte Santo en Greçia, del orden | de santo Basilio, dize que en el dicho Monte Santo hay otros 19 monesterios de la mesma orden y de cada uno dellos son | fundadores y patrones reyes y otros príncipes christianos, y en ellos de contino se ruega a N*uestro* S*eñ*or por la salud y | acreçentamiento de stados de dichos patrones, y este monesterio, desde que se perdió el Imperio Griego su fundador, no ha 15 querido hasta agora nombrar por su patrón a ningún rey ni prínçipe por las mudanças que se han visto en ellos. I agora viéndose por esperiençia por todo el mundo quán firme y verdadero defensor de n*uest*ra s*an*ta fee es v*uestra* cattólica Majestad, en | capítulo general de 250 frayles saçerdotes el dicho monesterio ha hecho solene conclusión de eligir y nombrar, I como eligen y nombran, a v*uestra* M*ajesta*d por su fundador, restaurador y patrón, y por tal tenerle y acetar para siempre, l a lo que han venido con la antigua affiction que siempre este monesterio ha tenido del servicio de vuestra Majestad y de 110 sus sereníssimos antecessores, pues por su respeto, aunque con grandíssimo peligro y costa, ha dado libertad a | millares de esclabos vasallos de v*uestra* M*ajesta*d, hecho levantar muchas galeras turquescas y embiádolas a Italia con la | munición necessaria, y en su puerto de ordinario amparan y refrescan sin dinero todos los baxeles que van I con bandera de v*uestra* M*ajesta*d. particularm*en*te los años passados pagó el monesterio 4.000 çequíes de oro que tomó a interés | por haver recetado y dado munición y refresco a dos galeras de v*uestra* M*ajesta*d que avían cogido un navío con muchos 115 caballeros turcos, y todo lo dan por bien empleado en serv*ici*o de Dios y de v*uestra* M*ajesta*d. y tres años ha que | estando el conde de Lemos virrey de Nápoles muy bien enterado del bien que de açetar v*uestra* M*ajesta*d este patronazgo | se sigue a la Xpiandad y a su real servicio, escribió muy encarecidam*en*te a v*uestra* M*ajesta*d sobre ello, y habiendo I venido el suplicante aposta a presentar en nombre de todo el

monest*eri*o esta electión y nombram*ien*to de su patrón | perpetuo a vuestra Majestad, y suplicádola fuesse servido de mandarla açetar, mandó vuestra Majestad escrebir al virrey de Nápoles | 20 que abisasse sobre la conveniençia desto, y habiendo presentado la cédula al conde de Benavente, cayó el suplilcante malo y estubo quatro meses a la muerte, por lo que no pudo informarle del servicio grande que en | esto se haze a Dios y a vuestra Majestad, y de las bastantes y claras razones que hay, pues, demás de lo spiritual, se puede | por lo temporal fundar en esto qualquier desiño, que el monest*eri*o es fuerte, con castillo, artillería y munición, con muy grande y cómodo puerto, y tiene 250 frayles p*ri*ncipales, deudos de todos aquellos perlados, que 125 sabrán hazer y encaminar todo con secreto y seguridad, y con esta comodidad se abre a v*uestra* M*ajesta*d la puerta | a gloriosas empresas, que speramos de ver presto acabadas, en servicio y gloria de Dios y de v*uestra* M*ajesta*d. y antes | que él combaleçiesse, sin informarse el virrey de ninguna cosa destas le mandó dar 200 escudos, y se entiende que i ava respondido a v*uestra* M*ajesta*d, y acá se le han mandado dar otros 200, aunque en tres años y medio que está | aquí para esto con su compañero ha gastado más de mill de su monesterio. y porque no ha venido acá 130 por ayudas de costa, sino a offreçer spontáneam*en*te a vuestra Majestad, de parte de todo el monesterio, lo que con ruegos no l ha querido en ningún tiempo conçeder a ningún rey o príncipe christiano y cumple tanto al serv*ici*o de Dios. I p*rese*nta a v*uestra* M*ajesta*d un breve que su Santidad le escrive muy encarecido informado de todo esto, y para cumplida | satisfación de todo presenta también dos informaciones muy bastantes, una tomada aquí y otra en Napoles, de relilgiosos, caballeros, entretenidos y personas principales, seys dellos españoles. por lo que humilm*en*te sup*li*ca 135 a v*uestra* M*ajesta*d que en agradecim*ien*to de la voluntad del monest*eri*o se sirva de mandarle despachar al cabo de tres años y I medio acetando el dicho patronazgo. y como santo Basilio es continuo orador de v*uestra* M*ajesta*d en el cielo, sea v*uestra* M*ajesta*d protector | en tierra deste su imperial y tan antigo y noble monesterio, mandándose en virtud desta election declarar | vuestra Majestad su patrón perpetuo y recibirle debaxo de su amparo real, pues cumple tanto al serv*ici*o de Dios y de | vuestra Majestad, y hazerle para ayuda a su necessidad y sustento la m*erce*d que le pareçiere conforme a su real 140 grandeza y como los otros patrones, que no pueden ygualarse a vuestra Majestad, hazen a sus monasterios vezinos a éste, l aunque no tales, que demás de ser obra dina de su real grandeza, tendrá v*uestra* M*ajesta*d en esta s*an*ta casa 250 |

frayles que de contino rogarán a N*uestro Señ*or por la salud y acreçent*amien*to de stados de v*uestra Majesta*d y sus ser*enísi*mos suçesores.

[A tergo] Señor. | por | fray Niqueforo prior del mon*aste*rio de la | Ascensión del Monte Santo. | sup*lica* a v*uestra* M*ajesta*d se sirva de mandar se | le lea todo este memorial. | a 23 de sep*tiembr*e 1604. | al conde de Villalon | ga. | sobre el nombramiento de | patrón que ha hecho aquel | convento en persona de su Majestad, | y viene el prior en nombre | dél a suplicar le mande | acceptar, y representa | que ha tres años que assiste | en esta Corte por esta causa. | quenta hecha. | por tres años [erasum: duzientos | ducados] trezientos | ducados en spolios sedelvacantes en Sicilia, y | que el conde de Belnavente responda a su carta, | y que en lo demás yrá miranldo su Majestad. |



Acta notarial de la audiencia arzobispal de Tesalónica (Ministerio de Cultura. Archivo Histórico Nacional)

"OI TYXEΣ TOY ΔΟΝ ΚΙΣΣΟΤΗ" EN UN NUEVO MANUSCRITO DEL SIGLO XIX

RESUMEN: Los testimonios más antiguos sobre la difusión de "Don Quijote de la Mancha" en lengua griega remontan a algún manuscrito de mediados del siglo XVIII con fragmentos de una traducción a partir del italiano. En el siglo XIX se conocen traducciones incompletas a partir del francés y hay que esperar al siglo XX para encontrar traducciones completas de la lengua original. En este artículo se proporciona información sobre un manuscrito de reciente aparición, datado en 1825, con 87 capítulos de la obra de Cervantes en lengua griega, manuscrito del que se hace una primera exposición y valoración y que será estudiado en profundidad en una publicación posterior.

PALABRAS CLAVE: "Don Quijote", manuscrito, traducción griega.

ABSTRACT: The evidences we have about "Don Quijote de la Mancha" spreading in the Greek Language are some manuscripts of middle XVIII century with fragments of a translation from the Italian. In the XIX century, translations had the French as source language, and only in the XX century is translated directly from the original language. In this article, information is given about the recent findings of a manuscript dated in 1825, with the translation of 87 chapters of "Don Quijote de la Mancha" in the Greek Language, manuscript of which a first evaluation is done and that will be studied in detail in a later publication.

KEY WORDS: "Don Quijote", manuscript, Greek translation.

El año 2006, un hito para la historia de la literatura española, produjo un sinfín de estudios sobre la obra emblemática de Cervantes. Esa fue la causa

del comienzo de este trabajo, la curiosidad de indagar sobre la proyección de la obra de *Don Quijote* en lengua griega. El presente artículo tendrá como objeto, sobre todo, dar a conocer la existencia de un nuevo manuscrito recientemente descubierto que contiene una traducción parcial de la obra de Cervantes. Dicho manuscrito viene a completar las primeras noticias de las que tenemos testimonios a partir del siglo XVIII. Así, pues, después de una introducción general sobre las traducciones que ya son más o menos conocidas de la obra de Cervantes en griego, nos centraremos en el tema del nuevo manuscrito.

Las traducciones y adaptaciones de la obra de Cervantes, datadas antes del siglo XX, no son traducciones del original, sino adaptaciones a partir de las lenguas italiana y francesa. Habremos de esperar hasta el siglo XX para que la lengua española sea ya la fuente directa de las traducciones. Presentaremos en líneas generales la suerte de *Don Quijote de la Mancha* en los dos siglos transcurridos desde su primera aparición en lengua griega.

La difusión de la obra de Cervantes, a juzgar por las noticias que hasta ahora poseemos, tiene su arranque en los principados danubianos de Moldavia y Valaquia, como consecuencia de la corriente de la Ilustración que empuja a los príncipes fanariotas a leer y traducir obras de la Europa occidental¹. La profesora Tambaki ha estudiado en diversos artículos la decisiva importancia de la labor traductora de los intelectuales como elemento fundamental de la *Ilustración* griega². La inquietud literaria de la familia de los Mavrokordatos resulta evidente en el catálogo de su biblioteca en la que, junto a otras muchas obras literarias occidentales, entre ellas también otra obra española, *El Criticón* de Gracián, aparecen dos ediciones de la obra de *Don Quijote*, una en francés y otra en italiano³. Pues bien, el año 1966 la profesora Lukía Drulia dio a conocer que en la Academia de Rumanía había

¹ Es interesante, al respecto, el artículo de la señora Cornelia PAPACOSTEA, «Préoccupations livresques de Scarlat Mavrocordat dans un manuscrit de la Bibliothèque de l'Académie Roumaine», *Rev. Études Sud-Est Europeens*, XXVIII, 1-4 (1990) 1-37. Se trata de la correspondencia entre Scarlatos Mavrocordatos y el doctor Thomas Testabuza en la que aquél expone interesantes comentarios a libros recientemente leídos, entre ellos *El Quijote* de Cervantes.

² Véase, entre otros, «Οι εκδοχές της πεζογραφίας μέσα από τα μεταφρασμένα κείμενα», Από τον Λέανδρο στον Λούκη Λάρα, Iraklio 1997, pp. 191-204, ο el capítulo «Νεοελληνικός Διαφωτισμός, ορισμός, γένεση και εξέλιξη του φαινομένου», en su libro Περί Νεοελληνικού Διαφωτισμού, ed. Ergo, 2004, pp. 23-40.

³ Cf. el artículo de la profesora Tambaki, «Χειφόγραφες μεταφράσεις του Διαφωτισμού. Η πρόσληψη των ευρωπαικών αφηγηματικών ειδών», Θέματα Νεοελληνικής Φιλολογίας (Μνήμη Γ.Π. Σαββίδη), Atenas 2001, donde se describen los libros de la biblioteca fanariota, pp. 39-40. El artículo está recogido también en su libro (cf. nota 2), pp. 38-52.

aparecido un manuscrito con una serie de capítulos de la obra de Cervantes, manuscrito que describe y cuya escritura sitúa en la segunda mitad del siglo XVIII4. Se trata de un manuscrito acéfalo, no tiene firma y sólo proporciona el nombre de su propietaria, la señora Smaragda domna, esposa de uno de los Mavrokordatos, la cual es considerada por algunos estudiosos como posible traductora. La profesora Tambaki y el profesor Kejayoglu han trabajado a su vez sobre el citado manuscrito. Este último corrige en un posterior estudio ciertas afirmaciones de la profesora Drulia y adelanta la fecha del manuscrito situándolo entre los años 1720-1725, afirmando, asimismo, que la traducción está hecha a partir del italiano⁵. Parece que la fuente debió de ser el famoso hispanista de la época, el italiano Franciosini, el cual había publicado muy pronto su primera traducción de El Quijote en lengua italiana (sólo la primera parte), Dell'ingegnoso Cittadino Don Chisciote della Mancia, el año 1622 en Venecia, traducción que dedicaba a su Alteza Serenísima Don Fernando II, Gran Duque de Toscana. En posteriores ediciones, Franciosini introducirá el prólogo de Cervantes así como los sonetos y partes versificadas que faltaban en la primera. La traducción de Franciosini se publicará en múltiples reediciones a lo largo de los siglos XVII y XVIII en Venecia, Roma

En el artículo anteriormente citado, Kejayoglu desvela la existencia de otro manuscrito con parte de la obra de Cervantes aparecido en la biblioteca de la ciudad de Vitina en el Peloponeso, manuscrito también acéfalo e incompleto. Más recientemente, ha publicado en su libro Πεξογραφική $Ανθολογία^6$ los fragmentos de estos manuscritos, parte del capítulo referido a la aventura de los molinos de viento y a la novela del curioso impertinente.

Después de estas primeras traducciones tempranas de la obra de Cervantes en lengua griega, incompletas y a partir de fuentes extranjeras, pasamos a la segunda mitad del siglo XIX antes de encontrar otras traducciones de la obra de Cervantes. Vemos una adaptación deliciosa para niños del año 1860, a partir del francés seguramente, donde queda en evidencia el inte-

 $^{^4~}$ «Ελληνική Μετάφραση του Δον Κιχώτη (Περιγραφή ενός κώδικα)», O Ερανιστής 19-24, Atenas 1966, pp. 25-29.

 $^{^5}$ Giorgos Κεμαγόσιου, «Η πρώτη γνωστή Νεοελληνική Ματάφραση του Δον Κιχώτη», Μνήμη Σταμάτη Καρατζά, Tesalónica 1990, pp. 175-184.

⁶ Giorgos Κεjανοσιου, Πεζογραφική Ανθολογία. Αφηγηματικός Γραπτός Νεοελληνικός Λόγος, Ι, Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, Ίδρυμα Τριανταφυλλίδη, Tesalónica 2001, pp. 522-557.

rés didáctico que, al contrario de otras opiniones, parece que tenía la obra de Cervantes⁷. Pero en este periodo hay que referirse, sobre todo, a la labor traductora del esmirneo Skilitsis, figura de gran proyección en la difus ón de la cultura de la Ilustración en Grecia, τον ύπατο των μεταφραστών της καθαρεύουσας, como se le ha caracterizado⁸. ste inquieto intelectual griego, periodista, escritor, traductor que vive en Trieste, en París, en Constantinopla, traduce, entre otros, a Lamartine, Alejandro Dumas y Victor Hugo. Es el editor a lo largo de seis años (1849-1855) de la revista Εφημερίδα της Σμύρνης. Durante su estancia en Trieste edita con gran éxito la revista Hμέρα, una de las más importantes de la diáspora griega, y posteriormente, en París, la revista Mύρια Όσα, con un amplio abanico de aspectos culturales y curiosos.

La primera traducción suya de El Quijote de la que tenemos constancia es la que fue editada en 1864 en Trieste. El título completo dice: Δον Κιχώτης ο Μαγμήσιος, μεταφρασθείς εκ του γαλλικού και εκδοθείς υπό Ι. Ισιδωρίδου Σκυλίσση, κοσμηθείς δε διά 13 εικονογραφιών υπό Gustave Doré. En el prólogo el propio Skilitsis explica que ha partido de la traducción del francés Florián, hijo de madre española, quien había traducido la obra de Cervantes con una clara declaración de intenciones: «ma manière pour traduire Don Quichotte a été celle-ci: J ai lu attentivement chaque chapitre, je me suis bien pénetré de l impression que me faissait éprouver chaque morceau, et j ai tâché que dans la traduction mon lecteur retrouvât ces mêmes impressions. Voilá la seule fidelité dont je me suis piqué. Qu on ne me demande pas celles des mots»?

Skilitsis coincide con el francés sobre el concepto de traducción y manifiesta las razones de haberla preferido, antes que otras, de las muchas que existían en Francia en la época, entre ellas la famosa de Filleau de Sant Martín. «Μετεφράσαμεν εκ μεταφράσεως γαλλικής, της του Φλωριανού. Υπάρχουσι και άλλαι μεταφράσεις πιστότεραι ταύτης, αλλ'ως αδαείς, δυστυχώς, της γλώσσης εν η εγράφη το πρωτότυπον, προεκρίναμεν τον Φλωριανόν, ως μάλλον επιδιώξαντα το πνεύμα του κειμένου ή

 $^{^7}$ Δον Κισοτ ή τα περιεργότερα των συμβάντων αυτού, Τυπογραφείο Χ. Ν. Φιλαδελφέως, Εν Αθήναις 1860.

⁸ Sobre la importancia de la figura de Skilitsis como traductor, leemos en el artículo de la profesora Tambaki citado en nota 2, p. 195: ...ο γεωγραφικός χώρος δράσης, η ποικιλία των δραστηριοτήτων και οι ιδεολογικές παράμετροι της σκέψης του, σκιαγραφούν ένα εύγλωττο παράδειγμα ρομαντικών πρακτικών και εθνικών εξάρσεων.

⁹ Cf. Maurice Bardon, "Don Quichotte" en France au XVIIe et au XVIIIe siècle, París 1931 (reimpr. Genève 1974), p. 702.

ακολουθήσαντα το γράμμα αυτού. Μετεπλάσαμεν και ημείς πολλά, αλλ'ούτω φρονούμεν ότι κατέστησαν τα εν τω κειμένω ευληπτότερα ή αν μεταγράφομεν αυτά κατά λέξιν» 10 .

Según puede inferirse de sus palabras, la traducción de Skilitsis no es una traducción fiel; es una traducción incompleta, en la que faltan el prólogo de Cervantes así como la partes versificadas que, en parte, sí aparecerán en posteriores ediciones. Es interesante estudiar las traducciones o transcripciones de algunos de los nombres propios de la traducción de Skilitsis. El caballo de Don Quijote l traduce por $A\chi\alpha\mu\nu$ óovt α , y Dulcinea del Toboso es $\Gamma\lambda\nu$ εξία Toβοσαίδα. La traducción, en forma más o menos completa, será reeditada en Constantinopla en 1882 y en Atenas en 1896 y, posteriormente, en 1912.

Bien entrado el siglo XX encontramos ya, junto a algunas adaptaciones, como la del famoso escritor Várnalis¹¹, traducciones de *El Quijote* completas a partir de la lengua original y escritas en lengua demótica. En 1919 la revista *Numás* anuncia la traducción de *Don Quijote* que Karceo va a empezar a publicar y dice: «la obra maestra del escritor español se ha traducido a todos los idiomas, excepto al griego. Porque la traducción de Skilitsis es deficiente, no sólo porque su lengua es en muchas partes muerta y kazarévusa, sino porque el traductor, siguiendo una traducción francesa, suprimió muchas partes... y así, por primera vez, conocerán los griegos a través de *Numás* al verdadero, al inmortal, al auténtico *Don Quijote*, ¹². La traducción de Karceo, que fue editada ya en 1920, ha sido reeditada últimamente en 2003 en dos tomos. La traducción del segundo libro fue terminada, después de la muerte de Karceo, por Julia Iatridu¹³. La otra traducción muy fiable es la de Matcéo, editada con el asesoramiento del Ministerio de Cultura español¹⁴.

Después de esta somera exposición cronológica sobre la difusión de *Don Quijote* en lengua griega, pasamos al objetivo central de este trabajo, que es dar a conocer la existencia de otro manuscrito, recientemente aparecido, correspondiente a aquellas primeras fechas a las que nos hemos referido al principio de nuestro artículo. Ésta será una primera aproximación, que será debidamente completada en una ocasión posterior.

 $^{^{10}}$ Δον Κιχώτης ο Μαγκήσιος, μεταφοασθείς εκ του Γαλλικού υπό Ι. Σκυλίσση, Εν Κωνσταντινούπολει 1882, πρόλογος του μεταφοαστού.

¹¹ Κώστα ΒΑΡΝΑΛΗ, Ο Δον Κιχώτης από τη Μάντσα. Διασκευή, Atenas 1933.

¹² Noumás, 12/10/1919.

¹³ Δον Κιχώτης, traducción de Καρθαίου και Ιατρίδου, Νέα Εστία 2003.

 $^{^{14}}$ Δον Κιχώτης, traducción de Ηλίας Ματθαίου, εισαγωγή μετάφοαση και σχόλια, Atenas 1994.

Se trata también de un manuscrito acéfalo. Consta de 597 páginas. Comienza ya empezado el capítulo 39, en el relato del cautivo (que traduce por σκλάβος como en la traducción de Franciosini, en lugar de αιχμάλωτος). Desde ahí, siguen todos los otros capítulos de la primera parte. Sin solución de continuidad, sólo dejando en blanco el verso del folio anterior, se suceden todos los capítulos del segundo libro de Cervantes. Así, pues, consta de 87 capítulos, (13 capítulos de la primera parte, del capítulo 39 ya empezado al 52, y 74 capítulos de la segunda).

Las páginas no aparecen numeradas. Las de la izquierda terminan con reclamo del comienzo de la siguiente página, lo que inclinaría a pensar que el traductor no escribía en cuadernillos, sino en folios sueltos. Cuando coincide con final de capítulo, el reclamo expresa el número del capítulo siguiente.

No se trata de una traducción completa en cuanto que, en primer lugar, se suprimen las partes versificadas. Por ejemplo, en el final de la primera parte, que en Cervantes termina con una serie de epitafios y sonetos (que traduce por ἐγκώμια), recitados por diferentes personas, se traduce quiénes son los que intervienen, pero se suprimen los versos. Muy frecuentemente se deja el hueco correspondiente a las partes recitadas. En el capítulo 57 del segundo libro hay un largo romance que canta Altisidora y aparece un gran espacio en blanco. Alguna vez hemos visto que intenta traducir ciertos versos, aunque con poco éxito. En el capítulo 27 de la obra de Cervantes existe un pareado:

no rebuznaron en balde el uno y el otro alcalde

pareado que se traduce por:

δεν πιστεύω να εγκάρισαν ματαίως ποτέ οι δύω ευγενείς και περίφημοι ποιητές¹⁵.

El último párrafo de la primera parte termina, igual que en Cervantes, anunciando de algún modo la segunda, que tratará del tercer viaje de Don Quijote: «Αυτοί είναι οι στίχοι οπού ευφέθησαν, και εδιαβάθηκαν, οι άλλοι με το να ήτον τα γράμματα σβυσμένα, εδώθηκαν εις ένα ακαδημαϊκόν δια να ημποφέση να τα διαβάση από το νόημα: λέγουν πως το έκαμε με μεγάλην επιμέλειαν, και κόπον, και έχει σκοπόν να τους ευγάλη εις φως με ελπίδα του τφίτου ταξιδιού του Δον κισσότη».

Los textos se escriben con sistema monotónico, tal como hizo el profesor Kejayoglu con los del otro manuscrito de la misma época (cf. nota 6).

En la segunda parte está suprimido el prólogo y comienza con el epígrafe: Βιβλίον Β΄ του επτηδείου ευγενούς Δον κισσότη της μαντζίας, introducción que no está en Cervantes. Siguen a continuación todos los capítulos correspondientes a cada capítulo de la obra de Cervantes, y el manuscrito termina diciendo: τέλος και τω θεώ δόξα, και τω γράψαντι, y la fecha en numeración griega que corresponde a 1825 o, quizás, a 1828, pues no se distingue con claridad la última letra.

Los comienzos de cada capítulo, después del título, siguen muy de cerca, salvo alguna excepción, los de la obra de Cervantes. Tras el número del capítulo, expresado en letras naturalmente, arrancan con dos tipos de introducción generalmente: oJpou' διηγείται... / εις τό οποίον διηγείται...

Los diálogos que existen en la obra fuente no aparecen separados en la traducción con puntos y aparte, sino en estilo directo y añadiendo quizás: απομρίθηκε ο

Suprime muchos fragmentos, frecuentemente disquisiciones que aparecen en Cervantes y que son realmente de difícil comprensión para un traductor. Mantiene lo que es argumento, acción, y puede seguirse la obra de Cervantes con cierta facilidad.

Se observan en algunas ocasiones tachones y correcciones. Hay dos comienzos de capítulo en los que claramente se ha confundido de número y ha tachado y corregido. Hay errores que no sabemos si son debidos a su traducción o a la lengua fuente. Por ejemplo, la carta de Sancho a su mujer (cap. 36), que en la obra de Cervantes está fechada en el 20 de julio de 1614, en el manuscrito figura el 2 de agosto.

La lengua del manuscrito parece la misma que la que aparece en el manuscrito que el profesor Kejayoglu ha publicado en su libro Πεζογραφική Ανθολογία¹⁶. No he podido cotejar capítulos comunes puesto que faltan en el presente manuscrito aquellos capítulos primeros. Sería indispensable un estudio comparativo de las dos escrituras.

Parece claro que su modelo es italiano, a juzgar por nombres propios y por algunos elemento léxicos. ¿Se trata de una copia del conocido de la biblioteca de Mavrokordatos? Los errores de algunas fechas serían interesantes referencias para saber si es una copia o quizá podría encontrarse una fuente común para los dos.

Contenido de los capítulos del manuscrito:

¹⁶ Cf. n. 6.

- Capítulo 39, el relato del cautivo, ya empezado.
- Capítulo 40, εις το οποίον ακολουθεί η ιστορία του σκλάβου και τα εγκώμια.
- Capítulo 41, εις το οποίον ο σκλάβος ακολουθεί και διηγείται εκείνα οπού τον εσυνέβηκαν.
- Capítulo 42, εις το οποίον διηγείται άλλα πράγματα οπού εσυνέβηκαν εις την οστερία άξια διηγήσειας.
- Capítulo 43, εις το οποίον διηγείται την νόστιμην ιστορία του αγωγιάτη και άλλα παράξενα συμβεβηκότα οπού εσυνέβηκαν.
- Capítulo 44, εις το οποίον διηγείται τα μηδέποτε αξιουθέντα ταις οστερίαις.
- Capítulo 45, εις το οποίον φανερώνει η αλήθεια της αμφιβολίες της περικεφαλαίας του μαμπρίνου και του αμαρίου και διηγούνται άλλα αληθέστατα συμβεβηκότα.
- Capítulo 46, οπού διηγείται την θαυμαστήν τύχην των ενών του σούπαση και την μεγάλην τόλμην του καβαλλιέςου μας Δον κισσότη.
- Capítulo 47, οπού διηγείται δια τον παράξενον τρόπον οπού εγοητήθη ο Δον κισσότες και άλλα νόστιμα συμβεβηκότα.
- Capítulo 48, εις το οποίον ο κανονικός ακολουθεί την ομιλίαν των βιβλίων της καβαλλιερίας.
- Capítulo 49, (no lleva título, pero el texto corresponde al relato de Cervantes).
- Capítulo 50, οπού διηγείται την φοόνιμον φιλονεικίαν οπού έκαμεν ο Δον κισσότης με τον κανονικόν, και άλλα συμβεβηκότα.
- Capítulo 51, οπού περιέχει την διήγησιν του βοσκού.
- Capítulo 52, οπού περιέχει την φιλονεικίαν οπού έκαμεν ο Δον κισσότης με τον βοσκόν.
- Δεύτερον βιβλίον του επιτηδείου ευγενούς Δον κισσότη της μαντζίας,
- Capítulo 1 οπού διηγείται την ομιλίαν οπού έκαμεν ο παπάς, ο παρπέρης και ο Δον κισσότης δια την ασθένειαν του.
- Capítulo 2, οπού διηγείται δια την νόστιμην φιλονεικίαν οπού έκαμεν ο Σάντζιο πάντζα, με την ανεψίαν και με την δουλεύτριαν του Δον κισσότη.
- Capítulo 3, οπού διηγείται την γελωιώδη ομιλίαν οπού έγινεν ανάμεσα εις τον Δον κισσότην και σάντζιο πάντζα, και τον Δοτόρ σανσόν καράσκο.

- Capítulo 4, οπού διηγείται ταις αποκρίσαις οπού δίδει ο σάντζιος εις τας ερωτήσεις και αμφιβολίες του Δοτόρου και άλλα νόστιμα συμβεβηκότα άξια διηγήσειας.
- Capítulo 5, όπου διηγείται την νόστιμον και φούνιμον ομιλίαν οπού έκαμεν ο σάντζιος με την γυναίκαν του την τερέζια, και άλλα συμβεβηκότα άξια διηγήσειας.
- Capítulo 6, οπού διηγείται εκείνο οπού έκαμε ο Δον κισσότες με την ανεψιάν του, και με την δουλεύτρια του, οπού είναι ένα από τα αξιόλογα κεφάλαια αυτής της ιστορίας.
- Capítulo 7, οπού διηγείται εκείνα οπού εσυνομίλισεν ο Δον κισσότης με τον σάντζιον, και άλλα περίφημα συμβεβηκότα.
- Capítulo 8, εις το οποίον διηγείται εκείνο οπού εσθνέβη εις τον Δον κισσότην, πηγαίνωντας να ιδή την δουλτζινέαν την σινιόραν του εις το τοπόσο.
- Capítulo 9, εις το οποίον διηγείται εκείνα οπού θέλουν φανή εις αυτό.
- Capítulo 10, εις το οποίον διηγείται την πονηρίαν οπού ο σάντζιος εμεταχειρίσθη δια να γοητήσει την σινιόρα δουλτζινέαν, και άλλα συμβεβηκότα, τόσον γελοιώδη, όσον και αληθή.
- Capítulo 11, οπού διηγείται για την παράξενον τύχην οπού εσυνέβη εις τον ανδρείον Δον κισσότην.
- Capítulo 12, όπου διηγείται την παράξενην τύχην οπού εσυννέβη εις τον ανδρειωμένον Δον κισσότην με τον γενναίον καβαλλιέρην των κατόπτρων.
- Capítulo 13, εις το οποίον ακολουθεί η διήγησις της τύχης του καβαλλιέρη και η συνομιλία οπού έκαμαν οι δύω οπλοφόροι.
- Capítulo 14, εις το οποίον ακολουθεί η διήγησις του καβαλλιέρη του Δάσους.
- Capítulo 15, εις το οποίον διηγείται και λέγει ποιος ήταν ο καβαλλιέρης των κατόπτρων και ο οπλοφόρος του.
- Capítulo 16, όπου διηγείται εκείνο οπού εσυνέβη τον Δον κισσότην με έναν φρόνιμον καβαλλιέρην της μάντζιας.
- Capítulo 17, οπού διηγείται την μεγάλην τόλμην οπού έδειξεν ο Δον κισσότης εις το συμβεβηκός του λεονταρίου.
- Capítulo 18, οπού διηγείται δια εκείνο οπού εσυνέβη τον Δον κισσότην εις το καστέλι, και εις το σπήτι του ξένου και άλλα παράξενα συμβεβηκότα.
- Capítulo 19, εις το οποίον διηγείται την τύχην του εφαστικού βοσκού, και άλλα νόστιμα συμβεβηκότα.

- Capítulo 20, εις το οποίον διηγείται τους γάμμους του πλούτου καμασίου με το συμβεβηκός του τρισάθλιου βασιλείου.
- Capítulo 21, εις το οποίον ακολουθεί ο γάμμος του καμασίου και άλλα νόστιμα συμβεβηκότα.
- Capítulo 22, εις το οποίον διηγείται δια το σπήλαιον του βουνού οπού είναι εις την μέσην της μαντζίας εις το οποίον έδωσεν ο Δον κισσότης ευτυχέστατος τέλος.
- Capítulo 23, οπού περιέχει τα πανθαυμάσια πράγματα, οπού εδιηγήθη ο Δον κισσότης πως τα είδεν εις το βαθύτατον σπήλαιον του μοντεζινού.
- Capítulo 24, εις το οποίον διηγούνται νόστιμαις παγατέλαις.
- Capítulo 25, οπού διηγείται εκείνα οπού εσυνέβηκαν εις την ιστορίαν.
- Capítulo 26, εις τον οποίον διηγείται την παράστασην των κουκλών και άλλα νόστιμα πράγματα.
- Capítulo 27, εις το οποίον διηγείται ποιος ήτον ο μαστροπέτρος, και ο πύθηκος του, ομού και την κακήν έκβασιν οπού έλαβε το επιχείρημα του Δον κισσότη εις τον πόλεμον οπού έκαμαν τα δύω χωρία αναμεταξύ τους δια το γκάρισμα.
- Capítulo 28, διηγείται κάποια πράγματα οπού λέγει ο πενγαλεί πως όποιος τα διαβάσει θέλει τα καταλάβει αν τα διαβάσει με προσοχήν.
- Capítulo 29, οπού διηγείται την περίφημον τύχην του γοητευμένου καϊκίου.
- Capítulo 30, οπού διηγείται εκείνο οπού εσυνέβη τον Δον κισσότην με μια εύμορφην γυναίκα κυνηγού.
- Capítulo 31, οπού διηγείται πολλά και νόστιμα πράγματα.
- Capítulo 32, οπού διηγείται την απόκρισην του Δον κισσότη.
- Capítulo 33, οπού διηγείται την νόστιμην ομιλίαν, οπού έκαμεν ο σάντζιο πάντζα με την Δουκίεσαν και με τα κορίτσια της.
- Capítulo 34, οπού διηγείται την μέθοδον οπού αποφάσισαν να πιάσουν δια να γλιτώσουν την ασύγκριτον Δουλτζινίαν.
- Capítulo 35, εις το οποίον ακολουθεί η ελευθερία της γοητείας της Δουλτζινίας, και άλλα θαυμάσια συμβεβηκότα.
- Capítulo 36, εις το οποίον διηγείται την ουδέποτε ακουθείσαν και ουδέποτε εν λογισμοίς ανθρώπων φανείσαν τύχην της ματρόνας Δολορίδας της κοντίεσας Τρυφούλδης, ομού κ'ένα γράμμα οπού έστειλεν ο σάντζιος πάντζας εις την γυναίκα του την Τερέζαν.
- Capítulo 37, εις το οποίον ακολουθεί η περίφημος τύχη της ματρόνας Δολόριδας.

- Capítulo 38, εις το οποίον διηγείται η ματρόνα Δολόριδα την συμφοράν της.
- Capítulo 39, εις το οποίον η τριφάλδη διηγείται την περίφημόν της ιστορίαν.
- Capítulo 40, εις το οποίον διηγείται άλλα πράγματα οπού συντείνουν εις αυτήν την θαυμαστήν ιστορίαν.
- Capítulo 41, οπού διηγείται δια το ξυλάλογον και το τέλος αυτής της μεγάλης τύχης.
- Capítulo 42, οπού διηγείται ταις συμβουλαίς οπού έδωσεν ο Δον κισσότης εις τον σάντζιον ποιν να υπάγη εις το γοβέρνο, και άλλα πράγματα πολλά στοχαστικά.
- Capítulo 43, δια τας δευτέρας συμβουλάς του Δον κισσότη προς τον σάντζιον.
- Capítulo 44, οπού διηγείται τι λογάις επήγεν ο σάντζιος πάντζας εις το γοβέρνον, και περιγράφει το παράξενον συμβεβηκός, οπού εσυνέβη τον δον κισσότην εις το καστέλι.
- Capítulo 45, οπού διηγείται τον τρόπον με τον οποίον ο μέγας σάντζιος εμπήκεν εις το γοβέρνον του και τι λογάις άρχισε να κυβερνά.
- Capítulo 46, οπού διηγείται δια το αμόρι της αλτησιδώρα προς τον Δον κισσότην.
- Capítulo 47, το οποίον περιγράφει τι λογάις εκυβερνούνταν ο σάντζιος εις το γοβέρνον του.
- Capítulo 48, οπού διηγείται εκείνο οπού εσυνέβη Δον κισσότην με την Δόνα φοδριγέζ ματρόναν της Δουκιέσας, κ'άλλα νόστιμα συμβεβηκότα.
- Capítulo 49, εις το οποίον διηγείται εκείνο οπού εσυνέβη τον σάντζιον εις το γοβέρνο του.
- Capítulo 50, εις το οποίον φανεφώνεται ποιοι ήτον οι γοητευτάι και οι Δήμιοι οπού έδειραν τον δον κισσότην και την ματρώναν, ομού και η έκβαση οπού έλαβε το ταξίδι οπού επήγε το γράμμα εις την τερέζα πάντζα την γυναίκαν του σάντζιου.
- Capítulo 51, οπού διηγείται την προκοπήν οπού έκαμεν ο σάντζιος εις το γοβέρνον, και άλλα συμβεβηκότα περίεργα, και νόστιμα παμπληθή.
- Capítulo 52, εις το οποίον διηγείται το συμβεβηκός της ματρόνας.
- Capítulo 53, οπού διηγείται το τέλος οπού έλαβε το γοβέρνον του σάντζιου πάντζας.
- Capítulo 54, οπού διηγείται πράγματα συντείνοντα εις αυτήν την ιστορίαν.

- Capítulo 55, οπού διηγείται εκείνα οπού εσυνέβηκαν τον σάντζιον εις αυτό το ταξίδι.
- Capítulo 56, οπού διηγείται τον αιματώδη και φρικτόν πόλεμον οπού έκαμεν ο Δον κισσότης της μαντζίας με τον υπερέτην του Δούκας τον τόσιλον δια διαφέντευσιν τας θυγατράς της ματρόνας Δόνας ροδριγές.
- Capítulo 57, οπού διηγείται με τι τρόπον εζήτησεν ο Δον κισσότης άδειαν από τον Δούκαν, και εκείνο οπού τον εσυνέβη με την αλτησιδώραν παρακόρην της Δουκίσας και του Δούκα.
- Capítulo 58, οπού διηγείται τας πολλάς τύχας οπού εσυνέβηκαν εις Δον κισσότην μια κατόπι εις την άλλην.
- Capítulo 59, οπού διηγείται την πάρα πολλά παράξενην τύχην οπού εσυνέβη εις τον Δον κισσότην.
- Capítulo 60, οπού διηγείται εκείνο οπού εσυνέβη τον Δον κισσότην πηγαίνωντας εις την Βαρτζελόνα.
- Capítulo 61, οπού διηγείται εκείνο οπού εσυνέβη εις τον Δον κισσότην όταν ήθελε να έμβη μέσα εις την Βαρτζελόνα και άλλα αξιόλογα συμβεβηκότα.
- Capítulo 62, οπού διηγείται την τύχην της γοητευμένης κεφαλής, και άλλαις παγατέλαις οπού δεν εμπόρεσε να κάμη αλλά ο σιδ αχμέτ παρά να ταις διηγηθή.
- Capítulo 63, οπού διηγείται εκείνο οπού εσυνέβη εις τον Δον κισσότην και εις τον σάντζιον οπόταν επήγαν να ιδούν τα κάτεργα.
- Capítulo 64, οπού διηγείται την τύχην οπού ελύπησε τον Δον κισσότην περισσότεραν από όλαις ταις τύχαις οπού τον εσυνέβηκαν.
- Capítulo 65, εις το οποίον φανερώνει ποιος ήτον ο καβελλιέρης της λευκής σελήνης και διηγείται την ελευθερία του Δον γρηγορίου, ομού και άλλα συμβεβηκότα.
- Capítulo 66, οπού διηγείται πράγματα οπού συντείνουν εις αυτήν την ιστορίαν.
- Capítulo 67, οπού διηγείται την απόφασιν οπού έκαμεν ο Δον κισσότης να γίνη βοσκός, και να μείνη εις τους κάμπους εις οπού να ήθελε περάση εκείνος ο χρόνος.
- Capítulo 68, εις το οποίον διηγείται εκείνο οπού εσυνέβη εις τον Δον κισσότην.
- Capítulo 69, οπού διηγείται το πλέον περίεργον και νόστιμον συμβεβηκός οπού να εξηγήθη εις αυτήν την ιστορίαν του μεγάλου Δον κισσότη της μαντζίας.

- Capítulo 70, οπού διηγείται ότι άλλο τους εσυνέβη εις εκείνο το καστέλι, και άλλα πράγματα αναγκαία εις αυτήν την ιστορίαν.
- Capítulo 71, οπού διηγείται εκείνο οπού εσυνέβη τον Δον κισσότην με τον σάντζιον τον οπλοφόρον του πηγαίνωντας εις το χωρίον του.
- Capítulo 72, οπού διηγείται με τι τρόπον επήγεν εις το χωρίον του ο Δον κισσότης και ο σάντζιος.
- Capítulo 73, οπού διηγείται τους οιωνισμούς οπού έλαβεν ο Δον κισσότης όταν εμβήκεν εις το χωρίον του, και άλλα συμβεβηκότα οπού στολίζουν αυτήν την μεγάλην ιστορίαν.
- Capítulo 74, οπού διηγείται με τι τρόπον αρρώστησεν ο Δον κισσότης και την διαθήκην οπού έκαμεν ομού και τον θάνατόν του.

Ofrecemos a continuación algunas pinceladas de la lengua, que será estudiada y analizada en profundidad en posterior publicación.

Los nombres propios van generalmente en minúscula, ya sea de personas, Δόν κισσώτης, Δον ιοβάνης, Δον αλβάρο; de galeras, πρέζα, λούπα; de ciudades, κωνσταντινούπολι, βαρκελόνα, αλιγέρια.

Como sucede en otras traducciones, aparece una fluctuación entre traducción y transcripción; por ejemplo: traduce el título del Marqués de Santa Cruz por μαρκέτης του αγίου σταυρού, pero transcribe el nombre de Barbaroja, παρπαρόσα. El nombre de la galera "La Loba" lo traduce, λούπα, pero el de otra, "La Presa", lo transcribe, πρέζα. La palabra barbero no la traduce por κουρέας, la transcribe, παρπέρος. A veces da la impresión de que los nombres conocidos los escribe sin transcribir ni traducir: en Cervantes aparece el nombre Modón, que el manuscrito escribe μοθώνη, quizá por ser lugar conocido para el traductor griego. Claro está que todo eso depende de lo que hace el modelo del que se traduce el manuscrito. Da la impresión, como se ha dicho, de que es italiano, por algunos detalles como el citado de λούπα o el del nombre de Don Juan, ιοβάνης, o los términos σουλδάδος, μονέδα, σινιόρα, βαρβέριος, παγατέλας, etc. Por otro lado, las expresiones tales como με είπε, τον έδωνα, parecen denunciar el origen del traductor.

El léxico es el propio de la época:

```
αγκαλά και = αν καί
αμή = όμως (...αμή με όλον τούτο...)
ομού και
ένιος (καλός ένιος)
```

```
κρήματα = αμαρτήματα
άσπρα = χρήματα
μάλαμα = χρυσάφι
μαντάτα = νέα
μουφτάς = renegado, también utiliza γυρισμένος
προυϊάρης = grumete
οιωνισμός = agüero
```

Traducción de terminología cervantina:

```
aventura = τύχη
juzgado = κοιτήριον
requesón = μυζίθοα
bachiller = δοτόο
dueña = ματρόνα
venta = οστερία
ama = δουλεύτρια
estudiantes = σπουδαίοι
```

Rasgos gramaticales:

```
ήτον

εὖρα = βρήκα

είμεσθεν

πολλά = πολύ, π.χ. πολλά αγαπημένος, πολλά σκληρόκερδος

όπου' = που' = ἄστε

ώσάν = σάν

Desinencia -αις por -ες.

Uso de εις con locativo.

Uso de iota suscrita κανένας, κανέμιά

Participio con vocal larga, παιρνώντας, λυώντας.
```

Aspectos fonéticos (rasgo suscrito en diptongos con iota):

```
φωτιά
ματιά
πάνιο
σινιόο / σινιόρα
```

Los nombres que parece tenían labial sonora fricativa en la lengua fuente, los escribe con un punto encima de la π: πάνιο, παρπαρόσα, παρπέρειος.

Rasgos sintácticos:

με το να... (με το να αργοπόρησε ο Σάντζιος...) ευθύς οπού...

δεν έλειπαν από του να υπάγουν εις την ανυψιάν του....

Para finalizar, presentamos una muestra del comienzo del manuscrito, correspondiente, como se ha dicho, al capítulo 39 del relato del cautivo:

του γκενεφάλημα, αλλά από τα κρήματα των χριστιανών • διότι θέλει ο θεός να δίδει άδειαν να έχωμεν πάντοτε κανέναν τύφαννον οπού να μας παιδεύη • ο χαιτή αλείς τέλος πάντων επαφαμέφησεν εις την μοθώνην, και ευγάλωντας το στράτευμα εις την ξηράν, εδυνάμωσε το στόμα του λιμιώνος, και εστάθη να εκαφτερούσι να γυρίση ο Δον ιοβάνης • εις αυτό το ταξίδι επίασθη το κάτεργον οπού ονομάζετο πρέζα, του οποίου ο καπετάνος ήτον ένας υιός εκείνου του περιφήμου κουρσάρη οπού ονομάζονταν πάρπαρόσα, και τον επίασεν η καπιτάνια της νάπολες, οπού ονομάζετο λούπα, εις την οποία ήτον κυβερνήτης εκείνο το αστροπελέκι του πολέμου • ο πατέρας των σουλδάδων, εκείνος ο πάντοτε νικών, και ουδέποτε νικηθείς ο καλορροίζικος καπετάνος Δον αλβάρο πάτσθαν, μαρκέτης του αγίου σταυρού, και δεν θέλω να σωπήσω εκείνο οπού εσυνέβη όταν επήρε αυτό το κάτεργον την πρέζαν ...

Con esta exposición hemos pretendido hacer un primer acercamiento al nuevo manuscrito de *Don Quijote de la Mancha* en lengua griega, un testimonio más del interés que la obra de Cervantes despertó muy pronto en ilustrados griegos como Scarlatos Mavrokordatos, quien, a principios del siglo XVIII escribe: «Donchisoiot πολλά γελοιώδης ιστορία, διατί ένας ανόητος υποκρίνεται πως είναι φρόνιμος και φαντάζεται μεγάλα πράγματα, από αυτόν τον χαρακτήρα της φαντασίας πολλοί άνθρωποι μετέχουν... Δεν είναι ανοησία και τρέλα οπού να μην περιγράφεται εις τον βίον του από τούτο ο εφευρετής αυτής της ιστορίας φαίνεται πως να έκαμε μεγάλην οπουδήν εις ταις τρέλαις των ανθρώπων»¹⁷.

Olga Omatos Sáenz

Avda. Arrietara 62 Sopelana (Vizcaya)

 $^{^{17}\,\,}$ Cf. C. Papacostea, «Préoccupations livresques...», p. 8.

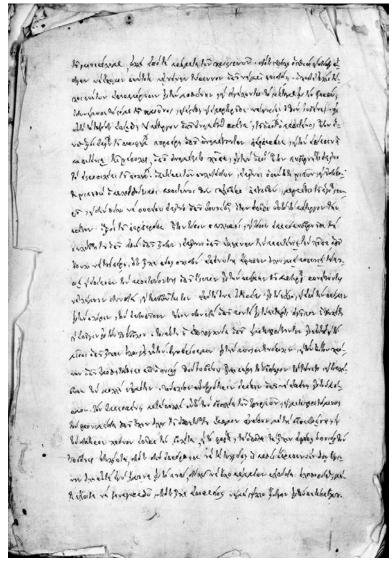


Fig. 1. Primera página del manuscrito acéfalo.

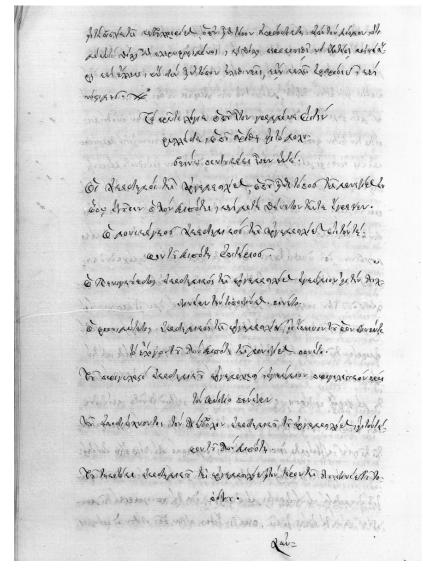


Fig. 2. Final del primer libro.

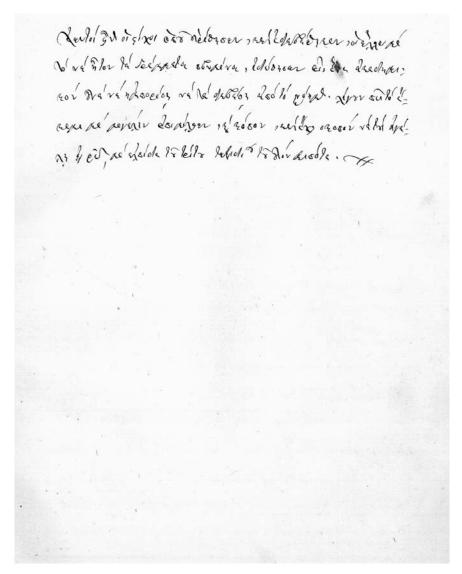


Fig. 2. Final del primer libro (continuación)

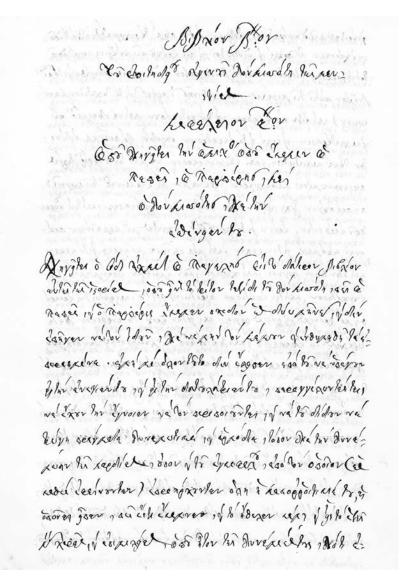


Fig. 3. Comienzo del libro segundo.

guerufi@euskalnet.net

Η ΚΥΠΡΙΑΚΗ ΜΟΝΗ ΤΗΣ ΠΑΝΑΓΙΑΣ ΤΟΥ ΚΥΚΚΟΥ ΚΑΙ Η ΣΑΜΟΣ

ΠΕΡΙΛΗΨΗ: Στη μελέτη αυτή εξετάζεται η λατρεία της Παναγίας του Κύκκου στη Σάμο, που έχει μεταφερθεί στο νησί από την μεγάλη και σπουδαία μονή της Παναγίας του Κύκκου στην Κύπρο. Μελετώνται οι πληροφορίες για το μετόχι του κυπριακού μοναστηριού που τοποθετείται στη Σάμο, και αποδεικνύεται ότι αυτό δεν υπήρξε, ενώ γίνεται αναλυτική αναφορά στις εικόνες της Παναγίας του Κύκκου που υπάρχουν στη Σάμο, και στον τρόπο με τον οποίο έφτασαν στο νησί. Με βάση αυτά εξάγονται συμπεράσματα για τις εξωτερικές επιδράσεις που διαπιστώνονται στην λαϊκή θρησκευτικότητα των Σαμίων.

ΛΕΞΕΙΣ-ΚΛΕΙΔΙΑ: Παναγία του Κύκκου, λαϊκή λατρεία, μονές της Σάμου, εικονίσματα.

ABSTRACT: The present study examines the worship of the Holy Virgin in the Greek island of Samos, which has been transferred in the island from the great and important monastery of the Holy Virgin of Kykkos in Cyprus. The information about the "metohi" of the Cypriote monastery, which has been claimed to be located in Samos, is studied and an argument is developed that such a "metohi" never existed. A meticulous reference to the icons of the Holy Virgin of Kykkos found in Samos and the way they reached the island is also made. On the basis of the above discussions, some conclusions are drawn about the external influences manifested in the folk religious attitudes of the people of the island of Samos.

KEY WORDS: Holy Virgin of Kykkos, folk religious worship, monasteries of Samos, icons.

Η Σάμος, από τον 160 ως τον 190 αιώνα, υπήρξε σταυροδρόμι καλλιτεχνικής δημιουργίας¹, πνευματικής κίνησης και θρησκευτικής ζωής για την Ανατολική Μεσόγειο. Στο πλαίσιο αυτό, συνδέθηκε με πολλά κέντρα του Ελληνισμού της περιοχής, ηπειρωτικά και νησιωτικά, ανάμεσα στα οποία και η Κύπρος, αφού ήδη, σε παλαιότερη μελέτη, έχουμε διαγράψει και μελετήσει ορισμένες από τις παραμέτρους και διαστάσεις των σχέσεων αυτών². Μεγάλο μέρος τούτων των επαφών περνά μέσα από τη εκκλησιαστική ιστορία και την ιστορική παρουσία μονών και μετοχίων τους σε διάφορους τόπους, γι' αυτό και στη συνέχεια θα ασχοληθούμε με τις σχέσεις Σάμου και Κύπρου δια των επιδράσεων και της παρουσίας της μεγάλης κυπριακής μονής της Παναγίας του Κύκκου στο αιγαιοπελαγίτικο νησί.

Σύμφωνα με την τοπική σαμιακή βιβλιογραφία, υπάρχει στη Σάμο ένα μετόχι της μονής Κύκκου, στους Μυτιληνιούς, μέσα στα όρια του χωριού, και στα πλαίσια της ενορίας της Κοιμήσεως της Θεοτόκου. Έτσι, ο μητροπολίτης Σιδηροκάστρου Ιωάννης Παπάλης, στην ιστορία της Εκκλησίας της Σάμου που συνέθεσε, γράφει τα εξής για το ναό: «Γενέθλιον της Θεοτόκου (Κύκκου, Κύπρου). Εντός της κωμοπόλεως»³. Διάχυτη, στην προφορική παράδοση του νησιού, είναι η πληροφορία ότι πρόκειται για μετόχι της μονής Κύκκου, η οποία όμως δεν απαληθεύεται ούτε από το αρχείο της παλαιφάτου κυπριακής μονής⁴, ούτε από την ίδια την εκκλησιαστική υπαγωγή και κατάσταση του ναού, που ανήκει στην τάξη των παρεκκλησίων της ενορίας Κοιμήσεως Θεοτόκου Μυτιληνιών⁵, όπως προαναφέρθηκε. Πιθανότατα, στην εντύπωση αυτή οδήγησε η πληροφορία, ίσως και από ιερείς και

¹ Χ. ΚΟΥΤΕΛΑΚΗΣ, «Σάμος: το σταυροδρόμι της καλλιτεχνικής παραγωγής στο Αιγαίο τον 18ο αιώνα», Πρακτικά Συνεδρίου «Δίκτυα Επικοινωνίας και Πολιτισμού στο Αιγαίο», Αθήνα 1997, σ. 199-207, με πολλά σχετικά παραδείγματα.

² Μ. Γ. ΒΑΡΒΟΥΝΗΣ, «Μαρτυρίες για μετακινήσεις παραδοσιακών μαστόρων ανάμεσα στην Κύπρο και τη Σάμο», Λαογραφική Κύπρος 43 (1993) 33-36. Ο ΙΔΙΟΣ, Εκκλησιαστική ρητορική και παραδοσιακή θρησκευτική συμπεριφορά στη Σάμο του 19ου αιώνα, Αθήνα 1999, σ. 199 και σημ. 52.

 $^{^3}$ Ιωάννης Παπαλης, μητροπολίτης Σιδηροκάστρου, Η Εκκλησία της Σάμου από της ιδρύσεως αυτής μέχρι σήμερον, Σάμος 1967, σ. 356, αρ. Ε. 12.

⁴ Η πληροφορία αυτή προκύπτει από την έλλειψη κάθε στοιχείου για τον συγκεκριμένο ναό στο αρχείο του «Κέντρου Μελετών Ιεράς Μονής Κύκκου», που διαπιστώθηκε με την ευγενική συνδρομή και φροντίδα του παλαιού φοιτητή μου κ. Γιαννάκη Φλουρή, τον οποίο και θεριώς ευχαριστώ για την βοήθεια.

⁵ Μ. Γ. ΒΑΡΒΟΥΝΗΣ, Λαϊκή λατρεία και θρησκευτική συμπεριφορά των κατοίκων της Σάμου, Αθήνα 1992, σ. 283, ενώ η θεώρηση του ναού ως μετοχίου στη σ. 312 είναι προφανώς λανθασμένη, σύμφωνα με όσα γράφονται εδώ.

μοναχούς, ότι ο ναός είναι αφιερωμένος στη Παναγία την Ελεούσα του Κύκκου, που βρίσκεται στη Σάμο, ώστε η αφιέρωση, με τον καιρό, να επεκτάθηκε και σε μία δήθεν εκκλησιαστική υπαγωγή, ανύπαρκτη ωστόσο στη πραγματικότητα.

Ο ναός της Παναγίας του Κύκκου βρίσκεται μέσα στο χωριό των Μυτιληνιών, πίσω ακριβώς από το σχολείο, που αποτελεί κτίσμα της ηγεμονικής περιόδου της ιστορίας της Σάμου, μέσα σε μικρό και φροντισμένο περίβολο. Το πάνω μέρος της στέγης, με τον επιβλητικό τρούλλο, έχουν προσφάτως ανακατασκευαστεί, μέσα όμως στο ναό οι καμάρες δείχνουν το ύψος στο οποίο έχει σωθεί η παλαιότερη τοιχοδομία⁶. Στο πρόσφατο χτιστό τέμπλο κυριαρχεί η μεγάλη εικόνα της δεξιοκρατούσας και βρεφοκρατούσας Θεοτόκου⁷, με την επιγραφή «Παναγία η Ελεούσα του Κύκκου / διὰ χειρὸς Ιωάννου Φραγ/γοπούλου τοῦ ἐκ / Ζακύνθου». Για τον ζωγράφο Ιωάννη Φραγγόπουλο, που έδρασε στη Σάμο στο πρώτο μισό του 19ου αιώνα, έχουμε γράψει εκτενέστερα8, με άλλη αφορμή η εικόνα αυτή μπορεί να προστεθεί στα εκεί γραφόμενα για την εργασία του στη Σάμο. Επίσης στο τέμπλο υπάρχουν η εικόνα του αγίου Ιωάννη του Προδρόμου, με την επιγραφή «1805 / διὰ χειρὸς ἀντωνίου μαρούλι σι/φνίου και δέησις του δούλου του Θεού Κωνσταντίου συμβί/ας και τέκνων» και η εικόνα της αγίας Βαρβάρας, με την επιγραφή «γεὶρ Ν. Γεωργίου, λάκωνος». Ο ναός πανηγυρίζει στο Γενέθλιον της Θεοτόκου (8 Σεπτεμβρίου) και εποπτεύεται από τον εφημέριο της ενορίας της Κοιμήσεως Θεοτόκου¹⁰ Μυτιληνιών.

6 Κατά τους περιοίκους, η ανωδομή του ναού ήταν παλαιότερα ξύλινη και απλώς ανακατασκευάστηκε στο πάνω μέρος του. Δεν εντοπίστηκαν μαρτυρίες αυτής της οικοδομικής φάσης του παρεκκλησίου.

⁷ Για τον εικονογραφικό αυτό τύπο βλ. Μ. ΧΑΤΖΗΔΑΚΗΣ, Εικόνες της Πάτμου. Ζητήματα βυζαντινής και μεταβυζαντινής ζωγραφικής, Αθήνα 1977, σ. 165-166, πίν. 184. Γενικότερα, για την ιστορία της μονής, βλ. Χρ. ΚΥΚΚΩΤΗΣ, Η Ιερά βασιλική και σταυροπηγιακή Μονή του Κύκκου, Κύπρος 1969, σ. 1 κ.εξ. Για δεξιοκρατούσες εικόνες της Παναγίας, αποδιδόμενες στον ευαγγελιστή Λουκά, βλ. Ανδρ. ΞΥΤΓΟΠΟΥΛΟΣ, «Η εικών της Θεοτόκου εν τη Μονή του μεγάλου Σπηλαίου», Αρχαιολογική Εφημερίς (1933) 101-119.

 $^{^8}$ Μ. Γ. Βαρβουνής, «Προσωπογραφικά σημειώματα για τον Ιγνάτιο Φραγγόπουλο», Επτανησιακά Φύλλα 23: 5-6 (2003) 979-982.

 $^{^9}$ Τον Αντώνιο Μαρούλη αναφέρουν οι Μαν. ΧΑΤΖΗΔΑΚΗΣ-Ευγ. ΔΡΑΚΟΠΟΥΛΟΥ, Έλληνες Ζωγράφοι μετά την άλωση (1450-1830), τ. 2, Αθήνα 1997, σ. 175, χωρίς ωστόσο να γνωρίζουν το έργο του αυτό, που πρέπει να προστεθεί στην εργογραφία του.

 $^{^{10}}$ Για την ενορία βλ. π. Ανδρέας ΑΠΟΣΤΟΛΑΚΗΣ, Σάμος. Μυτιληνιοί, ιστορία-λαογραφία, Αθήναι 1997, σ. 64-70, με πολλές πληροφορίες για την συγκρότηση και την διάρθρωσή της.

¹¹ Περί των εικόνων αυτών και του τύπου τους βλ., ενδεικτικά, Μ. ΤΖΙΟΥΡΙΤΣ, «Η εικόνα της Παναγίας Κυκκώτισσας», Επετηρίς Κέντρου Μελετών Ιεράς Μονής Κύκκου 1

Ωστόσο, αν και το παρεκκλήσιο αυτό δεν είναι μετόχι της μονής Κύκκου, εικόνες της Παναγίας της Κυκκώτισσας¹¹ υπάρχουν και σε άλλους ναούς του νησιού. Πριν μερικά χρόνια, ο Ιωάννης Ηλ. Βολανάκης, σε σχετικό μελέτημά του¹², περιέγραψε μια εικόνα της Παναγίας του Κύκκου από τη μονή του Ευαγγελισμού της Θεοτόκου, στον Μαραθόκαμπο Σάμου¹³. Πρόκειται για τρίπτυχο με την Παναγία του Κύκκου στο κέντρο, και τις εικόνες των αγίων Νικολάου¹⁴ δεξιά και Χαραλάμπους¹⁵ αριστερά. Ο Ιω. Βολανάκης υποστηρίζει ότι η εικόνα της Παναγίας είναι παλαιότερη και μπορεί να χρονολογηθεί στα μέσα του 17ου αι., ενώ τα δύο πλαϊνά φύλλα του τριπτύχου είναι μεταγενέστερα, πιθανότατα του β' μισού του 18ου αι., ενώ χαρακτηρίζει το τρίπτυχο «μετρίας ποιότητος έργο»¹6. Θεωρεί μάλιστα τον ζωγράφο της Παναγίας «συντηρητικό», κινούμενο εντός των πλαισίων της βυζαντινής παραδόσεως με κάποιες επιδράσεις από τη Δύση, ενώ πιστεύει

^{(1990),} σ. 200. Κ. Η. ΒΕΝΖ, Die Stiftskirche Unserer Lieben Frau zur Alten Kapelle in Regensburg, München 1989, σ. 15. Σ. ΠΕΡΔΙΚΗΣ, «Η περιγραφή της Ιεράς Μονής Κύκκου σε μια χαλκογραφία του 1778», Επετηρίς Κέντρου Μελετών Ιεράς Μονής Κύκκου 1 (1990), σ. 134, πίν. 1-2. Σ. ΣοφοκλεουΣ, «Η εικόνα της Κυκκώτισσας στον ΄Αγιο Θεόδωρο του Αγρού», Επετηρίς Κέντρου Μελετών Ιεράς Μονής Κύκκου 2 (1993), σ. 329-336, πίν. 1-3. Ο. ΜΠΕΛΕΜΠΡΟΒΑ, «Οι εικόνες της Θεομήτορος Κυπριώτισσας και Κυκκώτισσας στη ρωσσική λογοτεχνία του ΙΖ'-αρχές ΙΗ' αιώνα», Επετηρίς Κέντρου Μελετών Ιεράς Μονής Κύκκου 1 (1990), σ. 143, πίν. 2.

¹² Ιω. Ηλ. ΒΟΛΑΝΑΚΗΣ, «Εικόνες της Παναγίας Ελεούσας του Κύκκου στην Ελλάδα», Επετηρίς Κέντρου Μελετών Ιεράς Μονής Κύκκου 3 (1996), σ. 52-54.

¹³ Η μονή Ευαγγελισμού δεν είναι βεβαίως μετόχι της μονής Ιωάννου Θεολόγου Πάτμου, αλλά μικρή μονή που ιδρύθηκε στον Μαραθόκαμπο από αγιορείτες Κολλυβάδες, και ονομάζεται επίσης μονή Ευαγγελισμού ή αγίου Βασιλείου Σκάλας Κερκετέως, βλ. Ιω. ΠΑΠΑΗΣ, ο. π., σ. 283. Αθ. ΗΛΙΑΣ, Τα μετόχια του Παναγίου Τάφου και της μονής Σινά στη Ελλάδα (1830-1888), Αθήνα 2003, σ. 92. Μ. Γ. ΒΑΡΒΟΥΝΗΣ-Στ. Ν. ΚΕΚΡΙΔΗΣ, Αγιορείτικα μετόχια στη Σάμο, Θεσσαλονίκη 1999, σ. 25. ΄Αλλη είναι η μονή Κοιμήσεως Θεοτόκου Μαραθοκάμπου, μέσα στο χωριό, επίσης Κολλυβάδικης προέλευσης, βλ. Μ. Γ. ΒΑΡΒΟΥΝΗΣ, «Αγιορείτες Κολλυβάδες και φιλοκαλισμός στη Σάμο (18ος-19ος αι.)», Πρακτικά ΚΕ΄ Πανελληνίου Ιστορικού Συνεδρίου, Θεσσαλονίκη 2005, σ. 113-114, με τη σχετική βιβλιογραφία. Το πατμιακό μετόχι της περιοχής είναι η Παναγία Σαραντασκαλιώτισσα-΄ Αγιος Γεώργιος, για το οποίο βλ. Εμμ. ΚΡΗΤΙΚΙΔΗΣ, Περίβασις εις τας μονάς και τα μετόχια της Σάμου κατά τα 1854, Ερμούπολις 1873², σ. 102, και Μ. Α. ΒΟΥΡΛΙΩΤΗΣ, «Τοπικοί προεστοί της Σάμου. Η περίπτωση των προγόνων του καπετάν Σταμάτη», Αντιπελάργηση. Τιμητικός τόμος για τον Νικόλαο Α. Δημητρίου, Αθήνα 1992, σ. 316.

¹⁴ Πρβλ. Ν. ΖΙΑΣ, «Εικόνες του βίου και της κοιμήσεως του αγίου Νικολάου», Δελτίον Χριστιανικής Αρχαιολογικής Εταιρείας, περ. Δ', 5 (1969), σ. 275-276.

¹⁵ Μ. ΒΑΣΙΛΑΚΗ, «Εικόνα του αγίου Χαραλάμπους», Δελτίον Χριστιανικής Αρχαιολογικής Εταιρείας, περ. Δ', 13 (1988) 247-260.

¹⁶ Ιω. Ηλ. Βολανακής, ό. π ., σ. 54.

πως ο ζωγράφος των δύο αγίων είναι «επηρεασμένος πολύ από την τέχνη της Δύσεως» $^{17}.$

Υπάρχουν όμως και άλλες εικόνες της Παναγίας του Κύκκου, σε διάφορους ναούς της Σάμου. Στο τέμπλο του καθολικού της μονής Μεγάλης Παναγίας Σάμου, που σύμφωνα με επιγραφή στα βημόθυρα ολοκληρώθηκε στις 20 Μαρτίου του 1740 ή του 1742, έργο του Ματθαίου του Μικέ¹⁸, η εικόνα της Παναγίας είναι δεξιοκρατούσα, και φέρει την επιγραφή «Η ΕΛΕΟΥΣΑ ΤΟΥ ΚΥΚΚΟΥ»¹⁹. Το έργο δεν υπογράφεται, ίσως όμως είναι έργο του αγιογράφου Γαβριήλ ιερομονάχου, το όνομα του οποίου, ως αγιογράφου του συγκεκριμένου τέμπλου, αναφέρεται στην επιγραφή του αριστερού βημόθυρου²⁰. Σε χρυσό φόντο, κυριαρχεί η μορφή της δεξιοκρατούσας Θεοτόκου, με δύο αγγέλους εκατέρωθεν, στο πάνω μέρος του εικονίσματος²¹. Αν υποθέσουμε ότι οι εικόνες ζωγραφίστηκαν μαζί με την κατασκευή και επιχρύσωση του τέμπλου, χρονολογούνται στο μέσον του 18ου αιώνα.

Στη ίδια εποχή μας οδηγούν τα τεχνοτροπικά γνωρίσματα μιας ακόμη εικόνας της Παναγίας του Κύκκου, που φυλάσσεται σε προσκυνητάρι, στον μητροπολιτικό ναό του αγίου Νικολάου Σάμου. Στο πάνω μέρος της κυριαρχεί η δεξιοκρατούσα Παναγία, με την επιγραφή «Η ΠΑΝΑΓΙΑ ΤΟΥ ΚΥΚΟΥ», ενώ κάτω φέρει επιμήκη ζωφόρο με παράσταση καραβιών, που με ανοιγμένα πανιά μπαίνουν σε έναν φυσικό κόλπο. Στους λόφους πάνω από τη θάλασσα κυριαρχεί η παράσταση ενός οικισμού. Το τοπίο, όπως απεικονίζεται, μάλλον μπορεί να ταυτιστεί με τον φυσικό κόλπο του Βαθιού, ιδίως αν συγκριθεί με την γνωστή γκραβούρα του L. Mayer, του 1810. Η απεικόνιση των καραβιών που μπαίνουν στον Λιμένα Βαθεος, τη σημερινή πόλη της Σάμου, πιθανότατα δείχνει τη έλευση στο νησί κάποιας αντιπροσωπείας μοναχών από την κυπριακή μονή, που έφερε μαζί της και την συγκεκριμένη εικόνα. Η εικόνα ίσως ήλθε στη Σάμο στα πλαίσια κάποιας «ζητείας» μοναχών, δηλαδή κάποιας περιοδείας για συλλογή χρημάτων, προς όφελος της μονής της Παναγίας του Κύκκου,

¹⁷ Ιω. Ηλ. Βολανακής, ό. π ., σ. 54.

 $^{^{18}}$ Μ. Γ. ΒΑΡΒΟΥΝΗΣ, «Τα ξυλόγλυπτα τέμπλα της Σάμου», Σαμιακές Μελέτες 2 (1995-1996), αρ. 84 [= Ο ΙΔΙΟΣ, Σαμιακά λαογραφικά και εκκλησιαστικά σύμμικτα 2, Αθήνα 2002, σ. 277-278]. Ιω. ΠΑΠΑΛΗΣ, ό. π., σ. 155.

¹⁹ Γ. Κ. ΑΓΓΕΛΙΝΑΡΑΣ, Το μοναστήρι της Μεγάλης Παναγίας στη Σάμο, εκδ. Ιεράς Μητροπόλεως Σάμου και Ικαρίας 1989, σ. 54-55.

²⁰ Ν. Δ. ΠΑΣΣΑΣ, Αι τοιχογραφίαι του καθολικού της μονής Μεγάλης Παναγίας της Σάμου, Αθήναι 1982, σ. 23.

²¹ Ernst Hartig-Klaus Meyer, *Das Kloster der Großen Gottesmutter*, Rödemark 2004, σ. 25.

γεγονός που εικονίζεται στο κάτω μέρος της εικόνας του ναού του αγίου Νικολάου.

Μία ακόμη εικόνα της Παναγίας της Κυκκώτισσας υπάρχει στο ναό του αγίου Γεωργίου, στο Παλαιόκαστρο της Σάμου. Εικονίζει αριστερά τον απόστολο και ευαγγελιστή Λουκά, δεξιά την Παναγία και στο μέσον την εικόνα της Παναγίας του Κύκκου, με την επιγραφή «΄Ο ίερὸς Λουκᾶς προσφέρει τὴν μορφὴν καὶ τὴν / εἰκόνα ἢ δ' ἐπευξαμένη εἶπε ή χάρις τοῦ ἐξ ἐμοῦ / τεχθέντος εἴη μετ' αὐτῆς». Υπάρχει ακόμη επιγραφή για την δημιουργία της εικόνας («14 8βρίου 1868 / χεῖρ Νικολάου Σαμίου») και για τον αφιερωτή της Λουκά Ρουμελιώτη («Συνδρομή καί δαπάνη Λουκᾶ Ρουμελιώτου»), γνωστό αφιερωτή εικόνων και συνδρομητή ναών²² στην ηγεμονική Σάμο. Έτσι, δεν έχουμε εδώ μία εικόνα της Παναγίας του Κύκκου²³, αλλά μία παράσταση για την δημιουργία της, που από την παράδοση αποδίδεται στον ευαγγελιστή Λουκά, μια σύνθεση πρωτότυπη, αλλά και με σαφή σχέση προς την παράδοση του κυπριακού μοναστηριού.

Η ύπαρξη των εικόνων αυτών στη Σάμο, αφού μετόχι της μονής Κύκκου δεν υπήρχε στο νησί, πιθανότατα οφείλεται στην οργανωμένη παρουσία μοναχών της μονής του Κύκκου στη Σάμο για λόγους συλλογής χρημάτων υπέρ του μοναστηριού, όπως και παραπάνω αναφέρθηκε. Ο Ιω. Βολανάκης υποστηρίζει ότι συχνά οι εικόνες αυτές βρίσκονταν σε διάφορες περιοχές επειδή τις μετέφεραν ιεραπόδημοι-προσκυνητές στους Αγίους Τόπους, οι λεγόμενοι «χατζήδες», που επισκέπτονταν την κυπριακή μονή και έπαιρναν

²² Μ. Γ. ΒΑΡΒΟΥΝΗΣ, «Ο Λουκάς Ρουμελιώτης και η ενορία του αγίου Νικολάου Σάμου», Σαμιακές Μελέτες 2 (1995-1996) 520-523 [= Ο ΙΔΙΟΣ, Σαμιακά λαογραφικά και εκκλησιαστικά σύμμεικτα, τ. 2, ό.π., σ. 684-687]. Ο ΙΔΙΟΣ, Ενοριακοί ναοί και παραδοσιακή θρησκευτική συμπεριφορά, Αθήνα 1995, passim.

²³ Για εικόνες της Παναγίας του Κύκκου στον ελληνικό χώρο βλ. και Ιω. Βολανακής, Το χωριό Αποδούλου Αμαρίου Ρεθύμνης και η ιστορία του, Αθήναι 1982, σ. 79-80. Χ. ΜΠΑΛΤΟ-ΓΙΑΝΝΗ, Εικόνες Συλλογής Δημητρίου Οικονομοπούλου, Αθήνα 1985, σ. 108, αρ. 214, πίν. 2068. Α. Καρακατέλη Ευλλογή Γεωργίου Τσακύρογλου. Εικόνες-Κείμενα, Αθήνα 1980, σ. 183, 241 πίν. 394. Ανδρ. Ετητοποιλος, Μουσείον Μπενάκη Αθηνών. Κατάλογος των εικόνων, Αθήναι 1936, σ. 94-95, πίν. 49Α. Ν. Κονδακον, Μνημεία της χριστιανικής τέχνης του ΄Αθω, Πετρούπολη 1902 (ρωσικά), σ. 175, εικ. 69. Ιω. Ηλ. Βολανακή, «Ο βυζαντινός ναός του αγίου Νικολάου στα Μαριτσά Ρόδου», Θεολογία 61 (1990), σ. 28-29. Γ. Σωτηριογ, Οδηγός του Βυζαντινού Μουσείου των Αθηνών, Αθήναι 1931, σ. 106-107. Ιω. Ηλ. Βολανακήε, -Εικόνες της Παναγίας Ελεούσας του Κύκκου...», σ. 64-65. Ο ίδιος έκαμε ανακοίνωση στο Ζ΄ Διεθνές Κρητολογικό Συνέδριο (Ρέθυμνο, 25-31 Αυγούστου 1991), με τίτλο «Εικόνα της Παναγίας Ελεούσας του Κύκκου στο Αποδούλου Ρεθύμνης».

αντίγραφα της λατρευτικής εικόνας της Παναγίας, για τους ναούς των ιδιαιτέρων πατρίδων τους 24 .

Ίσως όμως οι εικόνες αυτές να οφείλονται και σε δωρεές Κυπρίων μοναχών που έζησαν στη Σάμο και εγκαταβίωσαν στις μονές του νησιού. Ενδεικτικά αναφέρουμε ότι το 1853 ηγούμενος στη μονή Τιμίου Σταυρού Σάμου αναδείχθηκε ο Χρύσανθος ο Κύπριος (3 Νοεμβρίου 1853-23 Ιανουαρίου 1867)²⁵, στα χρόνια του οποίου φιλοτεχνήθηκε και το περίφημο ξυλόγλυπτο τέμπλο του καθολικού της μονής²⁶. Άλλωστε, το επώνυμο «Κυπρέος», που δηλώνει καταγωγή από την Κύπρο, βρίσκεται συχνά σε έγγραφα της προεπαναστατικής και της επαναστατημένης Σάμου, του 19ου αιώνα²⁷. Οι Κύπριοι αυτοί που εγκαταστάθηκαν στη Σάμο πιθανότατα έφεραν μαζί τους και την λατρεία της Παναγίας του Κύκκου.

Τέλος, σε απογραφή των κληρικών της Σάμου, που συντάχθηκε το 1830, αναφέρεται ο Κύπριος Χρύσανθος ιερομόναχος, στο ναό της Μεταμόρφωσης του Σωτήρος στο Παλαιόκαστρο, που ήταν μετόχι της μονής Τιμίου Σταυρού, «διαγωγής καλής»²⁸, και ο ιερομόναχος Χριστοφόρος ο Κύπριος, στα Κουμέϊκα, «μη εφημέριος, διαγωγής καλής, παιδαγωγός»²⁹, που μάλλον εργαζόταν ως δάσκαλος παιδιών στο χωριό αυτό της δυτικής Σάμου. Οι αριθμοί είναι μικροί, φαίνεται όμως ότι οι μοναχοί αυτοί ήταν ιδιαιτέρως δυναμικές προσωπικότητες, γι' αυτό και άφησαν τα ίχνη τους στη πνευματική, εκκλησιαστική και λατρευτική ζωή της Σάμου. Ανάμεσα στα ίχνη αυτά μπορεί να ανιχνευθεί και η τιμή στη Παναγία του Κύκκου, υλικά δείγματα της οποίας είναι οι εικόνες της Παναγίας της Κυκκώτισσας στους ναούς και τις μονές του νησιού.

Όσα παραπάνω αναφέρθηκαν, προσπάθησαν να ανιχνεύσουν τη σχέση της Σάμου με την μονή της Παναγίας του Κύκκου, σε όλα τα δυνατά επίπεδα. Πρόκειται για μία ακόμη περίπτωση επιδράσεων μεγάλων ορθόδοξων

²⁴ Ιω. Ηλ. ΒΟΛΑΝΑΚΗΣ, «Εικόνες της Παναγίας Ελεούσας του Κύκκου...», σ. 41. Ο ΙΔΙΟΣ, Θεολογία 62 (1991), σ. 1 κ.εξ., για το Δωδέκατο Διεθνές Συνέδριο Χριστιανικής Αρχαιολογίας (Βόννη, 22-28 Σεπτεμβρίου 1991).

²⁵ Ιωάννης ΠΑΠΑΛΗΣ, *ό.* π., σ. 192.

 $^{^{26}}$ Μ. Γ. ΒΑΡΒΟΥΝΗΣ-Τατ. ΓΕΩΡΓΑΚΗ-ΙΩΑΝΝΟΥ, Η μοναστηριακή ζωή στη Σάμο (τέλη 18ου-19ος αι.) Η μαρτυρία των κωδίκων της Ιεράς Μονής Τιμίου Σταυρού Σάμου, Αθήνα 2005, σ. 336.

 $^{^{27}}$ Βλ. ενδεικτικά Αλ. ΣΕΒΑΣΤΑΚΗΣ, Το κίνημα των «Καμανιόλων» στη Σάμο, 1805-1812. Με ανέκδοτα έγγραφα, Αθήνα 1996, σ. 209, 210, 212, 215, 220, 248. Το ίδιο αναφέρει και ο Ν. Α. ΔΗΜΗΤΡΙΟΥ, Λαογραφικά της Σάμου 3, Αθήνα 1986, σ. 76.

²⁸ Χρ. ΛΑΝΔΡΟΣ, «Ονομαστικός κατάλογος των εν Σάμω ιερέων, ιερομονάχων και μοναχών. Μία απογραφή των κληρικών της Σάμου το 1830», Αντιπελάργηση. Τιμητικός τόμος για τον Νικόλαο Α. Δημητρίου, Αθήνα 1992 σ. 408.

²⁹ Χρ. ΛΑΝΔΡΟΣ, \acute{o} . π ., σ . 414.

μοναστηριακών κέντρων στην παραδοσιακή θρησκευτική ζωή των κατοίκων της Σάμου, που διαμόρφωσαν την σαμιακή παραδοσιακή θρησκευτικότητα, στο πολύχρωμο μωσαϊκό ηθών, εθίμων και λατρευτικών πρακτικών που απαντούμε σήμερα στο αιγαιοπελαγίτικο νησί με την μεγάλη ιστορία και τον σπουδαίο παραδοσιακό πολιτισμό.

Μ. Γ. ΒΑΡΒΟΥΝΗΣ

Δημοκρίτειο Πανεπιστήμιο Θράκης Τμήμα Ιστορίας και Εθνολογίας Π. Τσαλδάρη 1 69100 Κομοτηνή (ΕΛΛΑΣ)



1. Ο ναός της Παναγίας του Κύκκου, στους Μυτιληνιούς της Σάμου



2. Η εικόνα της Παναγίας του Κύκκου, στο ναό Αγίου Νικολάου Σάμου, με την διηγηματική ζωφόρο στο κάτω μέρος της



3. Λεπτομέρεια της ζωφόρου, στο κάτω μέρος της προηγούμενης εικόνας

FROM ORTHODOXY TO GREEKNESS: RUPTURE IN THE "EAST"*

ABSTRACT: This article aims at presenting the idea of change within the collective self-understanding of what we are used to designate as the "Greeks", primarily focusing on the 19th century. Despite the frequent use of the category "Greek" as a diachronic entity, a more minute examination rapidly shows that a constant change of collective self-perception took place. To put it in a nutshell: a Greek-Orthodox, hence religious, group with fuzzy boundaries in terms of ethnicity was replaced by national groups in the 19th century and fully institutionalized with the creation of Balkan modern nation states and in 1923 the Treaty of Lausanne that expelled all Greek-Orthodox people from Modern Turkey and Muslims from Greece in a compulsory exchange of population (with minor exceptions). Despite this population engineering, the only real success of nationalism in the region, cultural traces among today's Greek population still bear an ironical or nostalgic testimony for what used to be "Greek", that is *rômátiko*, before this lethal ideological rupture.

KEY WORDS: Orthodoxy, Nationalism, Mediterranean, State, Empire, Greeks, Turks, Language, Anatolia.

RESUMEN: Este artículo tiene por objetivo presentar la idea de cambio dentro de la concepción colectiva que de sí mismos han tenido quienes solemos denominar "griegos", con especial atención al siglo XIX. A pesar del frecuente uso de la categoría "griego" como entidad diacrónica, un análisis más minucioso evidencia al instante que se ha

^{*} This text is dedicated to Alberto Conejero López whose intellectual company in Athens made research refreshingly livelier.

venido produciendo un cambio constante de la propia percepción colectiva. En resumen, un grupo greco-ortodoxo, por tanto religioso, con fronteras confusas en términos étnicos, fue reemplazado en el siglo XIX por comunidades nacionales. Estas comunidades quedaron totalmente institucionalizadas con la creación en los Balcanes de los modernos estados-nación, y finalmente en 1923 con el Tratado de Lausana por el que toda la población greco-ortodoxa fue expulsada de la actual Turquía y todos los musulmanes de Grecia (salvo contadas excepciones) en un intercambio forzoso de población. A pesar de este artificio poblacional —el mayor logro del nacionalismo en la regiónalgunos vestigios culturales en la población griega actual implican un testimonio nostálgico o irónico de lo que significaba ser "griego", es decir romeo, antes de esta quiebra ideológica letal.

PALABRAS CLAVE: Ortodoxia, Nacionalismo, Mediterráneo, Estado, Imperio, Griegos, Turcos, Lengua, Anatolia.

This short article aims at introducing the idea of change within the self-collective understanding of what we are used to designating as the Greeks, primarily focusing on the 19th century. Despite the frequent use of the category "Greek" as a diachronic entity, a more minute examination rapidly shows, that –within this population too– a constant change of collective self-understanding took place. Let's add immediately that the extension of that "Greek" group itself was fluctuating in time, and even in the same time according to the situation in which real people might Oothodox happen to be. However, according to human laziness but also to less unproblematic nationalism, these changes are to remain invisible in order to seem natural¹. Nationalism promotes human groups, the nations, as beings outside of history or whose history aims only at their resurrection or the re-finding of themselves. History is seen as an inescapable quest of the self. But I, along with many others, quite doubt of the natural character of such changes and would question their alleged destination that is the reassertion of a mythic

¹ Michel Ferrand, *Féminin, Masculin*, Paris, La Découverte, 2004, p. 5: "This bicategorization (between female and male) that claims to be natural is of incontestable power in the representations and the practices of our society». Along with "gender", but certainly with slightly less success today, I would say that "national identity" is ideologically made natural and essentialised.

unchanged self². The "Greek" case is a marvellous example of such a process³.

Let's start with a sketch of the "Greek" situation at the beginning of the 19th century. All "Greek" territory up belonged to an obviously non-Greek state. The Ottoman Empire having succeeded to Byzantium in the Eastern Mediterranean, the late Byzantine capital was then the main city of quite a different cultural entity. Alone the Ionian Islands were outside the Islamic state and had belonged to several entities like the Venetian republic, the French Napoleonic Empire and then to the British crown. The most visible expression of the "Greek" people was the vast Orthodox mass, structured around the Ecumenical Patriarchate of Constantinople. The institution had benefited from the Ottoman Empire in so far as it could expand its jurisdiction on territories where national churches had once existed. Hence it was the only central authority on the Balkans despite the Bulgarian and Serbian church structures that had existed long ago.

The Ecumenical Patriarchate has never been outside earthly consideration and constraints. For historical reasons of continuity it had –and still has– a "Greek" cultural character. There was a clear dominating position of the "Greek" clerics in the church administration throughout the Ottoman Empire, and the liturgy was most often celebrated –at least in parts– in the church form of the Greek language, an alteration of the *koine* found in the Gospel, used in the church administrative life too. Orthodoxy did not insist on individual confrontation with holy texts, letting its flock outside of compulsory language standardization. As a result, and with the same effect in the Balkan and in Anatolia: the mother-tongue of Orthodox believers and the linguistic form of the religious liturgy could greatly diverge. This divergence was socially and politically irrelevant.

² Anne-Marie THIESSE, *La création des identités nationales, Europe XVIIIe-XXe siècle*, Paris, Seuil, L'univers Historique, 1999, p. 11: «Modern nations have been constructed otherwise than their official histories claim. Their origins do not go back to times immemorial, in those dark and heroic ages that the first chapters of national history handbooks describe».

³ Benjamin Braude and Bernard Lewis, «Introduction», in: B. Braude-B. Lewis (Eds.), Christians and Jews in the Ottoman Empire, The functioning of a plural society, New York-London, Holmes and Meier Publishers, Inc., vol. I: The Central Lands, p. 19: «The remains of classical Greece were as mysterious to the Greek peasant as were the monuments of Pharaonic Egypt to the fellah; both thought them the work of an ancient race of giants or genies. The claim to these legacies by latter-day Greece and Egypt developped from the eighteenth and nineteenth centuries as a consequence of European archaeological discoveries and European concepts of ethnic and territorial nationhoods.

To be underlined is the variety of languages spoken by one and the same individual on the Balkan and in many places in Anatolia. Especially, along with the native tongue, a *lingua franca* was likely to be spoken especially by men having to deal with the outside world. This was mostly vernacular Greek and/or vernacular Turkish. Armenians and Jews across the Anatolian and Balkan parts of the Empire experienced the same situation as the Orthodox.

At the beginning of 19th century, the Orthodox Christians in the Ottoman Balkan were experiencing a large array of local situations: Slavic languages with no neatly cut boundaries, constituting a continuum from the Slovenian lands up to Constantinople, Albanian, Greek, Arumanian (a variety of Rumanian found outside Rumanian lands) languages were possible mother tongues. In the first half of the 19th century, the Orthodox Christians in Ottoman Anatolia were experiencing too a large variety of local situations with some other elements playing an analogous role in the setting. Under the label "Greek-Orthodox", one could find a Greekspeaking inhabitant of Smyrna, potentially a migrant or a child of migrants from newly independent but poverty-stricken Greece, a Turkish-speaking believer especially in Cappadocia but anywhere else in the Empire where economic opportunities were attracting such people, an Arabic-speaking Orthodox Christian, probably within the jurisdiction of the Antioch Orthodox See, a Pontic-speaking Orthodox Christian in the Black Sea region and even the incredible -for the contemporary understanding of the layman- cases of a Greek Orthodox speaking Armenian or Kurdish as his or her mother tongue⁴. Despite the length of this catalogue, our readers may accept that it is unlikely to be comprehensive. But it offers them the image of an enlarged human group quite dissimilar from what one usually considers as Greek today: «Ethnic diversity among Christians of the Rum millet had been a fact of life for the Greek Orthodox patriarchate. Until the nineteenth century, however, the church's ecclesiastical hierarchy effectively spanned these diverse groups, each speaking its own tongue. In doing so the patriarchate was aligned with the symmetry of the other Ottoman imperial institutions that were meant to encompass and bring order to a world of many peoples but few social classes⁵.

⁴ Hervé Georgelin, «On the margins of Ottoman *rômiosyni*: the case of the Hay-Horoums», paper presented at the international conference *Greeks of Anatolia and Istanbul*, held on 23rd, 24th and 25th February 2005, at the École française d'Athènes.

⁵ Gerasimos Augustinos, *The Greeks of Asia Minor, Confession, Community, and Ethnicity in the Nineteenth Century*, Kent, The Kent State University Press, 1992, p. 113.

This diversity was experienced until late in the Ottoman history. Here is the brief biographical notes about Zôi Chalkopoulou, an informant from Smyrna, interviewed in November 1967, as can be found in the Archives of the Oral Tradition at the Centre for Asia Minor Studies in Athens:

*Her father was from Philippoupolis [today's Plovdiv, Bulgaria], a notable, trader in textiles from England, sheets from France and flannel from Germany. He was a member of the school committee and of the community council. Her mother had Bulgarian relatives who had worked at the Bulgarian Exarchate. The grand-father had a sister who was married to a Bulgarian, their children had studied in Russia. They distinguished themselves because they had Greek blood.⁶

As this fragment clearly shows, the Orthodox population could intermarry and was mobile in the Balkans and in the Eastern Mediterranean. The informant underlines the distinctive character of being of Greek stock in other Orthodox countries. This informs us more about her opinions than about the social value of being Greek abroad. But certainly, among Greek Orthodox people a new play of social distinctions was initiated, human beings creating differences if none pre-exists. The informant ended up in Ottoman Smyrna as the wife of a medical doctor, subject of the Hellenic Kingdom, after years in Egypt and Constantinople. Other such examples can be easily found in these archives.

The mother-tongue had not much in common with the religious ascription of the individuals in the Ottoman context. By contrast, this second one was of major social relevance. The religious factor was a major given, it defined the fiscal status of the Ottoman subjects, their military status (draftable or not), judicial status (each religious group solving private affairs for its own members). The collective ascription of the individual to the Greek orthodox group determined his or her anthropological status, one of symbolic and social inferiority: «Unbelievers, [...], were such entirely by their own choice. Their status of inferiority was voluntary –Muslims might say wilful— and they themselves could easily end it at any time by an act of will. From the point of view of the Muslim, unbelievers were people to whom the truth had been offered in the final and perfect form of God's revelation, which they had wilfully and foolishly refused»⁷.

 $^{^6}$ Centre for Asia Minor Studies [CAMS], Archives of the Oral Tradition [AOT], file: IÔN1, Smyrna.

⁷ Benjamin Braude and Bernard Lewis, art. cit., p. 4.

In this imperial system, how did nationalism emerge, and has in our case would it dismantle or reshuffle the Greek-Orthodox community? Quite obviously, the imperial system lost some of its credibility when the Empire itself started losing ground in front of Western Europe. The techniques and the ideas of this region established themselves within the Empire. Greek-Orthodox would be among the first receivers of these imports, the French Revolution and the Napoleonic Wars were not remote events but a real presence in Italy, Dalmatia and the Ionian islands. Quite rightly the Orthodox clerics and those of other Eastern Churches expressed their defiance towards the Enlightenments brutally exported to the rest of the world. The Armenian prelate did not favour in Smyrna the study of French for instance. As Braude and Lewis put it: «The ideas of the Revolution -liberty and equality- were clearly disruptive of the traditional,⁸. But despite the first resistance to national ideals by the Ottoman Eastern Christian political elite, one has to admit that nationalism has its own force that of, by rearranging the past, making a perspective for the future: establishment of the national State and giving some meaning to the existence of each human group, once elected, that is self-defined as a nation. Such a discourse is made of ideological patterns lethal for imperial structures.

THE DYNAMICS OF CHANGE

The creation of the nation state Greece was a watershed in the history of the Eastern Mediterranean and Anatolia. The conjunction of liberal ideas of the French revolution, not much appreciated by the Orthodox hierarchy as one may easily understand but influencing some educated circles, the interest and sympathy nourished in the West for Ancient Greece, the assimilation of the Greek Orthodox with this past, using arguments partly acceptable, like the continuity in space and language of the given population playing a major part, with a long-lasting local uprising werw elements of this secession. The acceptation of the new state by the conservative Europe of the Triple Alliance was a half-hearted one. The new state was granted minimal territorial extension and a monarchy with a German king to ensure its political weakness.

Despite the objective weakness of Greece, its symbolic empowerment by its very official name "Hellas" and the choice of Athens as its capital

⁸ Benjamin Braude and Bernard Lewis, art. cit., p. 19.

provided it with a disturbing ideological role for the region. Little by little, Athens and Hellas acquired institutions and an effective administrative power and developed a national discourse with irredentist pretensions aimed at the Ottoman Empire. The small and weak state aimed at gathering all Greek Orthodox of the region on its territory which was supposed to be enlarged as quickly as possible, but was in fact dependent on the good will of Western Powers, that would grant Greece new territories or not⁹. King Othôn travelled incognito to Smyrna in 1833, expressing by so doing his interest for the Eastern shore of the Aegean, though any annexation was out of reach for the weak nation state¹⁰. Progressively, the Kingdom openly adopted as main ideological discourse that of irredentism, the so-called the *Megali Idea*¹¹.

Many historians and theorists of nationalism have underlined the importance of formal schooling in the making of nationalist ideologies. Modern Greece makes no exception. As far as its role on the still Ottoman lands is concerned, its main tool of influence was the University of Athens and several pedagogical schools training teachers for the Ottoman Greek Orthodox, considered as unredeemed Greeks. The Consuls of Greece controlled the curricula adopted and the level reached by the local Greek orthodox schools¹². A bunch of associations, the *syllogoi*, aimed at promoting national ideals among the Greek orthodox Ottoman subjects¹³. Benefiting from the educational autonomy of the Ottoman communities, the Greek orthodox school system developed on such lines. I have thoroughly

⁹ Th. Veremis, "State and Nation in Greece, 1821-1912", pp. 59-67, in: D. G. Tsaousis (ed.), *Hellenism-Greekness* (in Greek), Athens, Hestia, 1983 (2003⁴), p. 62: "However the 'grandeur' of the Great Idea came in sharp contradiction with the weakness of the Greek state".

¹⁰ Elli Skopetea, *The Model Kingdom and the Grand Idea, Views on the National Problem in Greece, (1830-1880)* (in Greek), Athens, Polytypo, 1988, p. 274: «In June 1833, a few months after his arrival in Greece, Othôn departed for a tour in Smyrna, triggering off enthusiastic demonstrations among the Greeks of this city».

¹¹ Hervé Georgelin, «Réunir tous les 'Grecs' dans un État-nation, une 'Grande Idée' catastrophique», in: *Romantisme*, n° 131, 2006 (1), pp. 29-39.

Gerasimos Augustinos, *op. cit.*, p. 152: «Community schools in the Ottoman lands directly felt the kingdom's tutelary hand. Greek consuls stationed in the major urban centers of the empire performed as national educational missionaries. They were instructed to provide funds for the establishment of schools, to help in recruiting teachers, and to acquaint communities with the various school programs. The activities benefited both the communities and the kingdom, with its limited opportunities for job seekers».

¹³ Charis Exertzoglou, *National Identity in Constantinople in the 19th century, the Greek Philological Association at Constantinople, 1861-1912* (in Greek), Athens, Nepheli, 1996.

examined elsewhere the case of Smyrna where Greek orthodox schools were functioning as national and no more as communal institutions as far as their curricula were concerned. The top level secondary schools in the Ottoman Empire permitted an easy access to the Athens University if they complied with requirements defined in Athens¹⁴. A whole network of distinguished Greek-Orthodox highschools: The *Phrontistirio* at Trebizond, the *Evangeliki Scholi* at Smyrna, the *Academia* at Ayvalık, the *Megali tou Yenous Scholi* as well as the *Zappio* at Constantinople and some others could secure access to the University of Athens for their alumni, who were not submitted to admission exams¹⁵.

The Orthodox church was not indifferent nor passive towards the national developments on the Balkan peninsula: «The foundation of the Greek national state [in 1830] was a blow for the Ecumenical Patriarchate since it entailed the setting of a separated national Greek church and a loss of direct administrative and financial power for the Patriarchate. On a further reaching level, the very creation of a Modern Greek state meant that a new ideology, nationalism, was embodied and empowered and put de facto in the position of a competitor for the Patriarchate, until then the sole institution that encompassed all Greek Orthodox, 16. In fact, after its opposition to the nationalist uprising and its refusal to accept in 1850 a separate church of Greece, the Ecumenical Patriarchate had to tolerate and finally ratify the *de facto* situation, granting autocephaly to the new church organization in the recently established state. «The 1850 reconciliation, that is, the acceptation of the de facto situation means that the culture of the Orthodox institutions was altered to the point of abandoning some of their universalistic discourses. But the contradiction between the century-old institution, defending the yenos, and the national state creating the Modern Greek ethnos was still there 17.

¹⁴ Hervé Georgelin, *La fin de Smyrne: du cosmopolitisme au nationalisme*, Paris, CNRS Éditions, 2005.

¹⁵ Paschalis Kitromilidis, "The Greek State as National Centre", pp. 143-164, in D. G. Tsaousis (Ed.), *Hellenism-Greekness* (in Greek), Athens, Hestia, 1983 (2003⁴), p. 152: "Fundamental vector of the transmission of the values of the Modern Greek irredentism towards the Greek populations in the Orient was the National University. From its foundation in 1837 onward, the mission of the university included the irradiation of Hellenism towards the East».

¹⁶ R. J. Crampton, A Short History of Modern Bulgaria, Cambridge, C.U.P., 1987, p. 14.

¹⁷ R. J. CRAMPTON, op. cit., p. 14.

One of the most interesting phenomena is the slow -and certainly never complete- ideological Hellenization of the Patriarchate. Even Orthodox clerics became more and more loyal to national ideals. The open questioning of the Patriarchate's ecumenicity was formulated by Bulgarian nationalism. A Modern Bulgaria was in the making as soon as the Bulgarian Exarchate was officially recognized by the Ottoman Empire in 1870. The Patriarchate opposed the Ottoman step: «The Bulgarian exarchate was proclaimed schismatic because it was guilty of the heresy of extreme nationalism [phyletism, from Greek phylos = race, people]. The Phanar refused to acknowledge it and links between the church in Bulgaria and the Phanar were severed for seven years, 18. By so doing, the Orthodox Patriarchate opposed the expansion of the Bulgarian church hierarchy in Macedonia, a territory coveted both by Modern Greek and Bulgarian nationalism. The hostility of the Patriarchate smoothed as late as in 1945 when the schism was relieved. The Bulgarian principality recognized at the Berlin Congress in 1878, harshly reduced in its territorial extension, ambitioned rapid annexations after its virtual international debut at San Stefano, where it was granted most of Ottoman Macedonia and large portions of Thrace. After 1878, a frustrated competitor was created in the North for more lands and its appetites were focused on territories which "Hellenism" considered as its own. In this context, one can quote the example of Chrysostomos, who was to be the last Greek Orthodox archbishop of Smyrna, especially active in Macedonia, as metropolite at Drama from May 1902 onward, who literally fought against the Bulgarian influence and the policy applied by the Sublime Porte, that intended to ease the division of Orthodox Christians along national lines¹⁹. This man embodies the link between the European and the Asian policies of the Patriarchate, gained itself by the ideology of Hellenism.

Number of People, Provenience and Collective self

The late Ottoman years experienced flows of migration from Greece proper to the Ottoman Empire, especially to the large metropolises as

¹⁸ Friedrich-Wilhelm Fernau, *Patriarchen am Goldenen Horn, Gegenwart und Tradition des orthodoxen Orients*, Opladen, C.W. Leske Verlag, Schriften des Deutschen Orient-Instituts, Monographien, 1967, p. 81.

 $^{^{1\}bar{9}}$ Christos Solomônidis, *Chrysostomos of Smyrna* (in Greek), 2 Volumes, Athens, 1971, p. 30.

Smyrna, Constantinople, Salonica and to a lesser extent: Mersin, Broussa or Trebizond. They were to continue until the Young Turkish revolution in 1908. The Greek Orthodox population was hence composed of two legal categories: Ottoman subjects and Hellenic subjects. The Hellenic subjects enjoyed a higher prestige than the Ottoman ones. They also had objective privileges in terms of taxes. As *Hellines*, they were protected by the Capitulations within the Ottoman territory. A comparatively high level of general knowledge and access to medical care insured the Greek Orthodox population a sensible rise in population: "Around 1881 approximately, non-Muslims, Greeks and Armenians reached in Turkish history their demographic apogee. They accounted for 21% of the population on the territory of today's Turkey," Their natural demographic growth and their migration ratio made the Greek Orthodox community a self-conscious vigorous human group.

After 1908, *Hellines* were not concerned by the universal conscription established by the new Ottoman regime. As a result, at short term, they had an enviable status. The general conscription of young Christians, Jews like Muslims, was a major factor in breaking the hitherto Ottoman social and demographic *status quo*. In order to escape conscription, Greek Orthodox subjects would seek refuge to the Kingdom where they would undergo a thorough process of Hellenization, because of the Modern Greek state administration: fiscality, conscription, state-runned judicial and educational systems that still had until then no similar counterpart in the Ottoman Empire²¹. In the Ottoman Empire, fiscal arrangements made the relatives of those who had defected to Greece liable for the unpaid taxes. As a result, the emigration to Greece was reinforced. After 1912 and the loss of most European Turkey to Modern Christian states, ethnic cleansing was centrally engineered by the CUP government and carried out so that Muslim refugees from the Balkans could be settled in areas with former dense Greek-

²⁰ Youssef Courbage-Philippe Fargues, *Chrétiens et Juifs dans l'Islam arabe et turc*, Paris, Fayard, 1992 (Payot, 1997²), p. 215.

D. G. TSAOUSIS, «Hellenism and Greekness, the problem of Modern Greek identity», in: D. G. TSAOUSIS (ED.), *Hellenism Greekness* (in Greek), Athens, Hestia, 1983 (2003⁴) [15-25], p. 21: «The Greek orthodox identity, as it appeared within the historical frames of Byzantium and the Turkish domination, was a cultural identity that determined the social organization of Hellenism in the limits of a united but ethnically kaleidoscopic political organization. The new identity, the national one, is political and aims at transforming Hellenism in a self-sufficient and independent state and at integrating this state in an international system of isolated political entities».

Orthodox settlements²². Fiscal measures and brutal deportation or expulsion weakened the Greek orthodox presence on these lands.

To put it short both migration flows: the one from the Kingdom towards the main urban centres of the Ottoman Empire, the agricultural lands along the railway system being improved and constantly prolonged from Smyrna inland and then in a second time from Constantinople to the Taurus mountains and Baghdad speeded up the cultural and social Hellenization of the local Greek Orthodox population. When the migration flux was reversed, first because of the generalization of conscription, Ottoman Greek Orthodox were made to feel that Greece were their normal destination²³. We may here open a parenthesis: some preferred to migrate to the New World. Elia Kazan's family is an example, they were part of the first Greek Orthodox settlements in the US²⁴. Interestingly enough, the process of Hellenization was not to take place there along the same line, for obvious reasons: the institutional framework of the Modern Greek state was mostly absent. A cultural life, uniting Armenians and Greek Orthodox alike, including Turkish songs and obviously "Oriental" tunes would continue to exist for tens of years to come²⁵.

SOCIALIZING AND VISUAL CULTURE

As places of social gathering among Greek Orthodox Christians developed, be it sport clubs, reading parlours, hunting associations or freemasonic lodges, the reference to classical Greece and the newly founded Kingdom of Greece was reinforced in their social life. Beyond formal education, Greek Orthodox Ottomans were trained to think in national terms. Sports were among the modern activities reinforcing the national affiliation towards the Kingdom. The link between sports and nationalism in different national contexts has been evidenced by many authours²⁶. The late

Fuat DÜNDAR, «Les Grecs anatoliens et la politique d'installation des populations du CUP (1913-1918)», paper presented at the international conference *Greeks of Anatolia and Istanbul*, held on 23rd, 24th and 25th February 2005, at the École française d'Athènes.

²³ For more details, see Paschalis M. KITROMILIDES-Alexis ALEXANDRIS, «Ethnic Survival, Nationalism and Forced Migration. The historical demography of the Greek community of Asia Minor at the close of the Ottoman era», in: *Deltio of the Centre for Asia Minor Studies*, vol. 5, Athens, 1984-1985, pp. 9-44.

²⁴ For more details see Elia Kazan, *A Life*, New York, Alfred A. Knopf, 1988, or *Elia Kazan by Elia Kazan*, CD.

²⁵ Armenians on 8th Avenue (CD), New York, Traditional Crossroads, 1996.

²⁶ Christina Koulouri, *Sports and Aspects of Bougeois sociability, Gyknasstics and Sports Clubs 1870-1922*, Athens, Kentuo Niohellinikôn Erevmôn, 1937 (in Greek).

Ottoman Empire was a place where icons of a new sort were coveted. Constant references to the Kingdom were made. Portraits of the King and the Queen of Greece were to be found in cafés owned by Greek Orthodox Ottomans far away within Anatolia. In the late Ottoman empire, the self staging of one's own communal/national belonging was a major preoccupation that influenced the aspect of all cities. The Greek flag, *bi galazolefki*, was displayed on festivals be they Greek, Orthodox or even Ottoman making the Greek flag an emblem within the semiotic Ottoman space for the Greek Orthodox community²⁷. Even the Young Turkish revolution was greeted by Greek banners displayed together with the Ottoman ones.

All these processes of national standardization among the Greek Orthodox Ottoman subjects went almost unopposed. As Richard Clogg expressed it: "Greek attempts at "re-Hellenization" met with relative little opposition from the Ottoman authorities, 28.

THE TRACES OF ANOTHER GREEK PAST

Ironically enough the changes just evoked above were not thorough phenomena. Other voices could be heard until recently and other ways history could have gone become visible when one pays attention to therm.

As far as literature is concerned, Ilias Venezis' *The Number* 31 328 and its more recent film adaptation, staged an incredulous family-head, when in August 1922 the Greek army is about to leave the Asian shore of the Aegean, believing in the possibility of a new coexistence between Turks and Greek Orthodox populations²⁹. Trying to convince his family, who seems to be in lower spirits than him, he refers to "centuries of peaceful neighbourhood". Didô Sôtiriou in her *Matômena Chômata* advocates the opinion that simple and modest people could have lived together forever, on the condition that the Great Powers and the political leaders had not

²⁷ Hervé Georgelin, «Smyrne à la fin de l'Empire ottoman, un cosmopolitisme si voyant», pp. 125-147 in *Cabiers de la Méditerranée*, Centre de la Méditerranée Moderne et Contemporaine, n° 67, décembre 2003.

Richard Clogg, "The Greek *Millet* in the Ottoman Empire", in: B. Braude-B. Lewis (Ed.) *Christians and Jews in the Ottoman Empire, The functioning of a plural society,* New York-London, Holmes and Meier Publishers, Inc., vol. I: The Central Lands, p. 198.

²⁹ Ilias Venezis, *The Number 31328* (in Greek), Mytilini 1931, and Nikos Koundouros (director), *1922*, Athens, Greek production, 1978.

decided on the contrary³⁰. (Former) Locals, the two authors under scruting instantly thought of possibilities brutally ignored.

Even the vocabulary used by former Greek Orthodox inhabitants of Anatolia as shown in the transcripts of the Archives of the Oral Tradition at the Centre for Asia Minor Studies clearly proves the relative irrelevance of distinction between the categories of ethnicity (Greekness) and religion (Orthodoxy) among the population under survey. As far as the interviewers themselves did not interfere in the wording of the answers given by informants —which is questionable—, one often finds the self-designation "Christians" (*Christianoi*) meaning the Greek-Orthodox in opposition to all neighbouring groups. Other Christian groups (Armenians, Syrian Christians) were not spontaneously considered as such. The only true Christians were the Greek-Orthodox. Even refugees from Asia Minor, having undergone the influence of Hellenic education (*hellinomatheia*) and forms of sociability (so-called Hellenic clubs, sports associations, reading circles, etc.) could still consider themselves as Christians, true Christians first, even after their establishment in Greece.

I suppose that some of the interviewers did influence the wording of their informants' answers. To what extend. This was certainly the case when interviewees expressed their thoughts in Turkish and the only transcripts stored in the archives are in Standard Modern Greek³¹. In Turkish, the self-designation could hardly have been "Greek" (*Hellin*) as the reader finds it. which would be equivalent to *Yunan*, the ethnonym clearly bound with the country Greece or *Yunanistan*. It is very unlikely that Turkish speaking former Ottoman subjects would refer to themselves as *Yunan* while most of them had never seen the national state *Yunanistan*. I suppose that the term *Rum* as spontaneously used in Constantinople until today by the vanishing local Greek Orthodox community was the word most used in interviews conducted in Turkish³². In fact, in many transcripts of interviews the equivalent word *Rômios* appears too as self-designation. In fact, this word epitomizes an other Greekness than that defined by the National State

³⁰ Didô Sôtiriou, *Blood-stained Lands* (in Greek), Athens 1962, and translated as *Farewell Anatolia*, (trans. from Greek by Fred A. Reed) Athens, Kedros, 1991.

 $^{^{31}}$ Such interviews immediately translated were conducted by Hermolaos Andreadis until the seventies of the $^{20\text{th}}$ century.

³² As a principle, I always attempt at combining historiographical work with field observations among the heir populations, as far as possible, asking what could have changed and what is likely to have remained unchanged in the cultural habits of the population under scrutiny.

Greece. The continuity it suggests is that with Byzantium and not with the Ancient classic ages, so much cherished by the Kingdom created by the Western Powers in 1832, with the support of Western European philhellenism³³.

The linguistic level clearly indicates the persistence, despite all attempts made by the Greek Orthodox institutions in the Ottoman Empire, of a difference of self-perception between the Greeks as defined by the newly founded nation state and the Greek Orthodox still subjects of the Sublime Porte. So even if the process of staging and understanding oneself as Greek (*Hellin*) was well advanced among some segments of the Greek Orthodox population of the Ottoman Empire, as Paschalis Kitromilidis put it:

«Ithe Hellenic and Ottoman Greek educational leaders], exclusively controlling the educational system of unredeemed Hellenism, worked systematically for tens of years and progressively but decisively succeeded in incorporating Hellenism outside of the Greek state into the symbolic and psychological system of Modern Greek nationalism₃34.

I have argued that the process was not completed by 1922.

In the popular culture of mainland Greece, the use of *Christianos* and of *Rômios* is not extinguished either: It is still an ironic and rather affectionate to call people, as if the use of these words fleetingly abolished the "Hellenic" conventions, thus putting them into question and revealing the relatively artificial character of the former rupture in the Orthodox East.

Hervé Georgelin (PhD)

11, rue Condorcet 75 009 PARIS (France)

³³ The young capital Athens, an insignificant village at the beginning of the 19th century, soon experienced a blossoming of archaeological schools founded by the Western Great powers of the time (the first one to be founded was the French School in 1846. England, the United States and Germany promptly followed suit). They decisively contributed in forging continuity between contemporary Greece and the classical times.

³⁴ Paschalis Kitromilidis, art. cit., pp. 152-153.

LOS SUCESOS DE 1821 EN CHIPRE A LA LUZ DE LA ÚLTIMA PASTORAL DEL ARZOBISPO CIPRIANO

RESUMEN: Los intentos de los heteristas por extender a Chipre la sublevación de 1821 produjo la alarma de las autoridades otomanas de la isla, que intentaron por todos los medios yugular el levantamientode los *rumi*. En este trabajo se edita, traduce y comenta la última carta pastoral emitida por el arzobispo Cipriano, etnarca de la isla, ejecutado en julio de 1821. En el documento el arzobispo intenta tranquilizar los ánimos de los fieles, muy inquietos desde los acontecimientos de marzo en el Peloponeso, y les exhorta a mantener la paz y mantener la fidelidad y obediencia al sultán que ha sido, desde la conquista, la clave de la paz, prosperidad y conservación de la fe entre los cristianos de Chipre, a la vez que recuerda que él, junto con los otros metropolitas, han dado garantías de su fidelidad al sultán. El descubrimiento de material propagandístico incitando al levantamiento desencadenó la represión que costó la vida al arzobispo Cipriano.

PALABRAS CLAVE: Chipre. Sublevación de 1821. Arzobispo Cipriano.

ABSTRACT: The intents of the heterists to extend into Cyprus the 1821 rebellion, caused alarm among the ottoman authorities of the island, which tried by any means to nip the *rumi* uprising. In this paper it is edited, translated and commented the last pastoral letter of the Archbishop Cyprianus, national leader of the island, executed in July 1821. In this document, the Archbishop tries to calm down the believers, who have been very anxious since the March events in the Peloponnesus, and he urges them to maintain peace, faith and obedience to the Sultan, key strategy since the conquest of the island for peace keeping, prosperity and faith conservation of the Cypriot Christians. At the same time, he reminds them that he and the other church leaders have given guaranties for loyalty to the Sultan. The discovery of propaganda material calling for uprising triggered the repression that costed Cyprianus' life.

KEY WORDS: Cyprus. Greek uprising of 1821. Archbishop Cyprianus.

Este documento es la última carta pastoral emitida por el arzobispo Cipriano, etnarca de Chipre entre 1810-1821, y *ethnomartyr* durante los trágicos sucesos de ese último año. La carta estuvo en posesión del arzobispo Sofronio (1865-1900) y fue donada al arzobispado de Nicosia por un sobrino suyo, Aristodimas Finieus, en 1930¹. El documento se conserva en el Tesoro del Palacio Arzobispal de Nicosia.

1.- Descripción

Se trata de una única hoja de de papel amarillento, algo satinado, de 565 × 385mm, bien conservada, con seis pliegues, uno vertical y cinco horizontales, originariamente la hoja estuvo plegada en cuarto.

El texto, escrito en tinta negra, presenta 39 líneas, con una caja de escritura de 450×340 mm. El curso de la escritura se inclina a la derecha, salvo la τ que se dirige a la izquierda. El trazo es suelto, bien espaciado y con pocas ligaduras, monogramas y abreviaturas. No se utilizan mayúsculas, la ortografía, en general, es correcta, y la acentuación, cuidada; la puntuación es rítmica y con algunos errores. La firma del arzobispo, conforme a su privilegio, está en tinta roja, así como las tres líneas del margen inferior derecho. Tanto el encabezamiento como la firma están caligrafiadas con trazo continuo en la forma habitual de los documentos patriarcales y arzobispales.

2.- RESUMEN DEL DOCUMENTO

El arzobispo apela a su obligación pastoral de calmar el ánimo de los fieles chipriotas, muy inquietos por los últimos acontecimientos y rumores en la isla desde que estallara la sublevación del Peloponeso en marzo. Pide primero a sus fieles que confíen en Dios y se arrepientan de sus pecados; en segundo lugar, que sean caritativos con el prójimo conforme al Evangelio,

¹ El documento fue publicado primeramente por K. ΜΥRIANTHOPOULOS, «Σπουδαῖον ἔγγραφον τοῦ ἐθνομάρτυρος ἀρχιεπισκόπου Κυπριανοῦ», Απόστολος Βαρνάβας 2, per. II. (1930) 440-441; el documento es mencionado por G. Hill, A History of Cyprus, Cambridge 1972°, vol. 4, p. 128, n. 2, y reproducido parcialmente en traducción inglesa por J. Koumoulides, Cyprus and the War of Greek Independence 1821-1829, Londres 1974, pp. 48-49; nuevamente editado y estudiado por B. Englezakis, «Τὸ τελευταῖον γνωστὸν ἔγγραφον τοῦ ἐθνομάρτυρος ἀρχιεπισκόπου Κυπριανοῦ», Κυπριακοῖ Σπουδαί 46 (1982) 103-118, recogido, en versión inglesa, en sus Studies on the History of the Church of Cyprus 4th-20th Centuries, Londres 1995, pp. 285-301.

para merecer el perdón por los pecados que tantos males está acarreando. En tercer lugar pide a los fieles que obedezcan a la autoridad del sultán (Mahmut II), protector de los cristianos, cumpliendo sus obligaciones hacia su figura y pidiendo por él en sus oraciones. Recuerda que la fidelidad y obediencia al sultán ha sido, desde la conquista hasta hoy, la clave de la paz, prosperidad y conservación de la fe. Encarece lo mismo hacia el gobernador militar que, como el sultán, se cuida de la protección de sus súbditos cristianos. Insiste en que, si se observan estas tres cosas, nada habrá que temer pues el sultán sabe de la fidelidad de su grey. Cipriano hace saber que él, junto con los otros metropolitas, han dado garantías de su fidelidad al sultán. Insta a los fieles a no cometer el menor error de palabra u obra porque el castigo puede suponer la muerte. Recuerda que con obediencia habrá seguridad e insiste en la importancia de vestir conforme a lo preceptuado para los cristianos para evitar castigos.

En la postdata, dirigida al archimandrita, se recuerda la obligada lectura de la pastoral por orden del gobernador militar para tranquilidad del pueblo.

3.- COMENTARIO LINGÜÍSTICO

El lenguaje y estilo de la carta son fluidos, con un vocabulario cuidado, sin purismos ni arcaismos marcados, refleja el habla culta chipriota. El vocabulario más llamativo es un término διαφένδευσις (lín. 34), calco del concepto medieval *protector*; y los turquismos, que se corresponden bien con el carácter político del documento, dirigido a la relación entre los griegos y la autoridad otomana; su número no excede del 2,5% del léxico utilizado, unas 380 palabras, y son los siguientes:

lín. 1 κατηλλίκτ < kadýlýk, 'ejercicio o jurisdicción del cadí (kadý)', 'distrito'; lín. 22, 23, 28 ραγιάς y el adj. correspondiente ραγιάτικα (lín. 35) < reaya < ár. râya, 'rebaño', es decir, el pueblo o millet cristiano, en el sentido de la imágen evangélica del Buen Pastor y sus ovejas, 'grey'; lín. 22 τοβάς, corrijo τουβάς < dua (du'â), 'oración', en la perífrasis κάμνωμεν τουβάδες, cuyo calco en griego es la fórmula κάμνωμεν παρακλήσεις (lín. 19); lín. 30 νδεβλέτι < devlet, 'administración imperial, Estado, gobierno'; lín. 22-23, 36 ἀγᾶ ἐφένδη < agă efendi, 'jefe, gobernador militar'; lín. 35 σαρίκι < sarýk, 'tocado', como prenda masculina de cabeza; γεμένι < yemeni, 'manto', como prenda femenina. La utilización de βασιλεύς (lín. 17) para denominar al sultán es la habitual en los textos griegos de época otomana e implica la aceptación de la idea de la autocracia de derecho divino en la figura del emperador, exactamente igual que en época bizantina.

4.- COMENTARIO

Este documento, conciso, claro y directo, encierra todo el patetismo de una situación de temor generalizado que puede acabar trágicamente, como así sucedió. El arzobispo Cipriano hace un intento supremo por tranquilizar los ánimos de sus fieles y evitar las represalias que todos temen ante el cariz que ha tomado la situación en la isla como consecuencia de la insurrección en Grecia. Las recomendaciones que con tanta firmeza hace Cipriano, recordando el status y obligaciones de los cristianos para con la autoridad otomana, así como la insistencia en que las tribulaciones son resultado de los pecados, idea tradicional en la concepción bizantino-ortodoxa de los acontecimientos históricos, confieren un carácter particularmente dramático al contenido del documento.

La situación en Chipre, en 1821, había ido enrareciéndose desde marzo hasta culminar en la matanza del 9 y 10 de julio. En gran medida la tragedia fue inducida desde el exterior, pues las condiciones en la isla distaban mucho de las que había en Grecia en vísperas de la insurrección. El primer contacto de los agentes de la Filikí Etería con el etnarca chipriota tuvieron lugar en octubre de 1818, cuando el comerciante Stergios Jadsicostas (o Jadsistergios) y el "apóstol" de la Etería para Egipto y Chipre, Dimitrios Ipatros de Métsovo, implicaron al arzobispo Cipriano y obtuvieron de él apoyo financiero y moral para el levantamiento². Con posterioridad Cipriano recibió de la Sociedad – quizá no muy segura de su compromiso- sucesivas peticiones de más dinero y medios para la causa y presiones para que tomase medidas de protección de los cristianos bajo su tutela. El arzobispo hizo ver a los *beteristas* que la lejanía de Chipre respecto del futuro teatro de operaciones en Grecia y que la proximidad de la isla a centros de poder otomanos, como Asia Menor, Siria y Egipto, hacían extremadamente peligroso para los cristianos chipriotas implicarse directamente en la lucha. En junio de 1820 Ipatros visitó nuevamente al arzobispo y permaneció varios días en Chipre, seguramente estableciendo contactos y trazando planes para extender la insurrección a Chipre³; en octubre, el propio Aléxandros Ipsilandís se dirigió a Cipriano a través de Andonios Pelopidas⁴ para urgirle el apoyo prometido y con el que ya se había contado en la planificación del levantamiento realizada por la Etería en su reu-

 $^{^2}$ Cf. G. Hill, ibid., p. 124ss. y E. G. Protopsaltis, H Φιλική Έταιρεία, Atenas 1964, pp. 59-60.

³ Cf. Protopsaltis, *ibid.*, pp. 185 y 265.

⁴ Cf. Protopsaltis, *ibid.*, p. 53.

nión de Ismailía (Moldavia) el 1 de octubre⁵. En las instucciones de Ipsilandís a Pelopidas se insistía en que debía convencer al arzobispo de que la implicación por parte de Chipre en el levantamiento debería ser mayor.

Las represalias tomadas por la Puerta al inicio de la sublevación y que costaron la vida (10 de abril, 1821) al patriarca ecuménico Gregorio V y a una serie de notables, entre los que se encontraba el chipriota Atanasio Karedis, obispo de Nicomedia, pusieron de manifiesto que la ruptura del pacto entre la Puerta y la Iglesia, vigente desde 1453, tendría un costo terrible y que podía suponer el fin del *modus vivendi* entre ambos poderes con efectos demoledores para el *millet* cristiano, algo que Cipriano, en el presente documento, se encarga de recordar (líns. 16-17). Hay que tener presente que el patriarca de Constantinopla era la segunda autoridad del imperio y responsable de toda la grey (*reaya*) bajo su jurisdicción, con lo que la insurrección armada de aquella hacía recaer sobre él la responsabilidad política del intento de secesión. La represión que, por parte de la autoridad imperial, cabía esperar no podía sino ser severísima.

Las autoridades otomanas, alarmadas por la magnitud del levantamiento, apoyado por la gran potencia enemiga, Rusia, tomaron todo tipo de medidas para atajar la situación en todas las regiones con población *rumi*. Así, un firmán del sultán ordenó desarmar a todos los cristianos del imperio. El *kapudan pa a*, Deli Abdullah, designó a Küçük Mehmed gobernador de la isla y desembarcó un contingente de tropas, en su mayoría árabes, procedente de Acre para desarmar a la población; la brutalidad de la requisa produjo un estado de alarma y terror que llevó a que el arzobispo Cipriano emitiera una pastoral (el 22 abril de 1821)⁶ a todos los habitantes de Nicosia para serenarlos y persuadirlos de que cumplieran obediente y pacíficamente las órdenes de las autoridades. La violencia de los ocupantes se extendió indiscriminadamente a occidentales residentes en la isla que, según información de cónsul francés⁷, habían sido confundidos con griegos.

Las gestiones de Cipriano por pacificar los ánimos y mediar con las autoridades se vieron seriamente comprometidas por la actuación de un sobrino suyo, el archimandrita Teófilo Theseus, que en esos días había desembarcado clandestinamente en Chipre como "apóstol" de la Etería; al-

⁵ Cf. N. Botzaris, Visions balkaniques dans la préparation de la révolution grecque (1789-1821), Ginebra-París 1982, p 105, y Protopsaltis, op. cit., pp. 191-195.

 $^{^6}$ Έθνολογικὸν Μουσεῖον Αθηνῶν $^{\circ}$ 4652, en G. Ραραμακαιαμβος, «Έγκύκλιος τοῦ ἀρχιεπισκόπου Κυπριανοῦ ἀναφερομένη εἰς τὰ ἐν Κύπρῷ γεγονότα τοῦ 1821», Κυπριακαὶ Σπουδαί 28 (1964) 175-181.

⁷ Cf. Κυπριακά Χρονικά 7 (1930) 50 ss.

gunos de los panfletos de Ipsilandís que le habían sido confiados para distribuir en la isla cayeron en manos de las autoridades. Teófilo pudo escapar a Siros, pero en su lugar fue arrestado un tal Leónidas, que murió en los interrogatorios. Fueron también detenidas otras personas que involucraban al arzobispo en las actividades de los heteristas chipriotas y que sólo esperaban la consigna para iniciar la insurrección contra los turcos. El gobernador Küçük Mehmed reunió a todos los agás e informó a Constantinopla del desarme de los cristianos y suministró una lista con 486 nombres de sospechosos entre los que figuraban el arzobispo y los tres metropolitas mencionados en nuestro documento; Küçük Mehmed proponía ejecutar a las personas más prominentes para yugular la insurrección antes de que estallara. Los informes del cónsul Méchain al Ministerio de Marina francés dan cuenta del incremento de fuerzas procedentes de Siria y el grado de descontrol consentido a que se libraron disparando contra los consulados extranjeros en Larnaca, con el consiguiente aumento de la tensión y el pánico entre toda la población griega y extranjera.

Tales eran los sucesos que se estaban produciendo cuando el arzobispo escribe su última pastoral del 16 de mayo. El hecho de que la carta esté dirigida expresamente a los fieles del kadilik de Citrea resulta llamativo. Se ha interpretado⁸ que Cipriano estaba pensando realmente en todos los griegos de la isla, sin embargo, aunque en el fondo fuera ese su deseo, la gravedad de los sucesos de Larnaca –acaecidos la víspera misma de escribir la carta⁹– determinaron que se dirigiera específicamente a los feligreses del distrito de Citrea. Chipre, a principios del siglo XIX, estaba dividido en dieciséis kaza o kadýlýk (distritos o jurisdicciones), el de Citrea, en turco Deðirmenlik o de "Los Molinos", comprendía el eje de la comunicación entre Nicosia y los puertos de Larnaca y Famagusta. Las razones para dirigirse el arzobispo a los fieles de este distrito estaban muy claras. Los suministros y, en particular, el abastecimiento de harina a la capital llegaban por ese camino; la importancia estratégica del distrito y las necesidades de víveres habían aumentado con la llegada de refuerzos para la guarnición. En las circunstancias que se daban a mediados de mayo de 1821 era lógico que los turcos temieran perder el control de ese pasillo estratégico, como ya se había demostrado en las revueltas de 1680 y de 1765, cuando Nicosia quedó desabastecida y casi in-

⁸ K. Myrianthopoulos, art. cit., p. 440.

⁹ Como se desprende de los despachos del cónsul Méchain y del relato del último occidental que habló con Cipriano, John Carne, *Letters from the East*, 1826, vol. II, p. 162-179.

comunicada; por esa razón Cipriano trata de apaciguar a toda costa los ánimos, para evitar que el menor incidente produjera la catástrofe.

El texto de Cipriano presenta una serie de planos con su reflejo en el lenguaje. En primer lugar, con una terminología propia de la espiritualidad ortodoxa, el arzobispo muestra un tono tranquilizador y, como pastor, invita a los fieles a buscar refugio en la infinita misericordia y sabiduría del Señor (ἄπειρον ἔλεος, πέλαγος τῆς εὐσπλαχνίας, ἡ πάνσοφος αὐτοῦ παντοδυναμία), que ha de propiciarse con el arrepentimiento, la mansedumbre y la caridad evangélicas (ἀπάθειαν καὶ γνησίαν ἀγάπην). Pero es evidente que estas palabras recubren un temor profundo y fundado; casi parecen más destinadas a aceptar el martirio que a crear, mediante la recomendación de prudencia, confianza en una posible mejora de la situación.

A partir de las líns. 15-16, Cipriano apela directamente a la responsabilidad y obligaciones de su grey (reaya) respecto de la autoridad otomana – desde el sultán al gobernador militar- porque en ello les va la vida a todos. El lenguaje formular presenta el estilo habitual de respeto, sumisión y fidelidad al poder -o sea, la persona del sultán (βασιλεύς)-, lo cual se apoya en el mandato evangélico¹⁰, así como los deseos de larga vida al soberano y de condena para sus enemigos (τρόμον καὶ καταστροφήν τῶν ἐναντίων, lín. 22), pero resulta paradójico y patético dadas las circunstancias y, en realidad, lo es; porque el propio arzobispo les ha dado apoyo financiero. ¿Hasta qué punto no resultaba todo esto un agravante si tenemos en cuenta el doble juego de la jerarquía ortodoxa en otras ocasiones?¹¹ Las autoridades turcas estaban al corriente de la actividad de heteristas del exterior y de sus contactos con Cipriano y otros chipriotas relevantes, comprometidos con la sublevación. El gobernador Küçük Mehmed, personaje siniestro y despiadado, según el testimonio de los cónsules y viajeros, aguardaba el menor pretexto para desencadenar la matanza que había propuesto a las autoridades de Constantinopla como remedio para adelantarse a la extensión del levantamiento a Chipre. El arzobispo Cipriano, por un lado, es conciente de sus deberes para con el poder pero, por otro, emocional y personalmente no es ajeno a la

 $^{^{10}}$ Rom. 13. 1-2 : Πᾶσα ψυχὴ ἐξουσίαις ὑπερεχούσαις ὑποτασσέσθω. οὐ γὰρ ἔστιν ἐξουσία εἰ μὴ ὑπὸ Θεοῦ, αἰ δὲ οὖσαι ὑπὸ Θεοῦ τεταγμέναι εἰσίν. ὥστε ὁ ἀντιτασσόμενος τῆ ἐξουσία, τῆ τοῦ Θεοῦ διαταγῆ ἀνθέστηκεν. Cf. 1Tim. 2.1-4.

Recuérdense las peticiones del etnarca Cristodulo y del patriarca Neófito II a Felipe III en febrero y abril de 1609, respectivamente, cf. P. Βάρενας, «Η διστακτική πολιτική της ισπανικής μοναρχίας στην Ανατολή. Διπλωματία και κατασκοπεία στο 15΄ και ιζ΄ αι.», en: Βαλκάνια και Ανατολική Μεσόγειος (ιβ΄-ιζ΄ αι.), Atenas, ΕΙΕ, 1998, pp. 11-28.

causa de los sublevados. En medio de esa dualidad contradictoria y de un riesgo cierto que él corría, el arzobispo opta por la única salida posible: manifestar su lealtad y exhortar a sus fieles a hacer lo mismo. La afirmación de que los griegos han sido fieles y obedientes desde la conquista (ἀπὸ τὸν καιρὸν τῆς ἀλώσεως, lín. 17) tiene una doble lectura, en su sentido inmediato alude a la conquista de Chipre en 1571, pero es inevitable un eco de la "conquista, toma" por antonomasia, la de Constantinopla en 1453. La noción de ἄλωσις como comienzo de una era de "tranquilidad, paz y todo tipo de bien" (ἡσυχίαν ἀνάπαυσιν καὶ πᾶν ἄλλο ἀγαθόν, lín. 18) es aplicable por igual al caso concreto de Chipre como al de toda la Ortodoxia del imperio. El pacto de corresponsabilidad entre la Puerta y la Iglesia ortodoxa había empezado a funcionar desde Mehmed II y Genadios. Sin embargo, en las circunstancias que rodean la pastoral de Cipriano, tal afirmación resultará trágica para él y los tres metropolitas de la isla: Melecio de Cition, Crisanto de Pafos y Lorenzo de Cirenia, ejecutados el fatídico sábado 9 de julio de 1821.

La postdata de la carta plantea varios interrogantes cuya aclaración quizá pudiera suministrar alguna de las claves que expliquen la brutal decisión de Kücük, ¿Quién es el anónimo archimandrita a quien se confía la difusión de la pastoral por orden del gobernador? ¿Por qué se refiere Cipriano a "nuestro" archimandrita? ¿Por qué -si lo había- estaba fuera de Nicosia? ¿Acaso se trata de un archimandrita ajeno a la archidiócesis? Englezakis¹² ha sugerido, con lógica, que posiblemente pudiera tratarse de Teofilacto Theseus, un pariente del arzobispo Cipriano. La última mención del archimandrita de la archidiócesis es de 1815 y aparece en una noticia del diplomático inglés William Turner donde no se deja constancia del nombre, pero sí de que era muy anciano¹³. El 6 diciembre de 1821 Teofilacto Theseus suscribió, como "Teófilo, archimandrita del martirizado arzobispo de Chipre", un famoso manifiesto de refugiados chipriotas en Europa¹⁴. Este Teofilacto estuvo en Marsella poco antes de 1821, después en Rusia, en 1822, y luego desempeñó diversos puestos, como exarca del patriarcado de Jerusalén en Chipre (1832) y en Atenas (1842)¹⁵. Es posible que Cipriano lo hiciera archimandrita hacia 1817 cuando Teofilacto y su hermano Nicolás estuvieron en Chipre. La cuestión es si Teofilacto se encontraba en Chipre el 16 de mayo de 1821. Hay in-

¹² *Op. cit.*, p. 297ss.

¹³ C. D. Cobham, Excerpta Cypria: Materials for a History of Cyprus, Cambridge 1908, pp.

¹⁴ Ι. Κ. Peristanis, Γενική ἱστορία τῆς νήσου Κύπρου, Nicosia 1910, pp. 779-782.

¹⁵ Hill, IV, p. 137, n. 2.

formaciones contradictorias sobre el desembarco o no de Teofilacto en Chipre entre abril y mayo¹⁶. El testimonio más fiable, de John Carne¹⁷, indica que a finales de junio se había escapado de Nicosia un sobrino del arzobispo, llamado Theseus, v que a primeros de julio se hallaba en Castelorizo o Simi junto con otro hermano suyo, llamado Cipriano, desde donde este partió para Hidra para contactar con Demetrio Ipsilandís.

Es bastante posible que Teofilacto sea el archimandrita que aparece en la carta del arzobispo y que, desembarcado clandestinamente en Chipre hacia abril, distribuyera la propaganda revolucionaria que interceptaron las autoridades turcas, lo que habría dado el pretexto legal para la posterior represión del 9 de julio. Teofilacto, una vez cumplido el mandato de su tío, habría tenido tiempo sobrado para escapar de la isla con la cobertura de su hermano Cipriano, rico comerciante de Larnaca. Por otra parte, entre los mártires de las matanzas de julio, no hay constancia de ningún archimandrita.

Estas conjeturas entran dentro de lo verosímil, pero el documento del arzobispo Cipriano no permite dejar nada en claro. Sí es significativo que nueve días después de haberse escrito, el 25 de mayo, el gobernador Küçük hiciera ejecutar en Nicosia a cinco popes y, poco después, al párroco de la iglesia de la Faneromeni en Nicosia, el hieromonaco Leoncio¹⁸.

La tragedia chipriota de 1821, pese a los sinceros esfuerzos del etnarca Cipriano, tuvo para él el mismo desenlace que en el caso del patriarca Gregorio V un mes antes¹⁹.

Pedro Bádenas de la Peña

Instituto de Filología-CSIC C/Duque de Medinaceli 6 28014 MADRID

¹⁶ Cf. Englezakis, op. cit., pp. 298-9, a partir de la noticia de S. Tricupis, Ιστορία τῆς Έλλη*νικῆς ἐπαναστάσεως*, Londres 1853, vol. I, p. 255.

J. Carne, *op. cit.*, pp. 176-7.
 Sobre la discutida identificación de este clérigo, cf. Englezakis, «On the Four Leontii Martyred in Cyprus after the Events of 1821^a y "The Four Leontii Revised", op. cit., pp. 307-309 v 319-321 respectivamente.

¹⁹ El patriarca Gregorio fue ejecutado el 10 de abril de 1821 en Constantinopla.

Κυπριανὸς ἐλέφ Θεοῦ ἀρχιεπίσκοπος Νέας Ἰουστινιανῆς καὶ πάσης Κύπρου

12 † Εύλαβέστατοι ίερεῖς κ(αί) λοιποί πάντες εύλογημένοι χριστιανοί τοῦ κατηλλικίου Κυθραίας εὐχόμενοι εὐλογοῦμεν πάντας ὑμᾶς πα¹³τρικῶς. Αἱ παροῦσαι περιστάσεις κ(αί) καιρικαὶ ἀνωμαλίαι ὁποῦ παρὰ πᾶσαν ἐλπίδα καὶ ἐξαίφνης μᾶς περιεκύ | ⁴κλωσαν ἕνεκα τοῦ πλήθους τῶν ἀμαρτιῶν μας δὲν ἀμφιβάλλωμεν ὅτι διαλαλούμεναι κ (αi) εἰς τὰ ἔξω μὲ ὑπερβο $|^5 \lambda$ ὴν μάλιστα προξενοῦσι θόρυβον κ (αi) φόβον είς τὰς καρδίας σας ὅλων τῶν ὁμογενῶν μας, ὅσοι μάλιστα ἀγνοοῦσι τὰς Ι⁶ αἰτίας έκ τῶν ὁποίων ἐπήγασαν κ(αὶ) πηγάζουσιν αὐτὰ ὅλα μὲ δίκαιον τρόπον. Ταράττονται κ(αὶ) φοβοῦνται, χρέος Ι⁷ μας λοιπὸν ἀπαραίτητον εἶναι εἰς τοιαύτας περιστάσεις νὰ σᾶς δώσωμεν τὰς χρεωστουμένας πατρικάς μας συμ Ι⁸βουλὰς κ(αὶ) νουθεσίας, διὰ νὰ καταλάβατε πόθεν έξαρταται ή κοινή ἀφέλεια κ(αί) σωτηρία μας. Πρό πάντων, τέκνα Ι 9 άγαπητά, χρωστοῦμεν νὰ προστρέξωμεν εἰς τὸ ἄπειρον ἔλεος τοῦ άγίου Θεοῦ μετὰ συντετριμμένης καρδίας 110 κ(αί) μετανοίας, διὰ νὰ παραβλέψη τὰς ἁμαρτίας μας κ(αὶ) νὰ ἀφιερώσωμεν τὰς ἐλπίδας μας εἰς τὸ ἀνεΙ11ξιχνίαστον πέλαγος τῆς εὐσπλαχνίας του, κ(αὶ) ή πάνσοφος αὐτοῦ παντοδυναμία θέλει οἰκονομήσει τὰ συμφερον $|^{12}$ τά μας, δεύτερον νὰ ἀπορρίψωμεν κάθε πάθος κ $(\alpha$ ί) ψυχρότητα ὁποῦ ἔγομεν είς τοὺς ἀδελφούς μας κ(αὶ) νὰ ἐγκολΙ¹³πωθώμεν τὴν ἀπάθειαν καὶ γνησίαν ἀγάπην τὴν πρὸς ἀλλήλους καθὼς διδάσκει ὁ εἰρηνάρχης Θεός μας εἰς ὅλον του 114 τὸ ἱερὸν εὐαγγέλιον καὶ αὐτὴ εἶναι ἡ μόνη ἀρετὴ ὁποῦ ζητεῖται ἀπὸ τὸ γλυκύτατόν του στόμα. τοῦ Ἰησοῦ μας, κ(αὶ) ὁποῦ $|^{15}$ δύναται νὰ ἐξιλεώση τὸν ἄγιον Θεόν κ(αὶ) νὰ καλύψη πλήθος τῶν ἀμαρτιῶν μας. Τρίτον, ἐκείνην τὴν βαθεῖαν 116 ὑπόκλισιν, εὐπείθειαν κ(αὶ) πίστιν ὁποῦ ἐφύλαξαν κ(αὶ) οἱ πρόγονοί μας, κ(αὶ) ἡμεῖς ἕως τώρα ἀπὸ τὸν καιρὸν τῆς |¹⁷ ἀλώσεως εἰς τὸν κραταιότατον, κ(αὶ) πολυχρόνιον ἡμῶν βασιλέα, διὰ τὴν ὁποίαν ἀπηλαύσαμεν εἰς ὅλον τὸ 118 διάστημα ἄπειρα χαρίσματα κ(αὶ) ἐλέη τοῦ κράτους του, ἡσυγίαν ἀνάπαυσιν κ(αὶ) πᾶν ἄλλο ἀγαθόν, τὴν αὐτὴν $|^{19}$ εὐπείθειαν κ(αὶ) έμπιστοσύνην νὰ φυλάξωμεν κ(αὶ) εἰς τὸ έξῆς ἀμετάβλητον, χωρὶς κἂν νὰ γογγύζωμεν είς τὴν πλη | 20ρωμὴν τῶν ὀφειλομένων βασιλικῶν δοσιμάτων κ(αὶ) νὰ κάμνωμεν παρακλήσεις νυκτὸς κ(αὶ) ἡμέρας εἰς τὸν ὕ|²¹ψιστον Θεόν, διὰ τὴν μακραίωνα ζωὴν κ(αὶ) ἀδιάσειστον διαμονὴν τοῦ κράτους του πρὸς σκέπην μὲν τῶν εὐπειθῶν |22 κ(αὶ) πιστών ραγιάδων τρόμον δὲ κ(αὶ) καταστροφὴν τών ἐναντίων, πρέπει δὲ νὰ κάμνωμεν τουβάδες $\kappa(\alpha i)$ διὰ τὸν ἀγ $\hat{\alpha}$ $|^{23}$ ἐφένδη μας ὁ ὁποῖος διὰ τὴν φύλαξιν $\kappa(\alpha i)$ προστασίαν τῶν ῥαγιάδων τῆς νήσου μας δὲν παύει νὰ κοπιάζη ἡ | 24μέρας κ(αὶ) νυκτός. Αὐτὰ τὰ τρία ὅταν ἐξακολουθήσωμεν καθὼς πρέπει, ἔχομεν βεβαίας ἐλπίδας ὅτι 🛚 25 δὲν θέλομεν βλαβή τὸ παραμικρόν, οὐδὲ θρὶξ ἐκ τής κεφαλής ἡμῶν πεσεῖται. Όθεν κ(αὶ) ἐσεῖς, τέκνα | 26 περιπόθητα, ἐξακολουθοῦντες τὰς πατρικάς μας αὐτὰς συμβουλὰς ἀπορρίψατε κάθε φόβον ἀπὸ τὴν καρδίαν |²⁷ σας, κ(αὶ) ἔχετε ἐλπίδας εἰς τὸ

Cipriano por la gracia de Dios arzobispo de Nueva Justiniana y de todo Chipre

† Piadosísimos sacerdotes y todos los demás benditos cristianos del kadýlýk de Citrea, nos suplicantes os bendecimos a todos paternalmente. Las presentes circunstancias y perturbaciones de este tiempo que, contra toda esperanza y súbitamente, nos han rodeado por causa de nuestros muchos pecados, no dudamos han sido difundidas de boca en boca exageradamente y han producido agitación y miedo en vuestros corazones, los de todos nuestros congéneres que desconocen en gran medida las causas de las que, en su justa manera, todas estas cosas han surgido y siguen surgiendo. Producen agitación y miedo, es así nuestro deber en tales circunstancias daros nuestros obligados paternales consejos y advertencias para que comprendáis de qué depende nuestro común interés y salvación. Por encima de todo, amados hijos, debemos acudir a la infinita misericordia de Dios Nuestro Señor con corazón contrito y arrepentimiento para que no repare en nuestros pecados y consagremos nuestras esperanzas al insondable mar de su compasión y su naturaleza omnisciente y todopoderosa velará por nuestros intereses. En segundo lugar, rechacemos toda pasión y frialdad que tengamos hacia nuestros hermanos y abracemos la serenidad y la auténtica caridad hacia al prójimo, como nos enseña nuestro Dios en todo su sagrado Evangelio, porque esta es la única virtud que de su dulcísima boca se reclama, de Nuestro Señor Jesús, y que puede propiciar a Dios y ampararnos de la multitud de nuestros pecados. En tercer lugar, aquella profunda sumisión, obediencia y fe que han observado nuestros ancestros y nosotros -desde el día de la conquista hasta hoyhacia nuestro muy poderoso basileo, de larga vida, por la que hemos gozado durante todo este espacio de los infinitos dones y mercedes de su poder: tranquilidad, paz y todo tipo de bien; esta obediencia y fidelidad debemos preservarla en adelante inalterada, sin quejarnos del pago de los debidos tributos imperiales y hagamos preces noche y día al Altísimo Señor, Dios nuestro, por su larga existencia y por la inconmovible permanencia de su poder, para protección de su obediente y fiel reaya, por el espanto y ruina de sus oponentes; debemos hacer dovas también por nuestro agá efendi, el cual no deja de esforzarse día y noche para salvaguarda y protección de la reaya de nuestra isla. Si seguimos como es debido estas tres cosas, podemos confiar en que no sufriremos el menor daño ni que se nos caerá un pelo de nuestra cabeza. Con lo que vosotros también, queridísimos hijos, siguiendo estos mis paternales consejos, apartad todo miedo de vuestro corazón y tened esperanza en la misericordia de Dios santo, porque no hay peligro alguno. La obediencia y fe de la fiel reaya, que hasta ahora se ha observado, es conocida también de Su mismísima Majestad. ἕλεος τοῦ ἀγίου Θεοῦ ὅτι δὲν εἶναι κανένας κίνδυνος. Ἡ ὑποταγὴ κ(αὶ) πίστις τῶν $|^{28}$ πιστῶν ῥαγιάδων ὁποῦ ἔως τώρα ἐφυλάχθη εἶναι ἐγνωσμένη κ(αὶ) εἰς τὸ ἴδιον κράτος του. Ὅταν λοιπὸν φυλαχθῆ $|^{29}$ κ(αὶ) εἰς τὸ ἑξῆς ἡ αὐτὴ κατὰ τὰς ἐγγυήσιες κ(αὶ) ἀναφορὰς ὁποῦ ἐκάμαμεν μετὰ τῶν τριῶν λοιπῶν συναδελ $|^{30}$ φῶν μας μητροπολιτῶν εἰς τὸ κραταιότατον νδεβλέτι, πρέπει νὰ ἐλπίζωμεν μεγαλητέραν προστασίαν, κ(αὶ) πλου $|^{31}$ σιότατα χαρίσματα τοῦ κράτους του. Προσέχετε διὰ τὸν Θεὸν, τέκνα, νὰ μὴ ὑποπέσητε εἰς τὸ παραμικρὸν $|^{32}$ ἐλάττωμα, μήτε λόγον μήτε μὲ ἔργον, διότι ὅποιος εἰς τοιούτους καιροὺς εἶναι ἀπρόσεκτος, εἰς τοὺς λόγους του ἢ εἰς τὰ $|^{33}$ ἔργα του, παιδεύεται μὲ κεφαλικὴν τιμωρίαν. Ὅσοι δὲ φυλάξουν τὴν ὀφειλομένην εὐπείθειαν, οἱ τοιοῦτοι, κοντὰ $|^{34}$ ὁποῦ δὲν θέλουν δοκιμάσει τὸ παραμικρόν, θέλουν ἀπολαύσει κ(αὶ) περισσοτέραν εὕνοιαν, κ(αὶ) διαφένδευσιν. Προσέτι, $|^{35}$ τέκνα, τὰ φορέματά σας νὰ εἶναι σεμνὰ κ(αὶ) ῥαγιάτικα, τὰ σαρίκια σας, τὰ ζωνάρια, τὰ γεμενιά $|^{36}$ σας, μαῦρα. Διότι τοιαύτη εἶναι ἡ προσταγὴ τοῦ ἀγᾶ ἐφένδη μας καὶ ὅποιος εύρεθῆ μὲ ἐξωτερικὸν φόρεμα $|^{37}$ θέλει παιδευθῆ σκληρῶς. Οὕτω ποιή $|^{38}$ σατε ἐξαποφάσεως. ταῦτα :-

| ³⁶ 1821 | ³⁷ μαΐου: 16

| ³⁹ ὁ Κύπρου καὶ ἐν Χ(ριστ)ῷ εὐχέτης σας :-

Postscriptum in sinistru margine:

 $| ^1$ ήμέτερε ἀρχιμανδρίτα εὐχόμεθά σοι. Εἶναι προσταγὴ $| ^2$ τοῦ ἀγᾶ ἐφένδη μας, τὸ παρὸν νὰ ἀναγνωσθῆς εἰς ὅλους $| ^3$ τοὺς ῥαγιάδες, διὰ ἡσυχίαν τον :- $| ^4$ † K(υπριανός)

* * *

Cuando, además, todo esto se observa también para lo sucesivo, conforme a las garantías e informes que hemos hecho junto con nuestros otros tres hermanos metropolitas²⁰ al muy poderoso *devlet*, hay que confiar en máxima protección y generosísima merced de su poder. Cuidad, por Dios, hijos mios, de no caer en la más mínima falta, de palabra u obra, porque quienquiera que en estos tiempos sea negligente en sus palabras o hechos es castigado con la pena capital. Cuantos observen la debida obediencia, estos no padecerán la menor tribulación, gozarán de la mayor benevolencia y protección. Además, hijos mios, vuestra indumentaria ha de ser sobria y como conviene a la *reaya*, vuestros tocados, fajas y mantos, negros. Pues tal es la orden de nuestro *agá efendi*, y todo el que fuere hallado con vestimenta extranjera será severamente castigado. Obrad así con decisión. Esto es todo.

1821 Mayo 16

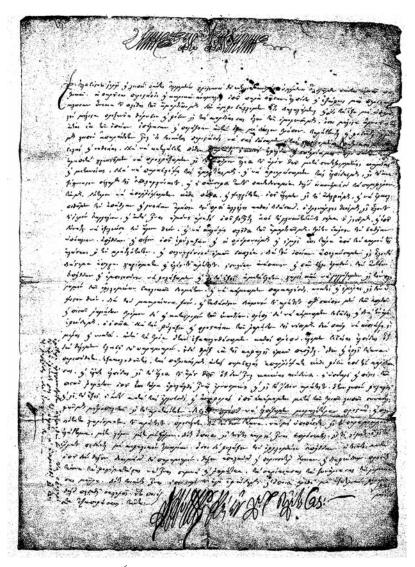
† [Arzobispo] de Chipre y vuestro intercesor en Cristo.

[Nota al margen: A nuestro archimandrita, con nuestra bendición. Es orden de nuestro agá efendi que la presente sea leída a toda la reaya para tranquilidad de esta. † C(ipriano)]

 $^{^{\}rm 20}$ Crisanto de Pafos (1805-1821), Melecio de Cition (1810-18219 y Lorenzo de Cirenia (1816-1821).



LÁM. 1. Retrato del Arzobispo Cipriano de Chipre (Sala capitular del monasterio de Maqueras; Chire).



LÁM. 2. Última pastoral del Arzobispo Cipriano (Tesro del Palacio Arzobispal de Nicosia, Chire).

ESPACIOS INTERÉTNICOS EN EL DECLIVE DEL SISTEMA DE *MILLET*: EL CASO DEL CAFÉ CANTANTE¹

RESUMEN: La destrucción del sistema otomano de *millet* durante el sultanato de Abdul Hamid II coincide con la aparición de nuevas formas de ocio importadas de Occidente. Una de las más destacadas es el café cantante, donde orquestas formadas por miembros de las diversas comunidades religiosas interpretaban música popular para una audiencia también multiétnica. El artículo trata de analizar la coexistencia de estos dos fenómenos antagónicos –la destrucción de un sistema de convivencia multiétnico y la asimilación de formas de sociabilidad intercomunitarias– así como las peculiaridades lingüísticas y musicales del repertorio del café cantante otomano.

PALABRAS CLAVE: *Millet*, música popular otomana, café cantante, nacionalismo.

ABSTRACT: The heyday of urban Ottoman music, performed at the cafés by *inter-millet* ensembles for a multi-ethnic audience, coincided with the destruction of the Ottoman *millet* system under the sultanate of Abdülhamid II. The following article analyses the interaction of these antagonistic processes –on one hand, the destruction of a multicultural system, and on the other, the assimilation of alternative forms of social and communal interaction– and the linguistic and musical peculiarities of the Ottoman *café* repertoire.

KEY WORDS: Millet, urban Ottoman music, café chantant, nationalism.

¹ Este artículo se enmarca en el proyecto de investigación HUM-2004-03957-CO2-01/FILO *Interacción cultural y lingüística en sociedades islamo-cristianas del sureste europeo y Cercano Oriente*, dirigido por el prof. Pedro Bádenas de la Peña.

En el prólogo a su monumental antología de cantos populares (1905), el musicólogo estambuliota Pajticos² anunciaba la publicación de un segundo tomo que incluiría las canciones en turco, armenio, árabe, búlgaro y valaco, de los ortodoxos que «por multitud de razones históricas no hablan la lengua de la madre patria»³. Aunque el texto está imbuido de los principios nacionalistas del llamado *Gran Ideal* –Pajticos insiste reiteradamente en la "evidentísima" *grecidad* de los cantos— el solo hecho de anunciar una antología de tal naturaleza constituyó una valerosa excepción en el asfixiante clima del nacionalismo etnicista del Reino de Grecia de principios del siglo pasado.

Por razones desconocidas, el segundo tomo proyectado por Pajticos nunca vio la luz. Es lógico suponer que el estallido de las Guerras Balcánicas y el "problema" de las minorías étnicas de los territorios anexionados hiciesen inviable la publicación de una obra que venía a contradecir la tesis oficial de un helenismo culturalmente uniforme, asentado en «dos continentes y cinco mares», tal como afirmaban los *megaloideotes*, los partidarios del *Gran Ideal* en la Grecia continental.

Transcurrido un siglo desde la publicación de la antología de Pajticos, parece que en la actualidad las líneas de investigación van abandonando poco a poco los prejuicios tradicionales. En las últimas décadas se han realizado tesis doctorales y escrito artículos que, desde un enfoque necesariamente multidisciplinar, coinciden en la necesidad de una concepción metodológica *supranacional* para los estudios que se vayan publicando a partir de ahora.

En efecto, resulta muy significativo –aunque no sorprendente– que, a pesar del nivel que han alcanzado las investigaciones, aún no haya visto la luz ningún trabajo ni antología que presente una visión sinóptica de la tradición oral en ciudades como Salónica, Alejandría, Estambul o Esmirna⁴.

² Yorgos Pajticos, nacido en 1869 en Ortaköy, es uno de los personajes fundamentales de la vida cultural griega en las primeras décadas del pasado siglo. Miembro fundador de la sociedad El Oriente e integrante de la Sociedad Literaria de Constantinopla, musicólogo y compositor de música escénica, no cejó en el empeño de reconciliar al público griego con su tradición musical. Para más información sobre Pajticos véase Dragumis (2003): 52-60; para las actividades de la sociedad El Oriente cfr. MILIORIS (1961): 337-367. Todas las citas de originales en lenguas distintas al español aparecen en traducción mía.

³ Pajticos (1905): p. xx.

⁴ En el caso de Grecia, una tímida corriente empieza a interesarse por el folclore de las minorías étnicas, intentando abrirse paso entre las continuas reediciones de las antologías "fundacionales" y los estudios que consideran de manera incuestionable que la poesía oral tradicional es la voz de una colectividad nacional abstracta portadora de esencias patrias. De manera más o menos intencionada, se desatiende determinada bibliografía que demuestra de forma fehaciente la manipulación y mitificación que esa poesía sufrió ya desde los primeros momentos de su recuperación. Estos criterios acientíficos han sido asumidos y difundidos en los prólogos

Peor suerte ha corrido la canción popular⁵ urbana. Criterios más ideológicos o estéticos que científicos han mantenido alejados a filólogos, historiadores y sociólogos de fenómenos culturales que reflejaron, pero también condicionaron, el vertiginoso cambio social de las primeras décadas del siglo pasado⁶.

Es preciso señalar que el desarrollo de una cultura industrial en el Imperio Otomano coincide con el colapso definitivo del sistema de *millet*, el marco administrativo por medio del cual la Sublime Puerta regulaba sus relaciones con las distintas comunidades religiosas, *millets*⁷. La presencia cada vez más intensa de las potencias extranjeras en la realidad otomana y las corrientes renovadoras internas habían obligado al Imperio a aceptar los aires modernizadores que llegaban del Occidente invasor.

La coexistencia de los procesos señalados –la destrucción de un sistema de convivencia multiétnico y la asimilación de formas de sociabilidad intercomunitarias– explican la fragilidad, el alcance parcial y las contradicciones del cosmopolitismo otomano. Mientras las formas de ocio ligadas a la cultura urbana favorecían la secularización del pensamiento, una miríada de *síloyi*, misiones religiosas y escuelas nacionales difundían un exaltado nacionalismo romántico, cuyos postulados racistas y excluyentes eran incompatibles con ese cosmopolitismo floreciente⁸. No obstante, el éxito de estas embajadas demostró la debilidad de una estructura política como la del *millet*. La distribución de los súbditos otomanos de las ciudades en barrios habitados exclusivamente por una sola comunidad religiosa explica la celeridad de los procesos de identificación nacional a principios del siglo XX.

a versiones en castellano de estas canciones, aunque también podemos añadir que en los últimos años han aparecido en España libros fundamentales que asientan las bases de una investigación rigurosa y crítica en este campo, cfr. Ayensa (2000) y (2004).

- ⁵ Debemos hacer notar ahora cómo, en realidad, el cancionero popular urbano grecooriental nace en un momento de transición entre la poesía oral –entendiendo por ésta la difundida entre un público amplio en una acción continuada y prolongada de recreación y variación– y la poesía popular –la creada en una fecha reciente, difundida entre un público bastante amplio, durante un período más o menos breve, en el transcurso del cual su forma permanece igual–. Para esta distinción cfr. Menéndez Pidal (1968): 45-47.
- ⁶ Sigo aquí las reflexiones de Serge Salaün en la introducción a su estudio sobre el cuplé, cfr. Salaün (1990): 9-13.
- ⁷ Esta definición de *millet* (asignación de una comunidad a cada religión) no es del todo satisfactoria. La complejidad del entramado legislativo otomano nos obliga a contextualizar siempre el uso del término. De este modo, sería más correcto entender el sistema de *millet* como una serie de acuerdos, en gran parte locales, con considerables variaciones en tiempo y lugar entre la Sublime Puerta y los líderes de las comunidades religiosas. Para esta cuestión véase Braude-Lewis (EDS.) (1982): 69-84.
- 8 Las escuelas fueron un pilar fundamental en el proceso de helenización de los ortodoxos griegos que el Reino de Grecia emprendió desde su fundación. Sin embargo, las escuelas

Pese a todo, desde 1836 el proceso de occidentalización del espacio urbano otomano es imparable⁹. Los avances en los medios de transporte –la inauguración en 1833 del Orient Express es el ejemplo por excelenciacontribuyen a la intensificación de la influencia cultural francesa en tierras del Imperio hasta llegar a convertir a Esmirna en el "París de Oriente" 10. Divertimentos típicamente otomanos como la lucha de los pehlivan o el teatro improvisado en plazas y explanadas (orta oyunu), son eclipsados por la llegada del cinematógrafo, la fotografía o el gramófono. En la ciudad, las diferentes comunidades combaten por la apropiación de los nuevos espacios públicos: desde los rótulos de los cafés a las tarjetas postales, desde los puestos de prensa a las etiquetas de los discos de gramófono, cualquier lugar es adecuado para la afirmación identitaria. Las ya mencionadas tarjetas postales¹¹ viajan por Europa mostrando la *Rue Franque* o el *Café de París* de Esmirna, las ricas damas de la burguesía estambuliota ataviadas con los últimos modelos o los prósperos comercios de los judíos de Salónica; pero también exóticas bailarinas en Alejandría, derviches giróvagos en su tekke de Canea o la posta de camellos en el Puente de las Caravanas de Esmirna.

Las ciudades otomanas exhiben su cosmopolitismo de sabor oriental como reclamo comercial y turístico. Los visitantes de Esmirna pueden beber cerveza vienesa en los bajos del hotel *Kraemer* o asistir a una representación de Goldoni en el teatro *Quais*; muchachas armenias y griegas acuden al encuentro de los jóvenes de la aristocracia levantina en el *Casino Europeo* o en el *Sporting*; turcos y griegos asisten a las primeras proyecciones cinematográficas de la sociedad *Pathé* ¹². El más afamado de los cabarés salonicenses es el *Luxemburg*, al que acuden orquestas llegadas de cualquier punto del planeta. Por aquellos años la gran sensación era la orquesta de tangos del argentino de Eduardo Bianco, que hacía las delicias de un público en el que

occidentales en Levante se convierten en espacios interétnicos. En 1906, de los 278 alumnos de la escuela francesa de Esmirna, hay un 60% de alumnos católicos, un 27% de ortodoxos, un 7% de musulmanes y un 6% de judíos. El dato está en Georgelin (2005): 69.

⁹ Panzac (dir.) (1992).

En la célebre expresión del académico J. Michaud (1833): 249.

Una breve historia de la circulación de estas tarjetas postales, acompañada de una buena excelente selección de estampas sobre Grecia, Turquía y los Balcanes puede encontrarse en Bentancourt (2003); otro álbum de postales con interés para el tema que nos ocupa, centrado en las manifestaciones artísticas de la zona, en RAFTIS (s.f.e.).

Para una descripción de la Esmirna cosmopolita de principios del siglo XX, cfr. ZEROUALI (2006): 138-156. Lamentablemente, la autora omite las expresiones culturales más ligadas a turcos y armenios, dando a entender una supremacía cultural (e intelectual) de la población ortodoxa. El tema ha sido tratado con mayor rigor científico en GEORGELIN (2003): 126-129.

destacaban los jóvenes sefardíes. En el local *Malik Bey*, situado en el Vardar, turcos, griegos, valacos y búlgaros beben café y coñac¹³. Ya en Estambul, antes de pisar tierra, el viajero presiente el espectáculo que le aguarda:

«El bullicio, el movimiento, el gentío y las músicas orientales, todo esto nos acecha un poco más allá, en una penumbra salpicada ya de miles de lucecitas (...) un cálido clamor, miles de voces que halagan o que insultan en todas las lenguas de Oriente; orquestas de cuerda o dulzainas de Berbería, que tocan rápidamente aires de un exotismo pintoresco, casi alegre, mientras canciones turcas o griegas, cantadas a viva voz, suenan, por el contrario, tristemente con sus dispersas vocalizaciones en tono menor». 14.

De todos los espacios mencionados, es el café el que disfruta de mayor aceptación entre los súbditos otomanos. En cualquiera de sus múltiples denominaciones y arquitecturas, el café cantante es considerado como la forma más espontánea de los ocios urbanos¹⁵. Aunque exportado de París y Europa central, el café muestra una inagotable capacidad para incorporar estructuras y formas de ocio preexistentes. Al café se acude para leer la prensa, hablar de política o presenciar un espectáculo y, al contrario que otros espacios como el teatro o el cine, es visitado casi diariamente. En Oriente –donde la escuela, el cementerio o el hospital también son comunitarios– el café cantante es uno de los pocos espacios públicos realmente interétnicos.

Es en el *café chantant* donde la canción —el subgrupo más reconocible de la poesía popular— inicia el camino que la ha conducido al lugar privilegiado que ocupa hoy. El café modificó radicalmente la forma en la que el texto poético es producido, transmitido y percibido, contribuyó decisivamente a la profesionalización de los músicos y permitió el encuentro de tradiciones hasta entonces aisladas dentro de las diversas comunidades emisoras. De ahí que, a finales del siglo XIX, géneros complejos y sincréticos como el flamenco —en los colmados y cafés cantantes— y el tango —en los boliches y cafetines— adquieran sus formas definitivas.

Escasas son las fuentes que aportan datos sobre la fugaz, pero intensa vida de los cafés cantantes en el Imperio Otomano. Como en otras formas de subcultura, los testimonios provienen de terceros –habitualmente viajeros—y no de sus artífices, por lo que es imprescindible analizar el fenómeno en relación con el pensamiento hegemónico de la época.

¹³ Tomanás (1997): 18-19.

¹⁴ Lоті (1931): 9.

¹⁵ Salaün (1990): 74.

Lo cierto es que establecimientos similares al café cantante europeo existían en las ciudades de Oriente. La apertura de las primeras casas de café –que, según la leyenda, había sido descubierto por un derviche tres siglos antes– a mediados del siglo XVI en Tahtakale plantea la cuestión sobre la ilicitud de su consumo. Un firmán del sultán Murad III ordena la clausura de estos locales y prohíbe el consumo de café a los musulmanes. Pero la prohibición no surte efecto. En Salónica, sólo en la zona del Vardar, había más de 348 locales en 1688¹6. Murad IV ha de firmar un nuevo decreto para frenar el consumo. Finalmente, Ibrahim I derogó estas leyes y autorizó la apertura de cafés por todo el Imperio. Pronto, desde la asediada Viena, el café se extendió por toda Europa, y ya en el siglo XVIII, Jan Potocki describe así la atmósfera de un café otomano:

«Ya sólo me queda por hablaros de los cafés para que conozcáis todas las diversiones del pueblo turco. Construidos, la mayor parte, en forma de quioscos, reciben aire por todos lados y son de un frescor admirable. Constituyen los cafés el lugar de cita de los ociosos de cualquier estado: el visir, el capitán bajá y el sultán en persona acuden a ellos, a menudo disfrazados, para enterarse de lo que dicen de sus personas, pues el carácter y las más insignificantes acciones de los de arriba constituyen aquí, como en cualquier parte, el tema favorito de todas las conversaciones. Éstas, otras veces, giran sobre asuntos galantes. Un narrador profesional contará la aventura más reciente adornándola con todos los atractivos de la elocuencia de Oriente» ¹⁷.

Es a mediados del siglo XIX cuando los cafés cantantes de Oriente abren sus puertas a imagen y semejanza de los de Europa. En un primer momento, también las artistas que actúan en los locales son europeas, sobre todo alemanas¹⁸. La fórmula del café *alafranga*, a la europea, tiene éxito y en los barrios cristianos de las urbes, como Pera en Estambul o el Barrio Franco en Esmirna¹⁹, abren sus puertas decenas de locales. Estambul se convierte entonces en la capital del café cantante. El llamado en turco *çalgul kahvesi* convive con el más refinado *gazino* –club nocturno, habitualmente al aire

¹⁶ Tomanás (1997): 17

¹⁷ Ротоскі (1992): 31.

¹⁸ Cfr. Jadsipandasis (1896): 26 y Deschamps (1990): 63.

A principios del siglo XX sólo el cinco por ciento de los habitantes de Pera eran musulmanes, según R. Mantran (1996): 306. El *Annuaire oriental* de 1915 calcula la población de Esmirna en medio millón de personas, con un 30% de musulmanes, 64% de griegos, 4% de judíos, 2% de armenios y 2.000 "extranjeros". El dato está sacado de H. Georgelin (2005): 34.



Fig. 1. La plaza de los cafés cantantes en la villa anatolia de Ayvalik. Es apreciable la diversidad étnica e indumentaria entre los clientes de los establecimientos.

libre—, el *semaî kahvesi* —café donde se interpreta música tradicional—, y el *balloz* —cantinas frecuentadas por los miembros de los distintos gremios, como los *tulumbacılar* (bomberos con dedicación parcial), marineros u obreros—. El anonimato de estos lugares atrae a una numerosa clientela musulmana, que puede consumir alcohol y contemplar, lejos de la mirada inquisitiva de las autoridades religiosas, mujeres ligeras de ropa bailar el *foxtrot* o el *cahe walk*.

La asimilación de las formas musicales orientales por el café cantante europeo es rápida. Sólo tres años separan el primer testimonio escrito del funcionamiento de un café cantante en Atenas, en griego καφεσαντά, del de un café cantante oriental. El primer establecimiento de estas características del que tenemos noticia abrió sus puertas en el verano de 1871. A orillas del Ilisós, cantantes alemanas divertían a los atenienses. Dos años después, una breve nota de prensa anuncia el funcionamiento de un café santur cerca de la iglesia de Aya Triada. El nombre lo recibe de uno de los instrumentos más característicos de la orquesta otomana²⁰. Las compañías, originarias principalmente de Constantinopla y Esmirna, están integradas por todos los grupos humanos del Imperio, con una presencia mayor de músicos cristianos y judíos.

El aislamiento de la mujer musulmana hace que las cantantes sean habitualmente romeas, judías o armenias. Aunque la bibliografía relativa es escasa, sabemos que la endogamia comunitaria en Oriente provocó la idealización de las mujeres de las otras confesiones hasta convertirse en un *topos* recurrente en este cancionero. Mucho más frecuente y documentada es la presencia de músicos musulmanes. En las memorias de la cantante esmirniota Ánguela Papásoglu encontramos una pormenorizada descripción de la vida de estas compañías multiétnicas antes del Desastre del 22:

«...Memetaki tocaba el violín en nuestra orquesta. Era turco, pero lo teníamos como compañero en el trabajo. Era un hombre honrado. Te acompañaba mejor que un cristiano (...) Era el mejor violín de Esmirna. No tocaba con orquestas turcas, sólo con nosotros (...) Delante de él no nos atrevíamos a bromear con su Dios, con Alá. Conocíamos sus fiestas, cuándo hacen el Ramadán y esas cosas, y le cuidábamos mejor que si fuera hermano nuestro.»²¹.

 $^{^{20}\,}$ Instrumento de la familia de las cítaras en forma de trapecio. Las cuerdas se percuten con dos macillos de madera generalmente cubiertos de algodón.

²¹ Papásoglu (1986): 30-32.

El término más generalizado hoy en día para este tipo de establecimientos, "μαφέ αμάν", es documentado por primera vez en 1886. El término se formó por similitud fonética con el *café chantant*, sustituyendo el segundo término por la interjección turca *aman* que, como veremos posteriormente, es uno de los rasgos característicos del cancionero oriental.

La convivencia en Atenas de cafés "occidentales" y "orientales" enardece el debate sobre la identidad musical de Grecia que, a imitación de la lingüística, es conocida como το μουσικό ζήτημα, la cuestión musical. Para los intelectuales modernizadores, la implantación del café cantante oriental es una estrategia de las facciones conservadoras para alejar al pueblo griego de su rumbo europeísta. Para ellos, la música europea es heredera de la música de la Grecia clásica, mientras que la música bizantina no es más que una amalgama de «préstamos judíos, árabes y turcos»²². Los articulistas se burlan de los que se dicen patriotas griegos que escuchan instrumentos turcos y árabes. Para estos pensadores, excepto la música clásica, sólo la canción tradicional cantada en griego y tocada con instrumentos considerados griegos es digna. La Iglesia ortodoxa, representante de la música bizantina, responde a estas acusaciones poniendo el acento en la depravación que reina en los cafés europeos:

«Esta música, al ser escuchada, mueve el ánimo y la voluntad a los furiosos abrazos, a los besos, a las carcajadas, a los puntapiés y a los berridos, y a una tormenta de borracheras y orgías desconocida hasta ahora en Grecia, con los que se adornan los afamados antros de París, ²³.

Los dos grupos coinciden, sin embargo, en la defensa de los cantos nacionales griegos, canciones patrióticas y rurales eclipsadas por los cantos orientales. Pero en 1880, una nueva generación de intelectuales, muchos originarios de Constantinopla, inclinan la balanza a favor de "los amantes de la musa oriental". La apertura política del Imperio Otomano es entendida como una muestra de debilidad que el helenismo puede y ha de aprovechar. Se extiende entonces en algunos sectores progresistas la idea de una moderna re-

Tanto la música bizantina como la otomana siguen el sistema modal y no el tonal. Sin entrar en tecnicismos, los modos orientales, *makam*, consisten en la agrupación preestablecida de un conjunto de notas en una escala determinada. Cada *makam* está vinculado a un estado anímico, a una región, a una ceremonia, etc. En la música turca actual hay más de ochenta de estos modos.

Texto del afamado autor teatral Spiridona Vasiliadi, incluido en la Ιστορία της νεοελληνικής μουσικής 1824-1919 de Ceódoros N. Sinadinu. Incluido en C. Jadsipandasis (1986): 33.

pública otomana, que ha de ser liderada por los griegos. El clima político favorable y el reñido duelo artístico de dos afamadas cantantes, la constantinopolitana Fotiní y la esmirniota Kior Catina, convierte la primera mitad de la década de los ochenta en la edad de oro del *café amán* en Grecia. La *cazarevusiana* prensa ateniense se llena de turquismos y exóticas descripciones en las que no faltan derviches, huríes y ruiseñores armenios. La interacción entre el café oriental y el europeo continúa. Si en el café cantante comienzan a escucharse canciones orientales, el *café amán* paulatinamente incorpora números obscenos a su repertorio. Como en el resto de Europa, en muchos de estos locales se ejerce la prostitución:

«La embriaguez gobernaba sin rival en el interior del local, asomándose a los ojos con afán y ardor. Ojos dilatados que desprendían llamas, ojos entrecerrados en un letargo fulminante, ojos que rebosaban de los colores del mar, cambiando a cada poco del color del fuego al color de un turbio vaso de agua, ojos que reclaman sangre, piel, pólvora, y ojos que buscan el puntapié, la compasión, la carcajada, el esputo. La batahola que se extiende hasta la náusea durante el sucesivo intercambio de cantantes (...) ¡Desdichadas mujeres! Para surcar el piélago de sillas y mesas, para sortear la báquica muchedumbre han tenido que sufrir tormentos, tormentos que nadie ha sufrido, ni los mártires...» ²⁴

De la literatura sicalíptica de los cafés cantantes y de los prostíbulos tenemos muy pocos ejemplos. Podemos buscar su huella en algunas canciones obscenas de carnaval o en los cancioneros de grupos marginales, como los dayılar (gr. daides) en Estambul o los $\varkappa ov \tau \sigma \alpha \beta \acute{\alpha} \varkappa \eta \delta \varepsilon \varsigma$ en Atenas. Milagrosamente, dos de estas cancioncillas han sobrevivido en una pizarra grabada en 1911 en Estambul por la casa discográfica Favorite Record. Incluimos una de ellas:

Σμυονέικο Μανές²⁵ (Μποοδέλο)

Τούτο κι' να αποφάσισα εγώ να σε προσβάλλω Ανάμεσα στα σκέλια σου το ψώλο μου να βάλω.

– Aman, καληνύχτα, ωχ, aman ey! Επιτέλους στα αρχίδια! Γεια σας, κορίτσια.

²⁴ *Ibid.*, p. 82.

²⁵ Grabado en Estambul en 1911 por Yangos Psamatialís, acompañado de acordeón, *ud* y guitarra.

Mánes de Esmirna Canto de Burdel

Esto he decidido, que voy a ofenderte y entre tus muslos mi polla voy a meterte.

Ay, buenas noches, ay. ¡Hala, hasta los huevos! Adiós, chicas.

La actuación de compañías otomanas en Grecia queda paralizada en 1897 tras su derrota en la llamada Guerra de los Treinta Días. Las noticias sobre las matanzas de cristianos por las tropas de Abdul Hamid II en Creta justifica las posiciones de los sectores nacionalistas más radicales. El *café amán* sobrevive unos años confinado en las barriadas más humildes de la capital. Allí las canciones otomanas han encontrado un nuevo espacio: la tela blanca del Teatro de Sombras. Era habitual que cada personaje entrase en escena entonando una canción representativa de la comunidad a la que pertenecía: el judío Salomón cantaba una copla sefardí, el Bey improvisaba algún *gazel* turco mientras Jatsiavatis hacía lo mismo en griego, Velinguenga interpretaba alguna pieza tradicional en albanés, etc. El éxito de los teatrillos ambulantes desata la ira de la prensa nacionalista, pero en una Grecia ya inmersa en las campañas expansionistas, el debate sobre la identidad musical griega quedaría relegado hasta la llegada de los refugiados en 1923.

"La mano más apretada cada día" como definió Loti al sultanato de Abdul Hamid II (1876-1909)— responde con terribles pogromos a las revueltas nacionalistas. A su vez, el Imperio tiene que acoger, en unos territorios cada vez más reducidos, a los musulmanes –tártaros, circasianos, macedonios, turco-cretenses, bosnios— que huyen del hostigamiento de las autoridades cristianas. Pero las ciudades parecen permanecer indiferentes a la bancarrota del Imperio. Salónica, Estambul o Esmirna viven su *Belle Époque* de espaldas a las masacres cometidas en las fronteras del Imperio:

«Siguiendo al pie de la letra las indicaciones de Manolis, bajo la trémula luz que despedían las farolas de gas, junto al cadencioso murmullo del mar, me dirigí hacia el local del capitán Paolo. Entre los alféizares verdes, bajo los rayos que desprendían las lámparas, llegaba el inquieto sonido del café cantante, el quejido de un violín, los ecos de un violonchelo, el

²⁶ Loti (1931): 13.

profundo rumor de los atabales, las desgarradas voces, las canciones ligeras. En la sala, que rebosa humo, una corpulenta alemana, extravagante, con su sonrojado rostro y las cintas azules que se había atado en la cabellera rubia, interpretaba canciones pícaras y mostraba, donde terminaban las medias negras, el arranque de un picardías adornado con lazos rojos. El público estaba formado por mozos de cuerda, barqueros y militares turcos de bajo rango. De vez en cuando aplaudían exhibiendo su salvaje alegría...,²⁷

El clima de concordia se extiende incluso a las medianas villas. Numerosos filohelenos, sin ninguna simpatía por el mundo otomano, quedan asombrados por la convivencia pacífica de turcos, griegos y armenios. Este el caso de Aydın, donde el elemento turco es mayoritario. Krumbacher queda asombrado por la atmósfera distendida que reina en uno de los cafés de la villa, donde un griego que juega al *tavli* con turcos y armenios pronuncia el número de los dados sucesivamente en turco y griego²⁸.

A principios de siglo, el café cantante sigue presente en las noches de Estambul. El profesor Minorskij queda fascinado por un espectáculo de varietés en el que cantantes cristianas intercalan pequeñas escenas cómicas con los «muy famosos cantos otomanos»²⁹.

En la última década del siglo XIX nacen los intérpretes y músicos, hoy legendarios, que llevarían la música popular otomana a cotas de perfección artística jamás alcanzadas. De todos ellos hay que destacar a los judíos Sarah Skinazi (alias Rosa Eskenasi), Isaak Algazi, Nissim Baruh o Victoria Hazan; los ortodoxos Rita Ambatsí, Marica Papaguica, Tetos Dimitriadis, Lambros Leondaridis, Andonis Dalgas, Panayotis Tundas; los armenios Melkon Alemsherian (alias Markos Melkon), Garbos Bakirgian, Hagop Stambulian (alias Agapios Tumbulis); los gitanos Gülistan Hanim o Hafiz Burhan Sesyilmaz; y, por supuesto, los turcos, de los que destacan Hafiz Asir Efendi y Abdullah Bey.

En 1908 la presión de los oficiales de los jóvenes turcos en Salónica fuerza el restablecimiento del régimen constitucional, suspendido desde 1878. La revolución liderada por el salonicense Kemal Atatürk –que consagra la libertad de reunión, desplazamiento y expresión– es recibida con en-

²⁷ El libro de viajes de Gaston Deschamps fue publicado en París en 1894. He utilizado la reedición en griego, DESCHAMPS (1990): 63.

²⁸ La anécdota está recogida en H. Georgelin (2005): 113.

²⁹ Minorskij (1903): 3.



Fig. 2. Típica orquesta de café cantante otomano. De izquierda a derecha: Lambros-Leondaridis (lira constantinopolitana), Sara Eskenasi (voz, pandereta y palillos) y Hagop Stambulian (laúd arábigo). Los tres nacidos en Constantinopla y de confensión ortodoxa, judía y armenia respectivamente. Los dos últimos aparecen en el cartel anunciador con el alias griego. Es significativo que apenas diez años después de la Catástrofe de 1922, la taberna Taigeto, situada en pleno corazón de Atenas, anuncie sin eufemismos "amanedes turcos". La imagen ha sido cedida por los propietarios de la taberna.

tusiasmo por todos los grupos étnicos del Imperio. Por primera vez en décadas hay una alternativa a los estados nacionales y al sionismo. La desaparición del sangriento régimen de Abdul Hamid permite la recuperación del sentimiento de pertenencia a una realidad otomana. Para los griegos otomanos, este osmanlılık no sólo no es incompatible con sus aspiraciones de liderazgo en la zona, sino que es el marco político idóneo para su consecución. Otros grupos, como los judíos de Salónica, reciben aliviados la llegada de un régimen fuerte que alejase el fantasma de una ocupación griega, pero de facto el provecto integracionista es boicoteado por todas las partes implicadas. En 1908, se produce la declaración unilateral de anexión de Creta al reino de Grecia. Italia ocupa el Dodecaneso en 1911. Las Guerras Balcánicas y la llegada de centenares de miles de refugiados musulmanes a Turquía desestabilizan el precario equilibrio de la zona. El desembarco al sur de Anatolia de un contingente italiano precipitó la invasión griega de Esmirna. Un año después, en 1920, el Tratado de Sèvres legitimó la invasión, que en un primer momento quedó justificada ante la Sociedad de Naciones como un intento de proteger a las comunidades griegas del hostigamiento turco. Turquía nunca llegó a ratificar el tratado, que entregaba las ruinas del Imperio Otomano a las potencias occidentales. La invasión griega sirvió para unir a todos los turcos bajo la bandera del Comité de Unión y Progreso. En septiembre de 1922 la capital de Jonia ardía v con ella toda esperanza de convivencia. El intercambio de poblaciones acordado un año después por Grecia y Turquía consagraba la homogeneización étnica de las dos naciones. Más de un millón y medio de desplazados iniciaban el duro proceso de integración en territorios con los que, en el mejor de los casos, sólo compartían religión y lengua.

Por fortuna, la pronta llegada de las casas discográficas a Oriente³⁰ salvó del naufragio la prueba sonora de una herencia cultural común. Y, aunque la grabación es ya oralidad mediatizada, diferida en el tiempo y en el espacio, la inscripción de la canción en este momento es aún fiel reflejo de la *performance*³¹. Los músicos interpretan las mismas piezas que han cantando la noche anterior en los cafés cantantes. La diferencia sustancial es la ausencia de público y la limitación temporal que impone el disco de pizarra. Por lo demás, las grabaciones retienen la esencia de la ejecución en vivo. Las recurrentes interpelaciones a los músicos, las jaculatorias y los pequeños diá-

³⁰ Véase Gronow (1981), Caliviotis (1995).

³¹ Sigo aquí la terminología de P. Zumthor (1991).

logos entre el intérprete y los músicos son algunos de los rasgos característicos de estas grabaciones. Como improvisado reclamo publicitario, es habitual que al inicio de la grabación se anuncie el título de la canción y el nombre de la casa discográfica.

Pero, ¿cuál era el repertorio del café cantante oriental? La necesidad de contentar a un público formado por griegos, judíos, armenios, turcos y levantinos explica la variedad y riqueza del cancionero del café cantante. Las músicas del Mediterráneo oriental conviven con los ritmos en boga en esos momentos, como el tango, la habanera o el charlestón; las canciones tradicionales de las islas del Egeo se confunden con sones napolitanos; los músicos gitanos reinterpretan ritmos serbios o búlgaros; las estudiantines³² coquetean con la canción ligera francesa, para regresar siempre a los ritmos orientales. En los catálogos de grabaciones realizadas en Esmirna podemos encontrar a griegos cantando piezas en ladino o francés, judíos cantando en turco o hebreo³³. Algunas de las formas musicales otomanas más habituales en el café cantante son: el kanto, canciones populares de ritmo rápido y letras sencillas; el gazel, improvisación vocal apoyada en un determinado makam; el mani, muy parecido al anterior, pero de métrica marcada y carácter más tradicional. En el repertorio greco-otomano, las dos últimas formas gozaron de gran popularidad.

Uno de los fenómenos característicos de este cancionero es el del *contrafactum*³⁴, la reelaboración de composiciones ya existentes para servir a

³² Las εστουδιαντίνες tomaron su nombre de las francesas *estudiantins*, aparecidas en París alrededor de 1880. De allí se extendieron a Constantinopla y luego a Esmirna, donde se formaron agrupaciones legendarias. Estas orquestas, formadas por guitarras y mandolinas, funcionaban también como escuelas musicales.

Un buen ejemplo son los catálogos de las grabaciones realizadas en Esmirna entre 1909 y 1922, recogidos por A. Caliviotis (2002): 179-202. La agrupaciones griegas interpretan, aparte del griego, composiciones en rumano, turco y ladino.

Este es el nombre que se ha dado a la intertextualidad formal en el ámbito de lo poético y la canción. Aunque el fenómeno ha sido ampliamente estudiado en algunos dominios y hasta el barroco, no ha sido suficientemente atendido en el campo de la canción popular. De este tema se ha ocupado el investigador José Manuel Pedrosa. Podemos encontrar ejemplos de este fenómeno en la poesía culta de la misma época. Un ejemplo característico es un interesante librito de cancioncillas publicado en Esmirna en la primera mitad del siglo XIX. El autor –del que sólo se indican las siglas— lo parcela en tres secciones, bajo los epígrafes cancioncillas estambuliotas, esmirniotas y griegas. En cada sección del libro ha reelaborado y redistribuido material anterior para componer un relato amoroso, de similar trama en cada sección. Lo más interesante de este juego literario es cómo el autor utiliza las formas compositivas asociadas a cada región. Así, para Constantinopla se sirve de la tradición otomana – cada canto se ajusta a un makam—, la levantina para Esmirna –los poemas están hechas al son

las necesidades específicas del café cantante. Así, en el programa de una compañía griega podemos encontrar: canciones populares de Estambul y Esmirna interpretadas en turco o con las estrofas traducidas al griego manteniendo el estribillo en la lengua original; cantos tradicionales de toda Anatolia cantados en turco o en griego; canciones francesas o sefardíes interpretadas en griego, etc.³⁵

Como resultado de este continuo proceso de adaptación y reutilización, y dado el poliglotismo de los súbditos otomanos, encontramos en los textos un caso de fuerte *code-switching*, o cambio de código lingüístico entre dos o tres lenguas. Como bien ha estudiado Poplack, esta alternancia evidencia el dominio de las lenguas utilizadas³⁶ y más aún en el caso de que la alternancia sea intraoracional. La combinación más habitual es la del griego y turco. En el siguiente ejemplo, el compositor no sólo ha versionado el original turco, sino que ha calcado la distribución sintáctica manteniendo el gentilicio al final e inicio de verso en la misma posición que presenta la composición original:

Menemen Zeybek-Aman Aman Menemen³⁷

Ah aman amam Menemem Ben bu işe gelemem.

Ah aman aman Bagdatlı Bagdatlı cilvesi baldan tatlı.

de afamadas arias y piezas ligeras— y la griega, más imprecisa, se inspira en fórmulas de la canción tradicional. Cfr. Aflonitu (ed.) (1838).

³⁵ Agradezco al profesor Büllent Aksoy su amabilidad al facilitarme su estudio inédito sobre las *contrafacta* en griego de composiciones turcas. Cfr. Aksoy (1998).

Disco Odeon Record 54739/XSC73 grabado en Esmirna en 1910 por la *Smirneikí Estudiandina*. Menemem es una población situada veintiséis kilómetros al norte de Esmirna. El original turco, del que existe una grabación en turco realizada por el mismo cantante dieciséis años después en Atenas, menciona otros topónimos de la región como Pérgamo o Manisa.

³⁶ Cfr. Poplack (1980). También encontramos ejemplos de code-switching en la literatura culta, como son los poemarios escritos en griego y turco con caracteres griegos, conocidos en la bibliografía griega como καραμανλίδικα βιβλία, aunque el término no sea del todo correcto. Estos poemarios siguen la tradición manuscrita del Fanar de las μετζμουάδες ο μισμαγιές (del turco mecmua, colección). Algunos de los poemas –que, como en nuestros ejemplos, riman griego, turco y francés en versos que pueden estar compuestos en cualquiera de esas lenguas-fueron musicados y circularon como şarkı en los cafés cantantes y teatros. Agradezco a la investigadora Valentina Fedchenco, que actualmente prepara su tesis doctoral con el título Multilingual poetry of Constantinople in the 19th, sus observaciones sobre este fenómeno.

Αχ, aman aman Χιώτισσα, Χιώτισσα, μ΄ κάνες και αρρώτησα.

Seibékico de Menemen-Aman Aman Menemen

Ay de mí, Menemem, esto me va a matar.

Ay de mí, niña de Bagdad, niña de Bagdad, dulce como miel.

Ay de mí, niña de Quíos, niña de Quíos, me has hecho enfermar.

En el siguiente ejemplo, tras una primera estrofa llena de préstamos del italiano (comunes al griego y al judeo-español) y un arranque de estribillo formados por interjecciones de origen turco, el autor inserta un verso del original en judeo-español:

Ξανθή Εβραιοπούλα³⁸

Αχ, Εβραιοπούλα μου, μου πήφες την καρδιά. Te quero bien mucho, que no me manques, Ωχ, aman, Εβραιοπούλα, δεν αντέχω πια.

Rubia niña judía

Ay, mi niña judía, me has robado el corazón. Te quiero mucho, no te apartes de mí, ay de mí, niña judía, no lo aguanto más.

Por último, encontramos una grabación donde el fenómeno es incluso intraoracional (vv. 5, 11 y 12) y donde el autor rima el árabe y el griego (vv. 5-6 y 11-12):

³⁸ Grabada en Atenas en 1934. Como autor aparece el compositor esmirniota S. Pandelidis. Interpretada por Rita Abatsí, acompañada de guitarra, violín y *cümbüs*.

Γιάμου³⁹

- Αχ, Τουμπούλη μου, με καψες με το ούτι σου!

(Voz de Rosa Eskenasi)

آه ياأمًّا ياأمًّا ياأمًّا Αιντε يا عيني آه ياأمًّا

- آه ياأمًا ياأمًا ياأمًا Aιντε (زعلانه لبش ياأمًا
- Έλα لما يا أما يا أما الله آه يا أما الله آه الله آه

Έλα, έλα, βρε, τσαχπίνα θα περνάς με μένα φίνα.

9 Αραπίνα σκλάβος θα μαι και στην Αίγυπτο θα πάμε.

Πάμε (ininteligible) اسكندرية 21 .αχ, Μαρία. يا حبيبي

> أنا بحبك أنا بحبك أنا بحبك ياقلبي آه ياأمًا

– Αχ, γεια σου, Λάμβρο μου. Aman آمان يالله

(Voz de Rosa Eskenasi)

- يالله يالله يا عيني - آمان يا سيدى ياليلي ياليلي

(Voz de Lambros Leondaridis)

Disco grabado en Atenas el 28 de diciembre de 1934. Interpretada por Rosa Eskenasi, que aparece en la etiqueta del disco como autora. Acompañada por laúd arábigo y lira constantinopolitana. He optado por utilizar los alfabetos actuales para clarificar esta cuestión concreta. Sin embargo, la edición del *texto* de las canciones plantea interesantes interrogantes sobre la relación entre la *inscripción* oral y la escrita.

Yamu

- ¡Ay, Tumbulis, me has derretido con tu laúd!

(Voz de Rosa Eskenasi)

Ay, madre mía, ay madre mía, ay madre mía, ay, madre mía, preciosa niña.

3 Ay, madre mía, ay madre mía, ¿por qué te has enfadado conmigo?

Ay, madre mía, madre mía, madre mía, morita, por ti pierdo la vida.

Vamos, vamos, presumida, lo pasarás bien conmigo.

9 Morita, yo seré tu esclavo, y nos iremos junto a Egipto.

Iremos a Alejandría,

12 amor mío, ay, María.

Yo te quiero, yo te quiero, corazón mío, te quiero, ay madre mía.

- ¡Ay, mi Lambrulis! Ay de mí, vamos, vamos.

(Voz de Rosa Eskenasi)

¡Ay de mí, Señor! Preciosa, preciosa.

(Voz de Lambros Leondaridis)

¿Qué otorga entonces unidad a un cancionero interpretado en más de seis idiomas, que combina la tradición musical occidental y oriental, urbana y rural? La respuesta es tan compleja y sencilla como la que pudiera dar un estudioso del flamenco. En nuestro caso, algunos rasgos estilísticos son recurrentes: juegos fonéticos asemánticos, *topoi* comunes a la poesía de diván, frases melismáticas, el uso repetido de la interjección *amán* como entidad léxica y como recurso poético⁴⁰, el uso de patrones rítmicos otomanos como el *seibékico*, el *chifteteli* o el *jasápico*. La instrumentación de la orquesta es otro rasgo singular. Está formada tanto por instrumentos de la tradición oriental (ut^{41} , el *qanun* ⁴² y el ya citado *santur*) como de la occidental (violín, acordeón, guitarra).

En Grecia, y aun en condiciones de marginación y pobreza, los compositores minorasiáticos protagonizan la vida musical de los años veinte. Las melodías otomanas resucitan en las barriadas del Pireo o Salónica. En algunas composiciones podemos encontrar aún versos en turco, ladino o árabe, aunque ya sólo excepcionalmente. La exclusión social y la miseria que sufren los refugiados hacen que su repertorio conviva con expresiones autóctonas de los bajos fondos, que son utilizadas por ellos como vehículo de expresión. Pero desde 1932 se observa la paulatina desaparición de los modos de la "escuela minorasiática" a favor de las composiciones de la denominada "escuela del Pireo", que tiene al busuki y a la guitarra como instrumentación principal. La helenización de la música popular es uno de los "objetivos culturales" de la dictadura de Metaxás, que en 1936 prohíbe la difusión y grabación en Grecia de "cantos orientales". La decisión, paradójicamente, esta inspirada en una ley kemalista promulgada dos años antes que buscaba la europeización de la música turca. Cuando las grabaciones discográficas se reanudan tras el fin de la ocupación alemana, los pocos autores minorasiáticos que han sobrevivido a tanto infortunio encadenado componen ya canción popular griega (laicó tragudi) con el sistema europeo. Pero cuando el cancionero greco-otomano -que en otras ocasiones había sobrevivido a períodos de hostigamiento y clandestinidad- dejó de existir, fue en el momento en que ya no había una audiencia que lo reclamase. Sobrevive confundido con algunos cantos tradicionales de las islas del Egeo y, margi-

A este respecto cfr. Armistead-Silverman (1982).

⁴¹ De este instrumento de once cuerdas, uno de los más importantes de la música oriental, derivan todos los laúdes europeos. El mástil corto, sin trates, lo hace idóneo para interpretar escalas microtonales.

⁴² Cítara árabe cuyas cuerdas son tocadas por dos plectros metálicos fijados al dedo índice de cada mano.

nalmente, en la memoria de los descendientes de los refugiados, pero ya como algo extraño a la cultura griega.

Desde los años setenta, la historiografía local –no sin la ayuda de muchos investigadores filohelenos– ha puesto el acento en las canciones relacionadas con las drogas y los bajos fondos (eso sí, en griego), como pretendida expresión auténtica del proletariado griego. La música greco-otomana es conocida como *smirneica* (de Esmirna). Las reediciones modernas y las antologías que circulan bajo ese epígrafe incluyen solamente las canciones en griego. En la bibliografía griega, que Marica Ninu fuese armenia o Marcos Vambacaris tuviera ascendencia católica, por poner sólo el ejemplo de dos de los cantantes más conocidos, es un hecho que no ha recibido mayor atención.

El café cantante otomano vivió sus últimos años a miles de kilómetros de las tierras en las que nació. La emigración a América de decenas de miles de súbditos otomanos —especialmente intensa desde el último tercio del siglo XIX hasta los años treinta— trajo consigo la apertura de muchos de estos establecimientos y una próspera industria discográfica que atendía la demanda de discos en griego, turco o armenio de las comunidades asentadas en Estados Unidos. De nuevo en una sociedad multicultural, el café cantante surgió como punto de encuentro de una cultura común, quizá más apreciable aún desde la distancia. Sólo un año después de la catástrofe de Asia Menor, la cantante ortodoxa Marica Papaguica grababa el canto patriótico turco *Çanakkale içinde vurdular beni* ("Caí en los Dardanelos"), batalla en la que Grecia perdió muchas de sus esperanzas del dominio de la zona. De nuevo orquestas formadas por turcos, armenios, griegos y judíos interpretaban los cantos de un Imperio que ya había dejado de existir.

En 1925 la anteriormente mencionada Papaguica abrió uno de los primeros cafés cantantes de Nueva York, al que siguieron otros muchos con nombres tan ilustrativos como *Port Said, Omar Khayyam s* o *Arabian Nights*. Las grabaciones de Papaguica son una buena guía para adivinar el repertorio del café cantante otomano en América: desde canciones de opereta como *To chingánico tango* ("El tango gitano") a canciones acríticas como *To tragudi tis Lefterías* ("El canto de la Libertad"); desde cantos de la tradición greco-oriental como el *Smirniós Valos* ("Baile de Esmirna") o *Za spaso cupes* ("Estrellaré copas") hasta canciones tradicionales turcas.

El desarrollo de otras formas de entretenimiento como el cinematográfico y la aparición de nuevos estilos musicales provocaron el eclipse del café cantante en los años cuarenta. El estudio y divulgación de este material es fundamental para la desmitificación de la exclusividad cultural (identitaria) que tanto daño ha hecho en los Balcanes y Turquía. Nos queda la huella sonora de una convivencia frágil e intermitente, la inscripción en pizarra de una cultura otomana nacida de la participación de todas las confesiones que habitaban las tierras de un Imperio en el que ya no creían:

«En el café, una pequeña orquesta —compuesta por una flauta, dos bombos, una viola y un triángulo— toca en un rincón mientras una sábana iluminada por detrás se extiende en el otro. Ocupan los sillones ancianos bajás, algunos con uniformes (...) Detrás se sienta un puñado de ancianos solemnes tocados con turbantes y fumando en pipa; un grupo de mujeres griegas y armenias, cubiertas por negros chales hasta la invisibilidad, y una pareja de turistas (...) En un instante se podrá ver en la pantalla dando rápidos saltos a Karagoz y Hacivat (...) Un armenio los maneja en el café semiderruido (...) La orquesta gime y chirría, las mujeres armenias ríen de manera nerviosa, los niños se retuercen y un continuo ir y venir de tazas de cafés atraviesa la sala (...)

»Al final de la representación, meten a Karagoz en un ataúd para ser enterrado, pero justo antes de apagarse las luces empuja la tapa, sale de un salto, se sienta sobre la caja y estalla en carcajadas. El titiritero armenio apaga la lámpara. Después de un *crescendo*, la pequeña orquesta deja los instrumentos Los jóvenes circasianos que habían servido las bebidas pasan ahora entre la audiencia para recoger unas monedas, y las hijas de los bajás, que se han reído de manera nerviosa con los diálogos más picantes, salen del café. El gran maestro que estaba detrás de todos los movimientos y del bullicio de aquella prodigiosa interpretación conocida como el Imperio otomano avanza, empaqueta sus marionetas, apaga su lámpara y deja detrás la solitaria pantalla: las colinas, los llantos y las depresiones de los Balcanes, las mesetas y las costas de Anatolia, las santas ciudades de La Meca y Medina, las arenas de Egipto, las praderas de Hungría y las grises del aguas del Bósforo, que rompen sus olas contra los pilares del puente de Gálata»⁴.

Alberto Conejero López

C/ Cava Alta, 9, 1º B. 28005 MADRID (España) albertoconejerolopez@botmail.com

⁴³ J. Goodwin (2006), pp. 13-19.

BIBLIOGRAFÍA

- ΑΓΙΟΝΙΤΟ, S. (ED.) (1838), Τοαγουδάκια κωνσταντινουπολίτικα, σμυοναϊκά και ελληνικά, Esmirna.
- AKSOY, B. (1998), Ottoman-Greek popular music at the beginning of the 20th century, conferencia inédita presentada en el Congreso Internacional "The Contribution of Asia Minor to the Development of Contemporary Greek Music", organizada por el Departamento de Musicología de la Universidad de Atenas y celebrada en Nicea.
- Armistead, S.-Silverman, J. (1982), «Exclamaciones turcas y otros rasgos orientales», en: *En torno al romancero sefardí* (*Hispanismo y balcanismo de la tradición judeo-española*), Madrid, Seminario Menéndez Pidal, pp. 214-227.
- AYENSA, E. (2000), Baladas griegas: estudio formal, temático y comparativo, Madrid, CSIC [Nueva Roma 10].
- AYENSA, E. (2004), *Cancionero griego de frontera*, Madrid, CSIC [Nueva Roma 23].
- Bentancourt, Ph. (2003), Greece and Her Neighbours in Historic Postcards: 1895-1920, Atenas, Potamós.
- Braude, B.-Lewis, B. (eds.) (1982), *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, 2 vols., Nueva York-Londres.
- Caliviotis, A. (1995), «Οι ηχογραφήσεις ελληνικών τραγουδιών στην Αίγυπτο και ο τραγουδιστής Ιωάννης Μούτσος», Συλλογές 137, pp. 751-767.
- Caliviotis, A. (2002), Σμύρνη, Η μουσική ζωή 1900-1922, Atenas, Music Corner & Tínela.
- Deschamps, G. (1990), Στους δοόμους της Μικράς Ασίας. Οδοιπορικό 1890, Atenas.
- Dragumis, M. (2003), H παραδοσιακή μας μουσική, vol. I, Atenas, Centro de Estudios de Asia Menor.
- Frangos, S. (1994), «Marika Papagika and the Transformations in Modern Greek Music», *Journal of The Hellenic Diaspora* 20, 1, pp. 43-63.
- Georgelin, H. (2003), «Smyrne a la fin de l'Empire Ottoman, un cosmopolitisme si voyant», *Cahiers de la Méditerranée* 67, Niza, pp.1 25-147.
- Georgelin, H. (2005), La fin de Smyrne. Du cosmopolitisme aux nationalismes, París, CNRS Histoire.
- Goodwin, J. (2006), Los señores del Horizonte. Una historia del Imperio otomano, Madrid, Alianza Editorial.
- Gronow, P. (1981), "The record industry comes to the Orient", *Ethnomusicology* 25, II, N. York, pp. 251-282.
- Jadyipandasís, Z. (1986), Της ασιάτιδος μούσης ερασταί», Atenas, Stigmí.

LOTI, P. (1931), *Supremas visiones de Oriente*, Barcelona, Editorial Cervantes. Mantran, R. (DIR.) (1996), *Histoire d'Istanbul*, París, Fayard.

MAZOWER, M. (2004), Salonica, city of ghosts. Christians, Muslims and Jews 1430-1950, Londres, Harper Collins.

MENÉNDEZ PIDAL, R. (1968), Romancero hispánico, 2 vols., Madrid.

MICHAUD, J. (1833), Correspondence d'Orient, vol. 1, París, Ducollet.

ΜΙΙΙΟRIS, Ν. Ε. (1961), «Ο σύλλογος των Μιπρασιατών Η Ανατολή, Μιπρασιατικά Χρονικά ΙΧ, pp. 337-367.

MINORSKIJ, V. F. (1903), Konstantinopolskie uveselenia. Iz letnih vpechatlenij, Tiflis.

Pajticos, Y. (1905): 260 δημώδη άσματα από του στόματος του ελληνικού λαού, Atenas.

Panzac, D. (dir.) (1992), Les villes dans l'Empire ottoman: activités et sociétés, Marsella, CNRS.

ΡΑΡΑSOGLU, Υ. (1986), Ονείφατα της άκαυτης και της καμμένης Σμύφνης. Άγγελα Παπάζογλου. Τα χαίφια μας εδώ, Atenas, Tamíon Crakis.

PAPPAS, N. G. (1999), "Concepts of Greekness: The recorder Music of Anatolian Greeks after 1922", *Journal of Modern Greek Studies* 17, pp. 353-374.

Pedrosa, J. M. (1994), «Las canciones contrahechas: hacia una poética de intertextualidad oral», en: *De la canción de amor medieval a las soleares. Profesor Manuel Alvar "in memoriam"*, ed. P. Piñero, Sevilla, Universidad, pp. 449-469.

Pennanen, R. P. (2004), «The Nationalization of Ottoman Popular Music in Greece», *Ethnomusicology* 48, N. York, pp. 1-26.

POPLACK, S. (1980), «Sometimes I'll start a sentence in English y termino en español: toward a tipology of code-switching», *Linguistics* 18, pp.581-618.

Ротоскі, J. (1992), Viaje a Turquía y Egipto, Barcelona, Alertes.

RAFTIS, A. (s.f.e.), Χορός, 1900. Οι ελληνικές ταχυδοομικές κάρτες των αρχών του αιώνα με θέμα το χορό, Atenas.

SAID, E. (1993), Culture and Imperialism, Londres, Chatto and Windus.

Salaün, S. (1990), El cuplé (1900-1936), Madrid, Espasa Calpe.

ΤΟΜΑΝΆS, C. (1997), Τα καφενία της παλιάς Θεσσαλονίκης, Salónica, Nisides.

Zerouali, B. (2005), «La part "ottoman" dans les practiques musicales des Grecs de Smyrne», *Cahiers Balkaniques* 33, Paris, Inalco, pp. 60-76.

Zerouali, B. (2006), «Le creuset des arts et des plaisirs», en: *Smyrne, la ville oubliée? Mémoires d'un grand port ottoman, 1830-1930*, París, Éditions Autrement [Collection Mémoire nº 121], pp. 138-156.

Zumthor, P. (1991), *Introducción a la poesía oral*, Madrid, Taurus Humanidades.

CONSIDERACIONES SOBRE EL SURREALISMO GRIEGO

RESUMEN: Breve introducción histórica al surrealismo griego; recepción del movimiento por parte de la crítica, que consideró el surrealismo griego como una versión periférica del movimiento francés que debía adaptarse punto por punto al canon del movimiento madre. Asimismo, se analiza la crítica en relación con la cuestión lingüística mediante las implicaciones de la opción lingüística de los autores surrealistas griegos.

PALABRAS CLAVE: Surrealismo, surrealismo griego, surrealismo y política, cuestión lingüística.

ABSTRACT: A brief introduction to the history of Greek surrealism. The receiving of the movement by the critics, who considered Greek surrealism as a peripherical version of the French movement which should be adapted to the canons of the «mother movement». Also, the linguistic issue is analysed through the implications of the authors' linguistic option.

 $\ensuremath{\mathsf{K}\mathsf{E}\mathsf{Y}}$ words: Surrealism, Greek surrealism, surrealism and politics, language question.

LOS INICIOS: LA CRÍTICA

La palabra υπεροεαλισμός [iperrealismós], equivalente griega de surrealismo, aparece por primera vez en Grecia² el 16 de septiembre de 1924, en la revista *Pandognostis*, en un artículo redactado por un periodista llamado A. Doxas, «Teatro y filología». El autor de este pequeño artículo parece estar bastante informado de la producción literaria francesa de la época y ofrece alguna información sobre el movimiento del surrealismo en París. Algunos días más tarde, el 21 de septiembre, aparece el artículo «El movimiento literario en Francia», en el periódico I Vradiní, en el que se hace una referencia al surrealismo, sin proporcionar ninguna información concreta respecto al movimiento. En este mismo periódico, el 25 de octubre, aparece un artículo de contenido más concreto, aunque tampoco supera el carácter meramente referencial: «El Surrealismo. Un surrealista: André Breton». Sin embargo, en este artículo ya se menciona alguna característica del surrealismo, como es su relación con la doctrina psicoanalítica de Freud. El 16 de diciembre de ese mismo año aparece en el periódico Eléfceros Tipos otro artículo, «Rivales parisinos. La poesía y la novela. Las nuevas tendencias».

Pero tendremos que esperar a 1925 para que llegue el primer artículo que trate el tema con algo más de profundidad. De nuevo, A. Doxas escribe un artículo en la revista *Pandognostis* en el que se vuelve a citar a Breton. Y el 26 de julio, en el periódico *Eléfceron Vima*, se publica el artículo de C. Cukidis, corresponsal en París, que no sólo está bien informado de las actividades promovidas por los surrealistas, sino que también conoce su manifiesto

¹ Aunque el término más adecuado para la recepción del término sería $v\pi\epsilon\varrho\eta\alpha\gamma\mu\alpha\tau\iota\sigma\mu\delta\varsigma$ [iperpragmatismós], como sugirieron Nicolas Calas o Telos Agras, el término consolidado en griego es $v\pi\epsilon\varrho\varrho\epsilon\alpha\lambda\iota\sigma\mu\delta\varsigma$ [iperrealismós], que constituye una mezcla entre el término griego y el francés. Se ha traducido el prefijo y la raíz se ha conservado en el original, aunque ya había un precedente: el movimiento realista se denominó en Grecia $\varrho\epsilon\alpha\lambda\iota\sigma\mu\delta\varsigma$ [realismós]. También se ha consolidado el término $\sigma\sigma\nu\varrho\epsilon\alpha\lambda\iota\sigma\mu\delta\varsigma$ [surrealismós], aunque este término presenta connotaciones negativas. Se aplica, en su uso corriente, a algo absurdo, sin sentido. No es azaroso, pues es el término tradicionalmente usado por la crítica para desprestigiar al movimiento. Sus partidarios, desde el principio, emplearon el término iperrealismós. Otro ejemplo de que las opciones lingüísticas nunca son neutrales.

 $^{^2}$ Sobre la historia de los inicios del movimiento surrealista en Grecia, cf. J. L. Caraoglu, «Αχόμα λίγα για την προϊστορία του ελληνικού υπερρεαλισμού», Η Λέξη 41 (1985) 42; Η Λέξη 66 (1987) 622; Υ. Ρανανότυ, «Ένα πρώιμο ελληνικό κείμενο για τον υπερρεαλισμό», Η Λέξη 36 (1984) 536; S. Τrivisás, Το σουρεαλιστικό σκάνδαλο. Χρονικό της υποδοχής του υπερρεαλιστικού κινήματος στην Ελλάδα, Atenas, Καστανιώτης, 1996; Ν. Vayenás, «Σημειώσεις για μια προϊστορία του ελληνικού υπερρεαλισμού», Η Λέξη 37 (1984) 619.

y ha visitado el Bureau Géneral de Recherche Surréaliste, fundado en octubre de 1924. Compara el surrealismo con el futurismo y muestra en todo momento una actitud escéptica ante el movimiento; sin embargo, proporciona una muestra de prosa surrealista (es la primera muestra de escritura surrealista que llega a Grecia).

Un mes después de la presentación de este artículo aparece un nuevo texto en el periódico *I Cesalía*, firmado como «Filanagnostis» y titulado «Surrealismo» que, pese a su estilo ligero, proporciona bastante información y describe la escritura automática. El 28 de septiembre de 1925, aparece otro artículo³. No se puede decir que sea extenso, pero ofrece bastante información sobre el surrealismo, aunque su actitud es negativa, como deja ver expresamente en la siguiente frase, con la que cierra el artículo: «No es necesario, por supuesto, explicar qué clase de monstruosidades filológicas pueden construirse sobre la base de la escritura surrealista». El surrealismo no es para el redactor otra cosa que la última moda en los círculos filológicos de París; aún así, intenta dar una definición: «¿Qué es el surrealismo? Una impresión fotográfica de las ideas, una película de los pensamientos» (frase que, por cierto, podría haber sido fácilmente pronunciada por un surrealista). También deja constancia de la «receta» que da Breton en el manifiesto para escribir de manera surrealista.

Como podemos ver, la palabra empieza a aparecer en textos de carácter crítico y filológico, entre 1924 y 1930. En 1929 aparece una gran cantidad de artículos cuyo tema es el surrealismo. C. Palamás, gran nombre dentro de la literatura griega, en un fragmento de una epístola crítica muestra que conoce el contenido del primer manifiesto surrealista y hace mención a un soneto de Guiofili de 1927. También aparece otro poema cuyo título hace mención al surrealismo, «Ballet surrealista», de Nicos Hager-Bufidis. Es también en 1929 cuando empezará a aparecer con frecuencia el nombre de Cleon Parasjos como crítico relacionado con el surrealismo. Él mismo publicará en la revista *Nea Estía*⁴ un artículo en el que establecerá

³ Y. Panayotu intenta descubrir quién es el autor de este artículo en: «Ένα πρώιμο ελληνικό κείμενο για τον υπερρεαλισμό». Ofrece diferentes posibilidades dentro de los intelectuales de la época, basándose en diversos criterios: a) el autor debía conocer la lengua francesa; b) tendría que haber estado en Francia en la época adecuada o tener recursos para informarse de qué ocurría allí; c) debía ser ideológicamente progresista; d) y tener una buena predisposición hacia las nuevas tendencias literarias. Baraja como posibles autores del artículo a cinco intelectuales, aunque lo más probable, según él, es que fuera Azos Trigonis, historiador y periodista.

⁴ Revista que empieza a publicarse en 1927, y cuya política consiste básicamente en seguir la actualidad literaria, sin tener una línea marcada *a priori*.

una conexión entre los surrealistas y Cariotakis, tomando como base una tendencia común a la escritura antigua y tipificada (Mario Vitti sostiene justamente lo contrario, presentando al movimiento surrealista como la superación de la tradición de Cariotakis⁵). Será también por estas fechas, noviembre o diciembre de 1929, cuando se publicará el estudio «Las tendencias de la literatura de posguerra», elaborado por M. Petridis y presentado en la revista *Dianoúmenos*, que hace referencia a los surrealistas, sin abandonar, por supuesto, la actitud negativa que caracteriza toda referencia hecha a este movimiento; a este artículo se referirá a comienzos del año 1930 el crítico C. Parasjos, de nuevo en la revista *Nea Estía*.

En 1931 se publica en la revista *O Logos* un artículo de V. Casapakis, «Un surrealista: Nazim Hikmet», lo que nos da una idea del carácter caótico de algunas de las aproximaciones al surrealismo que se realizan en Grecia en esta época. Le seguirá el artículo «Hikmet es discípulo de Maiakovski» de Aristotelis Nasis, que ya había hecho alguna referencia al surrealismo en la revista *Protoporía.* Y, poco después, empieza a publicarse el primer estudio con un mínimo de profundidad sobre el surrealismo, «El surrealismo y sus tendencias», de D. J. Mentselos, que había conocido a René Crevel en un sanatorio. Ofrece la primera traducción de Éluard e intenta descubrir rastros surrealistas en algunos escritores griegos precedentes, lo que será unos años más tarde causa de polémicas.

En 1932 comienzan a aparecer los textos de Nicolas Calas (o Nicólaos Calamaris, o Nikitas Randos, o M. Spieros⁶) en la revista *Nei Protopori*⁷, estrechamente vinculada al partido comunista. Primero se publican dos artículos en torno a la problemática del concepto de arte, «Arte proletario» y «Problemas del arte proletario», en los que Calas realiza una defensa a ultranza del arte con fines sociales, pero, en respuesta a otro artículo aparecido en la misma revista, escrito por N. Tendenés, que caracterizaba al surrealismo como «arte de la decadencia» y «de la fuga» burguesa, se opone a la identificación del arte proletario con el realismo socialista, «que des-

⁵ M. Vitti, *Η γεννιά του 30*', Atenas, Ermís, 1979.

⁶ Nicolas Calas es el nombre con el que fue conocido en Francia y en Estados Unidos, y que él mismo adoptó como definitivo en la mayor parte de su vida. Su verdadero nombre era Nicólaos Calamaris, Nikitas Randos cuando publicaba poemas, y M. Spieros (que proviene de la adaptación griega del nombre Robespierre, Robespieros) al publicar críticas o ensayos.

⁷ Revista de la izquierda «establecida», conectada en mayor o menor medida al Partido comunista, que empezó a publicarse en 1930 y que pretendió constituír el órgano de la intelectualidad avanzada, sin conseguir superar un nivel relativamente mediocre; cf. A. Arytríu, Ιστορία της ελληνικής λογοτεχνίας, Atenas, Castaniotis, 2003, p. 287.

troza el símbolo». En un artículo posterior, «Sobre el surrealismo griego», expresa su descontento por la falta de conocimientos de los críticos, que califican de surrealista cualquier texto que no comprenden, remite a todos aquellos que deseen informarse sobre el surrealismo al estudio de D. J. Mentselos y expresa su deseo de que el paso del tiempo, la perspectiva histórica, ayuden en los años venideros a establecer el valor del surrealismo. Además, desmiente que los poemas hasta entonces publicados por Nikitas Randos (o sea, él mismo) sean surrealistas. Asimismo, defiende que el surrealismo no es solo teoría, sino también práctica, ensalzando el contenido revolucionario, social y personal del movimiento. La revista publica, junto a sus artículos, una nota, en la que declara que las opiniones publicadas en la revista no son necesariamente compartidas por ella; mal presagio que se confirmará en 1933, cuando la revista condene el surrealismo como manifestación burguesa (este es también el año en que Bréton y Éluard se desvinculan del Partido Comunista Francés).

Esto muestra la actitud con la que se enfrentó la izquierda griega al surrealismo y, en general, a la vanguardia. Y. Panayotu dice que «la acogida del surrealismo por parte del comunismo griego es diferente de lo que sucede en otros lugares». Mientras que en Francia se creaba un «estrecho» vínculo entre surrealistas y comunistas, en Grecia la acogida fue coyuntural y bastante efímera, «sobre todo después de una cierta inclinación al trotskismo por parte de los grandes nombres del surrealismo»⁹.

Podemos encontrar algunas contadas, pero muy honrosas, excepciones, aunque posteriores. En general, según Y. Panayotu, las revistas que constituían «correas de transmisión» del partido comunista, como *Eléfcera Grámata* o *Epiceórisi Tejnis*, «fusilaron al surrealismo como movimiento, pero no se atrevieron a ejecutar – metafóricamente, nunca está de más aclararlo– a sus representantes, de los que solicitaban colaboración regularmente» ¹⁰.

Y así llegamos a 1935. Este es el año clave del surrealismo griego, el año de la publicación de uno de los libros más controvertidos de la historia de la literatura griega, pero también es la fecha comúnmente aceptada por los críticos y filólogos como punto de partida del surrealismo en Grecia.

Efectivamente, este es año de publicación de Υψικάμινος [Ipsicáminos] de Andreas Embiricos. A lo largo de todo 1935 se publicarán numerosos artículos parodiando o criticando el libro de Embiricos. Destacan aquí los nom-

⁸ Υ. ΡΑΝΑΥΌΤυ, «Υπεροεαλισμός και ελληνική αριστερά», Η Λέξη 51(1986), p. 18.

⁹ Y. Panayotu, *op. cit.*, p. 20.

¹⁰ Y. Раначоти, *ор. сіt.*, р. 21.

bres de Mirivilis y Uranis como críticos que no contaban en las listas de sus admiradores. Tendremos que esperar al 11 de mayo de 1936 para ver aparecer la primera crítica positiva hacia el libro, expresada en *I Cacimeriní*.

Mientras tanto, Embiricos se mantiene en actitud de espera. No será hasta 1937 cuando acepten sus poemas en la revista *Ta Nea Grámata*¹¹ debido a mutuas reservas. Esta revista, que representa un papel muy importante en el panorama literario griego de entreguerras, es objeto de controversias, debido a su actitud frente al surrealismo. Aunque es, teóricamente, una revista de vanguardia, muchos, entre ellos Nicolas Calas, aducen que en realidad tenía carácter conservador, que representaba exclusivamente a la tendencia de la poesía pura y que se negó a dar cabida a la auténtica vanguardia.

Será el joven Elitis entonces quien salga en defensa del surrealismo, mediante la publicación de artículos en la revista *Ta Nea Grámata* (en la que, por cierto, publican también personajes literarios de la talla de Seferis o Carandonis). También empiezan a aparecer sus poemas, que algunos creen bajo la influencia surrealista, cosa que otros niegan rotundamente. Sobre el caso de la poética de Elitis habrá ocasión de extenderse en otro momento. En este punto nos limitaremos a hablar de su papel, en absoluto desdeñable, en la historia del surrealismo griego a través del debate filológico.

En respuesta a varios artículos que criticaban el *Ipsicaminos* de Embiricos, Elitis publica dos artículos, «Los peligros del saber superficial» y «Punto y final», escritos en tono bastante severo. «Los peligros del saber superficial» comienza con una cita de A. Rolland de Reneville: «la aparición inesperada de nuevas ideas en un lugar donde la gente no tiene en absoluto ideas, constituye siempre para ellos el mayor peligro» ¹². A esta situación, dice, sólo pueden seguirle dos reacciones: una, el silencio, fruto de la malicia, y otra, una agresiva ironía, fruto de la ignorancia. Reprocha, pues, a los críticos la insuficiencia de sus conocimientos, en especial frente al movimiento surrealista, que tanto han criticado, pero del que no se han molestado en informarse en absoluto, aunque fuera de segunda o tercera mano (con la excepción, dice, de A. Jurmusios). A todos los artículos que se han escrito sobre el surrealismo se les puede contestar con tres puntos, que explica del modo siguiente:

La revista seguramente más importante de esa época en Grecia. Comienza a publicarse en 1935 y constituye el órgano de expresión de la llamada «Generación del 30», con una política literaria relativamente conservadora, que da cabida a una literatura que se mueve entre lo tradicional y lo «moderno», con el sentido anglosajón (Pound, Eliot) sin llegar a apostar por la vanguardia que podrían constituir los surrealistas.

¹² Ο. Elttis, «Οι κίνδυνοι της ημιμάθειας», Τα Νέα Grámata 4-5 (1938), p. 424.

- les reprocha que nada más encontrar un texto difícil le ponen la etiqueta de surrealista, exactamente como la generación anterior hacía con el dadaísmo.
- discute la objeción de que el surrealismo llega a Grecia con demasiado retraso, cuando ya esta muerto en Europa. Nunca, argumenta Elitis, ha estado el surrealismo tan vivo como en estos últimos dos años (este artículo data de 1938).
- les acusa de simplificar el surrealismo hasta reducirlo a la escritura automática y a la incoherencia.

Poco después se publicará un artículo de Y. Ceotocás, «¿Qué es el surrealismo?», en el que identifica el nuevo movimiento con una crisis; pone el ejemplo de una crisis económica, para luego desplazar la metáfora al terreno del arte (como el futurismo, como el dadaísmo), «que no dejará obras para la posteridad, pero cuya influencia, directa o indirecta, es importante» ¹³. La causa de esta crisis es, según su opinión, la incapacidad del arte realizado hasta entonces para satisfacer las ansias de expresión de las nuevas generaciones, y su finalidad es, mediante su breve paso por la historia, cambiar el concepto de arte y renovarlo. De igual modo, explica que el surrealismo es algo así como una continuación del romanticismo: ambos, dice, poseen el mismo concepto básico del arte, «una absoluta prioridad de los elementos espontáneos de la creación artística» ¹⁴; la diferencia reside en el grado de esa espontaneidad. Es un aviso para el arte, que se verá obligado, «a partir del violento paso del surrealismo, a abrir ventanas hacia las regiones de lo onírico y lo fantástico».

También a este artículo seguirá una reacción de Elitis («Una carta en torno al surrealismo»), pero con una diferencia sustancial. En este caso Elitis considera que la opinión de Ceotocás (consagrado escritor griego) es respetable y está fundamentada. Sin embargo, tiene bastantes objeciones:

la comparación del surrealismo con una crisis económica es inexacta y
peligrosa, dice, y además se adapta mucho más al dadaísmo, dado su
carácter nihilista y violento, aunque ayudó a proporcionar una nueva
concepción de arte. La diferencia estriba en que el surrealismo está fundamentado en teorías constructivas y concretas y, además, ha dejado
obras que aún no podemos juzgar.

¹³ Υ. Ceotocás, «Τι είναι ο υπερφεαλισμός;», Neoelinicá Grámata 83 (1938), p. 1.

¹⁴ Y. Ceotocás, op. cit.

- también presenta objeciones hacia la comparación del surrealismo con las otras vanguardias; éste es más viable, pues su carácter es más general y más profundo.
- teme el uso que se puede hacer de la comparación establecida entre el surrealismo y el romanticismo.
- comparte con Ceotocás su falta de fe en la escritura automática. Sin embargo, dice Elitis, esto no es más que una fase del surrealismo, pero que «desembocó en la creación de un nuevo modo de comprenderlo todo y, en consecuencia, de un nuevo funcionamiento psíquico en la enunciación basado en lo que podríamos llamar nitidez del sentimiento.

En 1939, en la revista *Neoelinicá Grámata*¹⁶, se lanza la siguiente pregunta: ¿Quién y con qué obra es el precursor del surrealismo? Se reciben cartas en las que se expresan las opiniones de los lectores, y un mes mas tarde se publica el resultado: *Miglonoyanis*, redactor de la revista, sostiene que es *Doros Doris*, con el *Diario de un maestro loco*. C. M. Mijailidis escribe a la redacción expresando su disconformidad con el resultado. ¿Quizás se han equivocado e intentaban proponer a *Ceódoros Doros*¹⁷? Migloyanis responde a esta carta defendiendo los rasgos surrealistas de la obra de *Doros Doris*.

En 1943 encontramos esas honrosas excepciones en el mundo de la izquierda de las que hablábamos antes. El excelente poeta y novelista Aris Alexandru (que, por cierto, también tuvo bastantes problemas con la izquierda a raíz de la publicación de su única novela, Το κιβώτιο [Το kivotio], por mantener una postura crítica hacia la izquierda desde la propia izquierda) dice, en una revista adherida al partido comunista, al referirse a la nueva poesía, que ésta constituye una «renovación en los medios de expresión» y que «se enfrentó con grandes confrontaciones y oposiciones. Y lo principal, exige del lector, en cierto modo, una cooperación, ya que raramente impone un sentimiento» ¹⁸. No es la única voz en alzarse en defensa del surrealismo. En 1946, Manolis Anagnostakis hace la siguiente declaración: «Nosotros desaproba-

¹⁵ O. Elitis, op. cit., p. 426.

Revista creada en 1935 por la editorial Elefcerudakis con el fin de promocionar sus ediciones, así como de informar de la actualidad literaria.

Enigmático escritor, cuyo libro Στου γλυτωμού το χάζι, aparecido en 1931, es considerado uno de los precursores del surrealismo griego. El heterodoxo método de distribución (quien quisiera el libro, debía escribir a una dirección de París y el propio autor lo enviaba sin coste alguno), así como la escasa información de la que se dispone respecto a su persona, han contribuido a crear una aureola misteriosa en torno a esta figura.

¹⁸ Y. Panayotu, *op. cit.*, p. 25.

mos completamente la opinión de que el surrealismo no tiene nada de particular y que sus dos propiedades, contenido y forma, son frívolos y estériles [...] Esta concepción no está en consonancia con la seriedad de un movimiento cuya enorme, y activa, según nuestra opinión, contribución al renacimiento de la nueva poesía, queramos o no, debemos admitir»¹⁹.

Traducciones: el caso de Éluard

Los manifiestos del surrealismo se traducen en Grecia, por primera vez (al completo), en 1972²⁰, es decir, cincuenta y cuatro años después de ser escritos. Sin embargo, esto no es un hecho aislado: casi todas las traducciones de poesía surrealista se realizan en la década de los ochenta.

Debemos hacer una excepción: tenemos el tomo Υπεροεαλισμός A' [Iperrealismós A'], publicado en 1938, una antología de surrealistas franceses presentados por sus colegas griegos. De este modo, André Breton (del que se incluyen algunos fragmentos del Primer Manifiesto de 1924) es presentado y traducido por Embiricos; Crevel, por el pintor Canelis; Éluard, por Elitis, qué duda cabe; Hughet, por Ritoridis; Benjamin Péret, por Nicolas Calas, quien se ocupa también de Gisèle Prassinos; Guy Rosey, por Ritoridis, y Tristan Tzara, por Engonópulos²¹. Sorprende bastante la ausencia de Aragon y, algo menos, las de Crevel, Desnos, etc., así como sorprenden las presencias de Guy Rosey y de Gisèle Prassinos. Quizás esas presencias o ausencias dependen de criterios temporales²².

Sin embargo, esto supone que el contenido de los manifiestos (al completo) no puede llegar a gran parte del público lector durante décadas y, aunque la mayoría de los críticos pudiera haberlos leído en francés, ¿todos

¹⁹ Y. Panayotu, *op. cit.*, p. 25.

²⁰ Μανιφέστα του σουφεαλισμού, trad. Eleni Mosjová, Atenas, Dodoni, 1972.

Todo lo cual, como podemos ver, ilustra de manera ejemplar el refrán popular «Dios los cría y ellos se juntan», que no es, aunque pueda parecerlo, una cuestión baladí, ya que de ahí se infieren las presencias y ausencias en la antología.

Sobre la funcionalidad de las traducciones: «Sea apreciado como un conjunto dentro de los textos de una literatura, es decir, como subsistema del sistema literario, sea como transformación textual, índice de primer orden en las relaciones intertextuales, como síntoma del canon dominante o como agresión al mismo, se trata de textos de los que es posible deducir comportamientos de la evolución literaria. En definitiva, testigos y testimonios, según los casos, del cambio literario. Miguel Gallego Roca, Traducción y Literatura: los estudios literarios ante las obras traducidas, Madrid, Júcar, 1994.

sabían lenguas extranjeras? También denuncia el escaso interés que se le prestó al surrealismo; pero, estas dos circunstancias ¿mantienen relación de causa o de efecto? Si hubiera circulado una edición con los manifiestos surrealistas, quizás la trayectoria del movimiento o de la opinión de la crítica habría sido diferente. Quizás no hubiera sido aceptado, pero el debate se habría realizado en otros términos. También habría que reflexionar sobre quién tenía la responsabilidad de traducirlos. Los críticos difícilmente se hubieran comprometido en un proyecto de este tipo, ya que iría contra sus intereses (sus opiniones, negativas, hubieran quizás sido puestas en duda). ¿A quién le interesaba que el surrealismo fuera aceptado? Teóricamente, a los propios surrealistas. Esta no-traducción, pues, de sus propios textos, podemos verla desde dos ángulos:

- uno, como una negligencia o quizás, incluso, como algo que no les convenía, puesto que los manifiestos tenían un contenido político susceptible de comprometerles.
- dos, como una postura de independencia. Es decir, quizás para ellos no
 era interesante (conocido es el desprecio de Embiricos por la teoría) reproducir esos textos; al fin y al cabo, el surrealismo griego no tenía por
 qué regirse por los códigos reconocidos por el surrealismo francés.

Pero, aparte de los manifiestos, sí se advierte que es en las últimas tres décadas en las que se traduce la poesía surrealista; esto supone, por una parte, retraso, y, por otra, un «repentino» interés por este movimiento tan maltratado, con una excepción: un griego. Nicolas Calas aún no ha sido enteramente traducido a su lengua materna²³. ¿Es ahora cuando el movimiento surrealista griego empieza a ser valorado? ¿Por qué? ¿Se han necesitado tantos años para que se calmen las aguas y el surrealismo pueda ser apreciado por lo que es, sin necesidad de ser continuamente sometido a comparaciones y pruebas? Por supuesto, las condiciones históricas del Estado griego no han favorecido una asunción normal de los elementos culturales. Desde los años veinte, Grecia ha pasado diversas situaciones políticas difíciles (desde el Desastre de Esmirna, dictadura de Metaxás, Segunda Guerra Mundial, ocupación alemana, guerra civil y dictadura de los coroneles) que, sin duda, no podemos obviar a la hora de ocuparnos de la historia literaria, y, por supuesto, todas estas situaciones

²³ ¿Rencor? Los griegos difícilmente perdonan a un «desertor». El tema de la grecidad está presente, aunque sea de modo latente, en todas las fases del estudio.

influyen también en la política de la traducción. Cuando además hablamos de traducir surrealismo francés, esto se agrava. Está claro que en un régimen dictatorial raramente se dan las condiciones para que se produzcan traducciones, o que se producirán traducciones sólo de un determinado signo político, o adulteraciones, pero si, encima, lo que se quiere traducir es literatura extranjera, vanguardista y con un contenido político subversivo, es difícil que eso se realice.

En realidad, durante la década de los 30 y 40, en las revistas griegas se concedió especial importancia a la figura de Paul Éluard, siendo casi nulas las referencias a otros representantes del movimiento surrealista. Tenemos, en *Nea Fila*, en abril de 1937, un anexo dedicado a Breton, y en julio del mismo año, una columna dedicada a un libro suyo que acababa de editarse, en la revista *Neoelinicá Grámata*. Sin embargo, ninguno de estos textos es una traducción de textos del escritor francés, sino comentarios respecto a su obra. También se comenta un libro de Louis Aragon, *Les beaux quartiers*, en la columna dedicada a libros extranjeros del periódico *I Proía*, y, de nuevo, no es un texto original del autor. El único otro representante del movimiento (y se podría discutir a qué vanguardia perteneció) al que se dedica algún espacio es André Masson, al que se consagra una página de la revista *Neoelinicá Grámata* en enero de 1939. En ninguno de estos casos, como vemos, se produce fenómeno de traducción.

Por lo demás, los restantes textos traducidos del francés corresponden a nombres asociados con el surrealismo de manera indirecta, es decir, son textos de críticos del movimiento, como Rolland de Renéville, del que Yorgos Seferis traduce un artículo titulado *La inspiración* en *Ta Nea Grámata*.

La presentación oficial de Paul Éluard en el mundo de las letras griegas la lleva a cabo Elitis en las páginas de la ya citada *Ta Nea Grámata*, en 1936, en el que hace una introducción al surrealismo tomando como punto de partida el dadaísmo y refiere que, aunque el movimiento no ha llegado aún hasta Grecia, ya que están cegados y entregados a la más catastrófica pereza espiritual, ya se ha hecho mención a Paul Éluard en tres ocasiones: en una breve nota de Mitsos Papanicolaos en la revista *Nea Estía*, en un artículo de D. Mentselos²⁴ publicado en la revista *O Logos*, y, cómo no, en la conferencia pronunciada por Embiricos que, según corrobora Elitis, constituyó la presentación del surrealismo en Grecia.

Elitis presenta a Éluard como a uno de los nuevos poetas consagrados con más talento en toda Europa. Expone asimismo las características de la

²⁴ Al que ya nos hemos referido anteriormente, cf. supra.

nueva poesía, que se diferencia de la antigua, entre otras cosas, por su inmediatez (es decir, mientras que la poesía "antigua" tenía por objetivo alcanzar el cerebro para, a través de él, provocar una sensación en el receptor, la nueva poesía nos provoca una impresión inmediata, sin tener que pasar por el filtro cognitivo), así como por la tremenda libertad y atrevimiento de sus imágenes. Además, proporciona una pequeña bibliografía de Paul Éluard, con sus libros más importantes (*Capitale de la Douleur, Les Dessous d'une vie ou La pirámide Humaine, L'amour la poésie, l'Inmaculée Conception, La Vie Immédiate, La rose publique*), así como una pequeña bibliografía crítica concerniente a su obra, que comprende libros dedicados al surrealismo.

Esta primera serie de traducciones se compone de once poemas pertenecientes a los libros *La Vie Immédiate* (que aparece representado con tres poemas, todos en verso), *Comme deux gouttes d'eau* (del que se presenta sólo un poema, también en verso), *L'Amour la poésie* (igual que el anterior, es decir, sólo un poema, y en verso), y *Capitale de la Douleur*, del que aparece una mayor representación: en total, seis poemas, de los cuales cinco son pequeños textos poéticos en prosa.

Estas traducciones, como podemos ver, circulan por diversos periódicos y revistas, como en la revista *Nea Estía*, en agosto de 1936, junto con fragmentos del libro Προσανατολισμοί [*Prosanatolismi*] de Elitis, y también en *Makedonikés Imeres*, en el tomo correspondiente a octubre y noviembre del mismo año.

Además, en noviembre de 1936 aparece una nueva muestra de poemas de Éluard traducidos por Elitis, esta vez provenientes del libro *La rose publique*, en *Ta Nea Grámata*, poemas que no tardarán en aparecer en la revista *Nea Estía*, apenas dos meses después, en enero de 1937.

Que estas primeras traducciones se realizaran en 1936 no es en absoluto cuestión de azar; en 1935, como ya hemos dicho, se publicaron dos libros que marcarían la trayectoria del surrealismo en Grecia: *Prosanatolismí* e *Ipsicáminos*, el primero escrito por Elitis, y el segundo, por Embiricos. Mientras que el segundo no tuvo ninguna repercusión positiva en el panorama crítico-literario del momento, *Prosanatolismí* recibió el aplauso tanto de la crítica como del público, y consagró el nombre de Elitis como uno de los nuevos valores de la poesía griega. Gracias a este éxito, las figuras de *Ta Nea Grámata* le ofrecieron el espacio en la revista y su apoyo para traducir a Éluard, pese al rechazo que manifestaban frente al surrealismo. Es decir, que a Elitis se le otorgó la posibilidad que se había negado a otros representan-

tes del movimiento (como a Embiricos, por ejemplo, o a Nicolas Calas) de hablar a favor del surrealismo, de poder defender su postura.

Esta nueva serie se compone de tres partes, cada una de las cuales está compuesta por un poema largo. El primero lleva por título «Une telle femme valeur de vie», el segundo «Ce que dit le souffrant est toujours atemporel», y el tercero es un poema dedicado a Man Ray.

Un mes más tarde, en febrero de 1937, se produce un fenómeno curioso: aparecen traducciones de Éluard en la revista *Nea Fila*, pero en este caso realizadas por el crítico y poeta Andreas Carandonis que, por cierto, es también el autor de las traducciones de los poemas de Jules Supervielle, en el tomo correspondiente a agosto y septiembre del año siguiente.

Producción propia

Mientras que en Europa²⁵ la vanguardia había hecho su escandalosa entrada durante la década de los '10 y '20, Grecia continuaba la tradición sin que se produjera la ruptura y renovación que las vanguardias suponen, o más bien «el sentido de "vanguardia" como zona diferenciada de la modernidad brilla por su ausencia [...], mientras que todavía las fronteras entre lo "tradicional" y lo "moderno" están muy confusas. Hasta la década de los treinta, la poesía estaba en decadencia, pese a la producción de tres grandes figuras: Várnalis, Cariotakis y Cavafis, que es quizás el único al que puede considerarse como figura que anticipa la vanguardia. Por lo demás, las formas literarias continuaban la tradición, sin que se produjera la ruptura que suponían las nuevas tendencias.

Las nuevas generaciones no encontraban medios expresivos satisfactorios para el nuevo discurso poético. No obstante, en el caso de Grecia contamos con una frontera «ideológica» que no es ajena a toda esta cuestión: la cuestión lingüística. Supuestamente, las nuevas formas de poesía iban apareciendo en lengua demótica; esto es cierto en el grupo de *Ta Nea Grámata*, pero, como ya hemos mencionado, no se cumple en el caso de los surrealistas, que se expresan preferentemente en *cazarévusa*. Esa cuestión, aunque

Nos referimos a Alemania, Suiza, Francia, e incluso a España y Rumanía, países en los que la vanguardia estaba en proceso de gestación, con pequeñas manifestaciones, aunque aún sin organizar.

Victor Ινανονιci, Υπερφεαλισμός και υπερφεαλισμοί: Ελλάδα, Γαλλία και ισπανόφωνες χώρες, p. 41.

puede parecer irrelevante, reviste una gran importancia en el caso del surrealismo griego, ya que las dos opciones lingüísticas estaban fuertemente marcadas ideológicamente. Pero tendremos tiempo de detenernos para analizar esta cuestión.

Es en este marco cuando surge la generación de los años treinta, que se verá obligada, al haber habido una vanguardia «escasa», a suplirla de alguna manera, desempeñando de este modo un papel que no le corresponde y dejando el suyo propio a un lado²⁷. Esto se manifiesta en dos tendencias: una conservadora, que englobaría a los literatos de *Ta Nea Grámata*, y dentro de la cual destacaría especialmente la «conservadora pero enérgica figura de Seferis», que se consagraría a la promoción de la nueva poesía (desde la óptica de la poesía pura), y la otra, el surrealismo, o, mejor dicho, los surrealistas²⁸, tendencia que a su vez podría subdividirse en dos posturas:

- una postura intransigentemente vanguardista, cuyo máximo representante sería Nicolas Calas
- una postura con estratégicos avances y retrocesos, cuyo representante sería Elitis (y que hasta ahora nos ha aparecido como «surrealista moderado», sea lo que sea lo que eso signifique). El éxito de esta poética surrealista moderada puede tener diversas causas. Quizás la más importante sea la exaltación de elementos pertenecientes al paisaje griego (isla, luz, agua, viento, el azul)²⁹; la mínima revolución que pueda presentar en las formas es entonces aceptada, pues no deja de ser poesía «griega», «helénica», poesía que no pone en peligro ninguna de las concepciones nacionalistas de la época.

Al nacimiento del surrealismo en Francia había precedido la reacción dadaísta; es más, el surrealismo nace directamente de las cenizas de Dadá, y, en general, había un clima de vanguardia, una especie de estado de excepción del arte, en el que las manifestaciones surrealistas encontraron un eco, si no por parte del público mayoritario, al menos ciertas condiciones que permitieron que esas manifestaciones mantuvieran una continuidad y tuvieran una repercusión, además de expandirse el grupo. Lo que se produce entonces es una reacción de negación de la tradición artística, una definición por negación que evolucionará progresivamente

²⁷ Victor Ivanovici, op. cit., p. 43.

²⁸ En Grecia hay *surréalistes sans mouvement*, según Victor Ivanovici.

²⁹ Elementos que, como luego veremos, han sido convertidos en símbolos nacionales por parte de los sectores conservadores del pensamiento y la crítica.

hasta formar definitivamente una identidad surrealista y, más ampliamente, vanguardista.

En Grecia, sin embargo, esto no llega producirse. Por lo tanto, tras la introducción del surrealismo éste debe asumir no sólo su propia identidad como surrealismo (algo que primero debe producirse en el plano individual por parte de los componentes del movimiento, después en el reconocimiento del resto de los componentes y, en el caso del «surrealismo periférico», también con respecto de la metrópolis, en este caso París)³⁰, sino que debe también suplir ese vacío que presenta el panorama artístico, cosa que sobrecarga al movimiento con una tarea que no es la suya. No puede concebirse la aparición de un movimiento como el surrealismo en un terreno sin abonar, como era el griego.

Por otra parte, en cuanto a la participación política y el intento de la vanguardia surrealista de proporcionar al arte una dimensión social y llevarlo a la práctica, ¿por qué se ve tan clara la dimensión política incluso en el caso del movimiento francés? Primero, de algún modo fracasaron en su intento de revolución, como dice Bürger³¹, aunque sí que lograron que la obra de arte mantuviera una nueva relación con la realidad.

El surrealismo griego: la caverna de Platón

El asunto político, según he podido comprobar, ha sido uno de los más problemáticos para la crítica griega moderna (me refiero a una segunda época de la crítica, que abarcaría desde finales de los '60 y principios de los '70 hasta nuestros días).

Podemos distinguir cuatro posturas, dos que podrían considerarse punto de partida de la polémica, y dos más contemporáneas:

la primera sería la defendida por Mario Vitti³², que aduce que, para llegar a Grecia, el surrealismo francés tuvo que mutilar el 50% de su pro-

Esta fase tampoco llegó a completarse en Grecia, donde nunca hubo un grupo propiamente dicho de surrealistas, o no se ha querido ver como tal, ya que los surrealistas mantenían frecuentes contactos entre ellos, aunque no hubo manifestaciones surrealistas (en Francia estas manifestaciones no son propias del surrealismo en sí mismo, sino propias de una etapa histórica, de la vanguardia, como ya se ha dicho).

P. BÜRGER, Theory of the Avant-Garde, en: Efi Rentsu, op. cit., p. 127.

³² Μ. Υίττι, «Οι δύο πρωτοπορίες στην ελληνική ποίηση: 1930 με 40», Ο Politis (1976) 72-79. Resumida o recogida fragmentariamente en: Τ. Cayalís, «Modernism and the avant-garde: The politics of "Greek Surrealism"», y en: Α. Ακγικίυ, «Ο ελληνικός υπερφεαλισμός υπήρξε ανάπυφος;», Diavaso 120 (1985) 33-37.

grama (sacrificando así su proyecto político); y que el surrealismo, en Grecia, se limitó a un radicalismo estético y promulgó únicamente la liberación individual. Es decir, que los artistas griegos no emprendieron, mientras pudieron, la empresa política de los surrealistas, y después, tras el comienzo de la dictadura de Metaxás, en 1936, era ya imposible cualquier tipo de compromiso político.

• tenemos también la postura de A. Aryiríu³³, que argumenta que en Grecia no existió compromiso político si entendemos por éste afiliación al partido comunista, y que la visión política de los surrealistas griegos era mucho más completa que la de la izquierda nacional. Según Aryiríu, el partido comunista griego y su intransigencia en el dominio del arte, así como de la política (apoyo a la Unión Soviética y, en el dominio del arte, adhesión al realismo socialista), eran incapaces de atraer a artistas cuya concepción de revolución y liberación personal era mucho más progresista.

Estas son las dos opiniones a partir de las cuales comienza el debate sobre el programa político en el surrealismo griego. Ahora recogemos otras dos posiciones que representan a la crítica actual:

- la de T. Cayalís, que aduce, frente al «extendido entusiasmo» que provocó la teoría de Aryiríu, que el proyecto surrealista griego encuentra sus raíces en la concepción conservadora del artista del modernismo y niega cualquier relación con el progresismo vanguardista. Según Cayalís, en la obra de los surrealistas griegos se respira la concepción del artista como ente separado de la sociedad que representa en ella un papel casi mesiánico³⁴.
- por último, encontramos el ya mencionado artículo de Efi Rentsu, que sitúa la dimensión política de los surrealistas griegos en la cuestión lingüística. «El uso subversivo de la lengua es una de las características morfológicas de la vanguardia [...] La experiencia surrealista consigue unir la dimensión física, corporal, con la lengua y la imagen»³⁵. La lengua mixta de Embiricos, así como de otros surrealistas griegos, correspondería a una apertura hacia el mundo, apertura que constituye uno de los proyectos básicos del surrealismo y que no es ajena a la experiencia política.

³³ A. Aryiríu, *op. cit.*, pp. 33-38.

³⁴ *Reactionary modenism despairs at the decay of precisely what the Surrealists sought to destroy: the institutional autonomy of the arts and the privileged status of the artists* (CAYALÍS, *op. cit.*)

³⁵ Efi Rentsu, op. cit., p. 123.

Pero el punto básico de este artículo de E. Rentsu, aparte de la defensa de la dimensión política del surrealismo griego, es la introducción de un argumento que nadie había planteado antes: ¿cuál es el punto de partida para cualquier teorización sobre el surrealismo griego? «La concepción de que el movimiento francés ocupa un lugar de "original" al que tiene que corresponder, punto por punto, el griego, para determinar su éxito o su fracaso, parece más bien problemática, cuanto más cuando el mencionado "original" es cualquier cosa menos inquebrantable y continuo en el tiempo y el espacio»³⁶.

Partiendo de esta cita, podemos establecer un paralelismo entre el fenómeno de traducción y el estatus de los movimientos literarios. El centro (o texto original) se establece como auténtico, indudable, y la periferia (o traducción) siempre se pone en duda. Si no, ¿cómo se explicaría que la gente se pregunte por la extracción social de los surrealistas griegos (aduciendo que no hubo dimensión política porque venían de una clase burguesa -argumento que, además, no responde a la verdad o, al menos, no en todos los casos-), mientras que nadie se lo pregunta respecto de Breton? ¿Fue el surrealismo francés, acaso, un bloque monolítico sin problemas, dudas, choques, avances y retrocesos? Las expulsiones, los manifiestos en contra de miembros del grupo³⁷, parecen demostrar lo contrario. Otra cosa que cabría plantearse son los límites cronológicos del surrealismo, que no parecen nada claros y, aunque, por supuesto, pueden darse fechas, en mi opinión, no pasarán de ser arbitrarias. En su inicio, ¿se incluye a Dadá o se comienza por los manifiestos? Y, para su final, ¿cuál sería el punto: la muerte de Breton, la disolución definitiva del grupo francés? ¿El desplazamiento a América y comienzo de comercialización de objetos con un sello de autentificación surrealista?

Desde este enfoque, la conclusión es que, si nos ponemos a mirar de cerca ese centro establecido como inmaculado, perfecto e indudable, encontraremos en él mil fracturas, mil deslealtades a sí mismo, y sin embargo, ¿no ha cambiado por completo la relación del arte con la realidad y, por supuesto, el concepto de arte? ¿No ha sido tan revolucionario que, como dice Victor Ivanovici, es muy difícil saber si hay algo que no sea surrealista en el siglo XX? Tengamos en cuenta, no sólo a los surrealistas «en sí mismos», sino a aquellos grandes genios que estuvieron cerca, pertenecieron temporalmente al movimiento (Bataille, Queneau, Paz, Prévert, etcétera), que fueron

³⁶ Efi Rentsu, op. cit., p. 123.

³⁷ En 1930, todos los expulsados del movimiento (Leiris, Prévert, Desnos, etc.) publican un libelo contra Breton que lleva por nombre *Un lion châtré* (*Un león castrado*).

influidos por el surrealismo, aunque después se alejaran de él, y a su vez influyeron a otra gente. Efectivamente, siempre que cualquier consideración teórica comience con un modelo al que los demás tendrán que imitar, nuestro pensamiento estará limitado por una concepción platónica³⁸ que quizás nos impida apreciar qué tenemos delante, pues nuestra visión estará condicionada por las expectativas que podamos tener respecto al original.

Esto no impide reconocer que los argumentos que encontramos en las otras posturas tienen una base de razón y, en casos como el de Cayalís, argumentos sólidos que parten de una lectura de obras concretas. Sin embargo, el punto de partida es, según nuestra opinión, erróneo.

EL SURREALISMO Y LA CUESTIÓN LINGÜÍSTICA

A finales del s. XIX y, sobre todo, comienzos del XX, Grecia se encontraba en una encrucijada lingüística: mientras que la lengua oficial del Estado la constituía la *cazarévusa*, una adaptación artificial de la lengua griega antigua que sólo era hablada por determinados sectores de la sociedad, el pueblo se expresaba en *dimotikí*, que constituía la evolución natural (aunque subterránea) de la lengua griega.

Aunque sea imposible desarrollar por completo este apartado, para hablar del surrealismo debemos comprender cuál era la coyuntura política, ideológica y literaria de Grecia en los años veinte. Sin embargo, habría que remontarse al s. XIX, cuando a partir de la formación del estado griego se produce una separación entre $\acute{e}\theta$ vog (nación) y \emph{n} Q \acute{a} Tog (Estado), ya que el nuevo Estado difiere, en sus límites reales, de los límites de la Grecia imaginada por los griegos, que incluía territorios en Asia Menor y en los Balcanes; este problema toma forma en la $\emph{M}\emph{e}\emph{v}\acute{a}\emph{l}\emph{h}\emph{l}\emph{d}\acute{e}\emph{a}$ y en la política expansionista griega, que desembocaría en la catástrofe de Asia Menor en 1922, acabando así con los sueños de una Grecia como potencia territorial en los Balcanes. La reacción frente a este desengaño es el fomento del nacionalismo (alentado desde Europa durante el Romanticismo) y la búsqueda de la identidad griega.

Y así entramos en el s. XX. La mencionada búsqueda de una identidad griega en esta época se complica, ya que encontramos numerosos frentes

El mito de la caverna: encontramos un original (el mundo real de Platón) y las sombras de la caverna, a las que de partida se les arrebata todo el valor, puesto que ya se ha producido una idealización del original, elemento indudable y central.

ideológicamente enfrentados, además de influencias contradictorias que llegan desde Europa. Tras la dictadura de Pángalos, que concluye en 1926, la vida intelectual griega conoce una revitalización y se fundan numerosas revistas literarias portadoras de todo tipo de ideas y tendencias. Es la época de las vanguardias en Europa, que poco a poco empiezan a llegar a Grecia, entre ellas el surrealismo, que comienza a hacer tímidas apariciones en los textos de crítica literaria a comienzos de los años '20 (como ya hemos visto en el primer epígrafe).

En la segunda década del siglo XX se producen en Grecia dos movimientos opuestos:

- por una parte, encontramos la introducción paulatina de la modernidad y la vanguardia, que no se produce de manera diferenciada, sino simultánea; digamos que la introducción de Breton y de Eliot en Grecia se produce al mismo tiempo.
- por otra, éste es el período del ascenso del nacionalsocialismo en Alemania y del fascismo en Italia.

Estos dos movimientos encuentran su correspondencia en la ideología y en la literatura griega. Así, por una parte nos encontramos con los $\delta\eta\mu \sigma t \nu t \sigma t \epsilon_{5}$ - $\lambda \alpha \nu t \nu t \epsilon_{5}$ (partidarios de la lengua demótica) que, inspirados en el costumbrismo romántico, van desarrollando una ideología nacionalista el punto de aceptar un criterio geográfico y climatológico (inspirado en los argumentos de Yanópulos para la grecidad.

Por otra parte, nos encontramos con los intelectuales de *Ta Nea Grámata*, la llamada generación del '30, en la que se incluyen Elitis, Seferis y Carandonis, entre otros, que respecto a la cuestión de la identidad griega se oponen al modelo dimoticista. Frente a este modelo, alegan un carácter abierto a las influencias literarias extranjeras (no olvidemos que son los receptores de la modernidad, aunque esto lo examinaremos con más detalle en las páginas posteriores) y una vocación europeísta, y aseguran que la gre-

³⁰ Respecto a esta ideología nacionalista, sería interesante recoger aquí la opinión de los intelectuales marxistas: «el fascismo, a causa de su composición social, no duda en aceptar consignas políticas de izquierdas y, del mismo modo que el fascismo italiano se apropió del futurismo, el griego ... del demoticismo». En D. TSIOVAS, Οι μεταμοφφώσεις του εθνισμού και το ιδεολόγημα της ελληνικότητας στο μεσοπόλεμο, Atenas, Odiseas, 1989.

⁴⁰ Periclís Yanópulos, uno de los grandes ideólogos de la «grecidad» en su vertiente más conservadora.

cidad es un concepto dinámico, abstracto, más parecido a un nuevo humanismo que pone de manifiesto su carácter liberal.

Sin embargo, todo lo dicho hasta ahora ha de ser sometido a una vuelta más de tuerca, porque la *cazarévusa* era también la lengua en la que se educaba la gente y porque la institución repentina por parte del Estado de la *dimotikí* como lengua oficial no dejaba de ser tan artificial como lo había sido la naturaleza de la *cazarévusa*; además, la oficialización de la *dimotikí* estaba, quizás, bastante más relacionada con una estrategia política llevada a cabo por el dictador Metaxás, estrategia que culminaría en la instauración de su dictadura el cuatro de agosto de 1936, y que pasaba, entre otras cosas, por la edición de su gramática canónica y el uso de esta lengua para reforzar su proyecto expansionista, que pretendía tomar los territorios que le habían sido «arrebatados» a Grecia. En este punto queremos simplemente reflexionar sobre el modo y el momento en que se llevó a cabo la oficialización de la *dimotikí*. Quizás habría que verlo más como una medida populista que confundió al pueblo, que se creería protagonista de una peripecia histórica en la que en realidad tenía poco que hacer.

Todo lo dicho hasta ahora tiene especial importancia cuando hablamos del surrealismo, ya que la opción lingüística (y, por tanto, ideológica, política) de los surrealistas, excepto en el caso de Elitis, fue la *cazarévusa*, si no en forma pura, sí al menos en una forma mixta. Esto ayudó a una parte de la crítica literaria griega, que se empeñaba en arrebatar al surrealismo (en especial al griego) su valor, con la excusa (entre otras) de que el surrealismo griego «estaba inválido» que carecía del carácter revolucionario que poseía en Francia y, además, su uso de la lengua era conservador.

Teniendo en cuenta, sin embargo, que la lengua en el surrealismo readquirió valor precisamente por abandonar las formas oxidadas de la época y convertirse en un vehículo inmediato del individuo, la utilización de la *cazarévusa* por parte de los surrealistas era lógica, puesto que era la lengua a través de la que habían adquirido sus competencias literarias y habían recibido su formación⁴².

⁴¹ Ο ελληνικός υπερφεαλισμός υπήρξε ανάπηρος; es el título de un artículo de A. Aryiríu en: «Αφιέρωμα: Ελληνικός υπερφεαλισμός», *Diavaso* 120 (1985) 33-37.

⁴² *La lengua es extraída a partir de una experiencia histórica, política, trae a la superficie de su articulación consciente el conjunto ideológico inconsciente de la tradición neohelénica, para superarlo». E. RENTSU, *op. cit.*

La verdadera imposición, pues, tanto de la dictadura de Metaxás como de la coyuntura política de la época, fue, no tanto una forma política determinada ni una forma de lengua, sino la imposición subyacente de una problemática sobre la identidad griega en todos los frentes, un cuestionamiento de qué significaba ser demoticista o no, extranjerizante o no, cuyo resultado iba desde el nacionalismo de tintes más extremos hasta la «apertura» de los componentes de *Ta Nea Grámata*. Sin embargo, cualquiera que fuera la respuesta, ésta se encontraba dentro de un espectro de reacciones alienantes. Los surrealistas fueron los únicos que ignoraron esa problemática, no por desinterés, quizás, ni por falta de politización, sino porque dentro del contexto político griego la única forma de subversión posible era rechazar la definición y encasillamiento.

Del mismo modo que en Francia, donde la subversión consistía en hablar y proponer nuevos principios dentro de un arte que se había convertido en régimen y que nadie se tomaba la molestia de explicar porque ya se daba por hecho, en Grecia la subversión pasaba simplemente por el no caer en la trampa de tener que responder al régimen ideológico dominante, que suponía un retroceso histórico al centrar todo el debate intelectual del momento en aclarar qué significaba ser griego o qué actitud había que tomar frente a las tendencias extranjerizantes.

Quizás lo que durante tantos años se ha considerado desinterés por parte de la crítica griega, esa falta de teoría dentro del movimiento surrealista griego, o la negación a defenderse de las irrisiones de la crítica, fue el gesto más valiente dentro de un panorama literario que cedió (incluso en el caso de los introductores del modernismo) a las presiones de la ideología dominante.

Laura Salas Rodríguez

Avda. Alemania 5, 7 Z 10001 CÁCERES (España)

APROXIMACIÓN A LA NAVEGACIÓN MARÍTIMA Y AÉREA EN LA GRECIA NEUTRAL DURANTE LA II GUERRA MUNDIAL

RESUMEN: El 1 de septiembre de 1939 Alemania invadía Polonia, e Inglaterra y Francia, garantes de la integridad del Estado polaco, declaraban la guerra a Alemania. Una de las medidas que adoptaron las naciones que participaron en la Segunda Guerra Mundial fue suprimir las comunicaciones marítimas entre Grecia y los puertos de las naciones beligerantes. No menos interesantes son las instrucciones dadas por el ejecutivo helénico a la marina mercante griega para navegar por las aguas de los países en guerra. Mención especial requiere la Ley n.º 2458, publicada el 25 de julio de 1940, que prohibía a los aviones militares de las naciones beligerantes sobrevolar el territorio y las aguas territoriales del Estado helénico, dada su neutralidad, aunque finalmente Grecia fue ocupada por Alemania, Italia y Bulgaria en 1941.

PALABRAS CLAVE: II Guerra Mundial, comunicaciones marítimas, espacio aéreo griego.

ABSTRACT: The 1st September 1939, Germany invaded Poland and England and France, guarantors of the integrity of the Polish State, declared war on Germany. One of the measures taken by the nations that took part in the Second World War, was to suppress the marine communications between Greece and the ports of the belligerent nations. Not less interesting are the instructions given by the Hellenic executive to the Greek merchant navy to sail the waters of the countries at war. Special mention needs the Law n.º 2458, published the 25th July 1940, which prohibited to the military planes of the belligerent nations to fly over the territory and the territorial waters of the Hellenic State, in view of his neutrality. Nevertheless, Greece was finally occupied by Germany, Italy and Bulgaria in 1941.

Key words: Second World War, Maritimal Communications, Greek Aerial Space.

1. Planteamiento

El general Metaxás, al estallar la Segunda Guerra Mundial, tenía la intención de mantener alejada a Grecia del conflicto y, al mismo tiempo, seguir una política de neutralidad amistosa hacia Gran Bretaña. Mussolini, sin embargo, ansiaba demostrar a su aliado del Eje, Hitler, que él también podía conseguir victorias espectaculares y por ello se fijó en el fácil objetivo que representaba Grecia o, al menos, así lo creía él. En agosto de 1940, un submarino italiano torpedeó el crucero griego *Elli*. Dos meses más tarde, el enviado diplomático italiano en Atenas comunicó un humillante ultimátum a Metaxás, que fue rechazado inmediatamente. En cuestión de horas, soldados italianos cruzaron la frontera greco-albanesa y Grecia entró en la guerra. Al plantar cara a la actitud italiana, Metaxás se ganó el apoyo popular y los soldados griegos, llevados por una oleada de exaltación nacional, emprendieron el ataque, obligando a los invasores a retroceder a territorio albanés.

Gran Bretaña, que en esta etapa de la guerra no contaba con más aliados activos que Grecia, proporcionó una ayuda aérea limitada, pero Metaxás rehusó el ofrecimiento de Churchill de enviar una fuerza de apoyo por miedo a provocar el enfado de Hitler, ya que conservaba la esperanza de que Alemania mediara entre Grecia e Italia. Pero Metaxás murió a finales de enero de 1941 sin saber que su país sería ocupado por Alemania. La ocupación se produjo a través de Yugoslavia y Bulgaria el 6 de abril de 1941, en un momento en el que Hitler deseaba asegurarse un flanco en los Balcanes desde donde preparar la invasión de la U.R.S.S.

Consumada la ocupación alemana total, el rey Jorge II y el Gobierno huyeron al Próximo Oriente junto con el contingente de las Fuerzas Armadas del país. En Grecia se estableció un gobierno colaboracionista, inicialmente encabezado por el general Tsolakoglu que, sin autorización gubernamental, había pactado un armisticio con los alemanes. A principios de junio de 1941 toda Grecia estaba sometida a la ocupación tripartita de Alemania, Italia y Bulgaria. Los alemanes ocuparon Atenas, Salónica, Creta y unas cuantas islas del Egeo, así como la políticamente delicada frontera con Turquía, que se mantenía neutral. A los búlgaros, enemigos tradicionales de los griegos, se les permitió ocupar la Tracia occidental y parte de Macedonia, donde fomentaron el asentamiento de emigrantes búlgaros y la población griega fue víctima de persecuciones. Los italianos controlaron el resto del país¹.

¹ R. Clogg, *Historia de Grecia*, trad. esp., Madrid, CUP, 1998, pp. 119-122; M. Morcillo, «La ocupación alemana y sus repercusiones sobre la población sefardí de Salónica a través de

2. DISPOSICIONES PARA LA NAVEGACIÓN MARÍTIMA EN GRECIA DURANTE LA CONTIENDA

Vista la situación tan crítica que se estaba viviendo en Europa a finales de agosto de 1939 –vísperas del comienzo de la Segunda Guerra Mundial–, el diplomático español acreditado en Atenas, Julio Palencia, hacía saber al gobierno de Madrid que una de las medidas adoptadas por las naciones que habían de participar en la próxima guerra, en caso de que llegase a estallar, era la de suprimir las líneas de navegación existentes entre Grecia y los puertos de las naciones beligerantes. De momento, la prensa griega local publicaba la noticia de que el Almirantazgo británico había enviado las siguientes disposiciones:

«El Mediterráneo está provisionalmente cerrado a la navegación mercante británica. Los buques actualmente en navegación por dicho mar pueden continuar su viaje. Los procedentes del Atlántico que deban entrar en el Mediterráneo se detendrán en Gibraltar a esperar órdenes. Los que se encuentren en el mar Rojo se dirigirán a Suez o a Adén, y los procedentes del Océano Índico esperarán instrucciones igualmente en Adén. Ningún buque debe tocar en puerto italiano, y aquéllos que se encontraran en alguno de dichos puertos deberán abandonarlos inmediatamente. Los buques procedentes del Mar Negro deben esperar órdenes en cualquier puerto del mar de Mármara».

Por su parte, el Gobierno francés había dado la orden a todos los buques de su pabellón que estuviesen navegando por el Mediterráneo de dirigirse a Beirut, en donde esperarían instrucciones. Los Gobiernos alemán e italiano habían hecho lo mismo, disponiendo el primero que todo buque de pabellón alemán se dirigiera sin demora a cualquier puerto germano, y el segundo, que interrumpiesen el servicio que venían prestando las líneas regulares entre Trieste y Génova y los puertos del Oriente europeo. Por último, se aseguraba que América del Norte seguiría la misma conducta y, por consiguiente, desaparecería el servicio mensual que en aquel momento estaba en vigor entre los Estados Unidos y estos puertos. Las comunicaciones marítimas entre Grecia y el resto del mundo eran en aquel momento, o lo serían al poco tiempo, casi nulas, limitándose al muy deficiente servicio que pudieran prestar unos escasos y viejos buques griegos, de poca

la correspondencia diplomática española (1943-1946)", Zessalonikeon Polis, n.º 3, Tesalónica, University Studio Press, 2000.

velocidad y tonelaje, los cuales serían requisados por el Gobierno griego en caso de conflicto bélico.

No es necesario poner de manifiesto la enorme importancia que encierran todas estas medidas en lo que se refiere a la actividad comercial de Grecia y de todos estos países, y lo digno de estudio que podía ser el considerar el modo de sustituir las líneas de navegación que habían sido y serían suprimidas. Por ello, el diplomático español proponía a su gobierno, si lo estimaba oportuno, la posibilidad de establecer una línea de navegación entre los puertos españoles y los de los países del Oriente europeo que recogiera en su día el tráfico llevado a cabo y monopolizado por los buques de las naciones que participarían en el conflicto que se avecinaba y que no tardaría en llegar².

Como no podía ser de otra manera, ya comenzada la guerra la prensa local griega publicaba las instrucciones dadas por el Gobierno de Atenas a las unidades de la marina mercante helena para la navegación en las aguas territoriales de los países beligerantes de la contienda que acababa de estallar³. Recogemos aquí dichas instrucciones⁴:

«La navegación en las aguas de los Estados beligerantes. Instrucciones a los navíos de comercio helénicos.

El Estado Mayor General de la Marina de Grecia acaba de comunicar las instrucciones siguientes a los capitanes de los barcos de comercio griegos que navegan en los mares de los Estados en guerra:

- a) Los vapores griegos que naveguen por el extranjero en zonas declaradas peligrosas a causa del estado de guerra, viajarán bajo su propia responsabilidad en cuanto a los peligros provenientes de las minas, etc., que tendrán que afrontar.
- b) Se recomienda a los capitanes someterse estrictamente a las instrucciones marítimas dadas por los Estados competentes a fin de evitar los peligros. Deben proveerse, antes de ponerse en camino, de dichas instrucciones de las autoridades competentes y mantenerlas actualizadas por medio de las comunicaciones con los aparatos radiofónicos y radiotelegráficos.

² A.M.A.E. (Archivo Ministerio Asuntos Exteriores, Madrid), Fondo Renovado, legajo 1191, expedientes n.ºs 20-22: despacho dirigido por el ministro de España en Grecia al ministro de Asuntos Exteriores, Atenas, 29 de agosto de 1939.

³ Ibid.: despacho dirigido por el ministro de España en Grecia al ministro de Asuntos Exteriores, Atenas, 15 de septiembre de 1939.

⁴ Messager d'Athènes, 9 de septiembre de 1939.

- c) Los vapores griegos deberán llevar continuamente en funcionamiento el aparato de T.S.F.⁵ mientras se encuentren en los mares de los Estados beligerantes (mares Báltico, del Norte, mares ingleses, etc.)
- d) Deben llevar también constantemente un vigilante sobre la pasarela a fin de recibir las órdenes eventualmente dadas por señales de navíos de guerra y de navíos patrulleros. Deben obedecer estrictamente estas órdenes para evitar consecuencias desastrosas».

Observando fielmente estas disposiciones –decía el Estado Mayor de la Marina–, los barcos griegos reducirían al mínimo los peligros resultantes de la guerra naval cuando navegasen en las aguas de los Estados beligerantes. Los capitanes de los navíos mercantes debían tener presente que, mientras sus barcos se encontraran en el Mediterráneo, recibirían informaciones sobre los campos de minas a través de los emisores de T.S.F. griegos que las emitiesen (cuando hubiera) en una longitud de onda de 600 metros. Por otra parte, estas informaciones también serían comunicadas por escrito a la Unión de Armadores griegos, así como a los capitanes de los puertos del Pireo, Patras, Corfú, Tesalónica, Samos y Cavalla, y a otras autoridades consulares.

No menos interesantes son las instrucciones publicadas en el diario ateniense *Messager d'Athènes*. El artículo «La navegación en las aguas de los Estados beligerantes» recoge el aviso del Estado Mayor de la Marina a los vapores griegos mercantes en aguas de los países beligerantes en la guerra mundial⁶:

- «1º. La Legación de Alemania en Atenas hace saber que navíos mercantes de países neutrales que se encuentran en las aguas territoriales inglesas y francesas han intentado en diversas circunstancias evitar el control de barcos de guerra alemanes y se han comportado a menudo como sospechosos de ataque o de actos no neutrales.
- 2º. Siendo así, el Gobierno alemán desea advertir a todos los barcos de comercio neutrales que se encuentran en aguas territoriales inglesas y francesas que deben, por su propio interés, en particular durante la noche, abstenerse de toda actividad sospechosa a fin de evitar ser tomados por navíos de guerra o auxiliares enemigos.
- 3º. Se consideran como actos sospechosos, a título de información, el cambio de ruta y el empleo de la T.S.F. durante el encuentro con las

⁵ Abreviatura de *Télégraphie Sans Fils*, es decir, telegrafía sin hilos o radiotelegrafía.

⁶ A.M.A.E., Fondo Renovado, leg. 1191, expp. n.ºs 20-22: despacho dirigido por el ministro de España en Grecia al ministro de Asuntos Exteriores, Atenas, 8 de octubre de 1939.

unidades de guerra alemanas, la no obediencia a la orden de parar, la aceptación de ser escoltado por un barco enemigo, la navegación en zigzag, la ocultación de las luces, etc.»

Por la Convención colectiva firmada entre la Dirección municipal de Empresas Marítimas y la Asociación de gentes del mar, se establecen las subidas de los salarios de la tripulación de los vapores para pasajeros que hicieran el servicio de las siguientes líneas:

- a) Línea de Marsella: las pagas del comandante y del primer mecánico son incrementadas en 2.300 dracmas al mes, las de los otros oficiales, en 2.000, y las de la tripulación subalterna, en 1.500.
- b) Línea de Siria-Palestina-Egipto: las pagas del comandante y del primer mecánico son incrementadas en 1.800 dracmas al mes, las de los otros oficiales, en 1.500, y las de la tripulación subalterna, en 1.000.
- c) Línea de Brindisi: los incrementos de las pagas son respectivamente de 250, 200 y 100 dracmas al mes⁷.

El Ministerio de Negocios Extranjeros de Grecia tenía el honor de poner en conocimiento de las Misiones Diplomáticas acreditadas cerca del Ejecutivo ateniense que el Estado Mayor general de la Marina acababa de tomar la decisión, en aplicación de la Ley 22239/40 sobre el control y la vigilancia del funcionamiento de los aparatos de T.S.F. de los navíos y de los aviones de comercio, de prohibir el uso de estos aparatos y emisores de los navíos mercantes bajo pabellón extranjero anclados en los puertos o las radas del reino. La medida entraría en vigor a partir de las 8 horas del 17 de junio de 1940. En ejecución de esta decisión, las cabinas de teléfono serían precintadas, así como todo aparato emisor de telégrafo que se encontrase a bordo de los navíos mencionados. Los precintos sólo serían levantados por las autoridades competentes en el momento de la partida de los barcos⁸.

Poco tiempo después, el ministro de Negocios Extranjeros griego dirigía una nota a la legación de España en Grecia 9 . En ella enviaba dos ejemplares, en griego y francés, del Aviso a los Navegantes n° . 40 del Ministerio

⁷ Messager d'Athènes, 8 de octubre de 1939.

⁸ Anexo al Despacho de 16 de junio de 1940. Nota dirigida por el ministro de Negocios Extranjeros griego a la Legación de España en Grecia, Atenas, 15 de junio de 1940.

⁹ A.M.A.E., Fondo Renovado, leg. 1191, expp. n.ºs 20-22: despacho dirigido por el canciller de España en Grecia al ministro de Asuntos Exteriores, Atenas, 12 de julio de 1940.

de Marina, que contenía las modificaciones aportadas en los puntos de las zonas de navegación prohibidas y vigiladas de Rion y Antirion determinadas en el Aviso precedente nº. 87 (29) de 1939 que había sido comunicado ya a los gobernantes de los países extranjeros por los representantes diplomáticos del Gobierno griego¹⁰.

A medida que la guerra adquiría mayores dimensiones, se iba complicando la situación en las aguas griegas. Por ello, el Ministerio de Negocios Extranjeros comunicó a las Representaciones Diplomáticas en Grecia, para que se lo notificasen a sus respectivos gobiernos lo antes posible, que a partir del 25 de agosto de 1940, al mediodía, las aguas del golfo de Ambracía serían peligrosas para la navegación al Este de la línea que unía los puntos siguientes: punta Mytika, en el Epiro (N 38° 59′, 8, E 20° 43′, 3) y punta Gyrapetra en Léucade (N 38° 50′, 8, E. 20° 42′, 3). La navegación en esta zona peligrosa quedaba absolutamente prohibida a todos los navíos. Los barcos que no se sometieran correrían sus propios riesgos y peligros¹¹.

 Leyes que prohíben a los aviones militares de países beligerantes sobrevolar el territorio y las aguas territoriales griegas.

El ministro de Negocios Extranjeros heleno remitía la siguiente nota a las legaciones extranjeras acreditadas en Atenas¹²:

«Por mediación de las legaciones de Grecia, el Gobierno Real helénico tiene, desde hace tiempo, el honor de enviar a los gobiernos extranjeros las disposiciones en vigor que rigen el vuelo del territorio helénico.

Para evitar vuelos no autorizados que constituyen una violación de la soberanía nacional y de la neutralidad del país, incluso llegando también a afectar a la defensa nacional, el Gobierno Real helénico se ve en la obligación de dar a las autoridades militares la orden de aplicar estrictamente la ley relativa nº. 602/1937 contra todo avión, sin distinción de nacionalidad, que sobrevuele el territorio sin autorización previa.

Una vez comunicado lo que precede a los jefes de las Misiones acreditadas en Grecia, el Ministerio Real de Negocios Extranjeros tiene el honor

¹⁰ Anexo al Despacho de 12 de julio de 1940. Nota dirigida por el ministro de Negocios Extranjeros griego a la Legación de España en Grecia, Atenas, 10 de julio de 1940.

¹¹ A.M.A.E., Fondo Renovado, leg. 1191, expp. n.ºs 20-22: nota dirigida por el ministro de Negocios Extranjeros a las Misiones Extranjeras en Atenas, 24 de agosto de 1940.

A.M.A.E., Fondo Renovado, leg. 1191, expp. n.ºs 20-22: despacho dirigido por el canciller de España en Grecia al ministro de Asuntos Exteriores, Atenas, 31 de mayo de 1940.

de rogarles que tengan a bien informar con urgencia a sus gobiernos, para que los pilotos reciban a este efecto las instrucciones necesarias. 13.

Dos meses más tarde, de nuevo, el Gobierno griego enviaba a la legación española dos ejemplares traducidos de la Ley nº 2458, publicada en el Diario Oficial del 25 de julio de 1940¹⁴. La Ley contenía la prohibición del vuelo por las aeronaves militares de los países beligerantes del territorio y de las aguas territoriales del Estado griego, dada su neutralidad:

«Artículo I: En caso de guerra existente entre otros países, en la que Grecia permanece neutral, está prohibido a todas las aeronaves militares o similares, pertenecientes a uno de los Estados beligerantes, sobrevolar el territorio helénico o las aguas territoriales helénicas, así como aterrizar o amerizar.

Artículo II: Las aeronaves que, a pesar de la prohibición, sobrevuelen el territorio o las aguas territoriales, podrán ser forzadas a aterrizar o amerizar si no lo hacen voluntariamente. Las aeronaves que aterrizasen o amerizasen serán capturadas y las personas a bordo serán internadas hasta el fin de la guerra.

Artículo III: Por decisión del gobierno podrán ser derogados los artículos anteriores, en lo que concierne a las aeronaves del servicio sanitario de los países beligerantes que transporten enfermos o heridos, por lo que no deben encontrarse a bordo personas ni material ajenos al servicio sanitario.

Artículo IV: Las aeronaves que se encuentran sobre un navío de guerra beligerante son consideradas como formando parte del navío. Está prohibido a estas aeronaves dejar el navío, incluso aunque este navío se encuentre desde hace mucho tiempo en las aguas territoriales griegas. A quienes no se sometan a esta prohibición le serán aplicadas las disposiciones del artículo II.

Artículo V: Los militares de un Estado beligerante que hayan sido salvados en el mar, fuera de las aguas territoriales helénicas, por un navío de guerra o por una aeronave militar helénica, serán internados hasta el fin de la guerra.

La presente Ley entrará en vigor a partir de su publicación en el Diario Oficial. Atenas, 24 de julio de 1940^a

¹³ Anexo al Despacho de 31 de mayo de 1940. Nota dirigida por el ministro de Negocios Extranjeros griego a la Legación de España en Grecia, Atenas, 28 de mayo de 1940.

Anexo al Despacho de 25 de julio de 1940. Nota dirigida por el ministro de Negocios Extranjeros griego a la Legación de España en Grecia, Atenas, 25 de julio de 1940.

Inmediatamente, el diplomático español en Atenas hacía saber a Madrid¹⁵ las disposiciones que habían sido tomadas en lo que concernía al sobrevuelo del territorio helénico por los aviones extranjeros. Hasta la notificación de un plan detallado determinando la circulación de los aviones por encima del territorio griego, se autorizaba únicamente el vuelo sobre los recorridos siguientes, comprendiendo unos pasillos de una anchura de 20 kilómetros:

- a) Del lado Oeste: ciudad de Léucade, ciudad de Agrinio, ciudad de Lepanto, pueblo de Alepochori, por los pasillos autorizados de la región prohibida del golfo Sarónico.
- b) Del lado Sur: ciudad de Candia, isla de Falconera, por los pasillos autorizados de la región prohibida del golfo Sarónico.
- c) Del Sureste: ciudad de Amorgos, ciudad de Paros, islote San Jorge, por los pasillos autorizados de la región prohibida del golfo Sarónico.
- d) Del Norte: por los pasillos autorizados de Ghevgheli, Petritchi de la zona prohibida de Salónica, hacia Serres, por los pasillos autorizados hacia la punta de Casandra, ciudad de Escópelos, ciudad de Cime, Maratón, por los pasillos autorizados del golfo Sarónico y del Ática.

Los aviones extranjeros que tuvieran autorización no podrían sobrevolar el territorio griego más que siguiendo única y exclusivamente estos pasillos, ateniéndose a las disposiciones vigentes. Cualquier avión extranjero que volase fuera de dichos pasillos se expondría a ser abatido sin ninguna advertencia previa. Estas medidas entrarían en vigor a partir del 26 de agosto (1940) a las 12 horas¹⁶.

Muy diferente sería la actitud de Grecia tras la ocupación, cuando el encargado de negocios de Grecia en España, Sr. Hadjivassiliou, comunicaba al ministro de Asuntos Exteriores español, Sr. Serrano Súñer, la angustiosa situación del Gobierno griego, que se había visto en la necesidad de refugiarse en el extranjero para desde allí poder continuar la lucha por la independencia de Grecia, poniéndole en conocimiento que existía un estado de guerra entre Grecia y Bulgaria desde el momento en que esta última había ocupado territorios helénicos y cometido atrocidades contra la pobla-

A.M.A.E., Fondo Renovado, leg. 1191, expp. n.ºs 20-22: despacho dirigido por el ministro de España en Grecia al ministro de Asuntos Exteriores, Atenas, 26 de agosto de 1940.
 A.M.A.E., Fondo Renovado, leg. 1191, expp n.ºs 20-22: nota dirigida por el ministro

de España en Grecia al ministro de Asuntos Exteriores, Atenas, 24 de agosto de 1940.

ción de estos territorios¹⁷. Como se sabe, en 1941 toda Grecia estaba sometida a la ocupación tripartita de Alemania, Italia y Bulgaria¹⁸.

Matilde Morcillo Rosillo

E. U. de Magisterio Universidad de Castilla-La Mancha Pza. de la Universidad 3 02071 ALBACETE morcillo@mag-ab.uclm.es

¹⁷ A.M.A.E., Fondo Renovado, leg. 1191, expp. n.ºs 20-22: despacho dirigido por el encargado de negocios de Grecia en España al ministro de Asuntos Exteriores español, Madrid, 30 de junio de 1941.

¹⁸ R. Clogg, *Historia de Grecia...*, p. 121. A. E. Vacalópoulos, *Historia de Grecia Moderna (1204-1985)*, trad. esp., Santiago de Chile, Univ. de Chile, Centro de Estudios Bizantinos y Neohelénicos "Fotios Malleros".

Η ΕΛΛΑΔΑ ΜΠΡΟΣΤΑ ΣΤΙΣ ΝΕΕΣ ΑΛΛΑΓΕΣ ΣΤΗ ΧΕΡΣΟΝΗΣΟ ΤΟΥ ΑΙΜΟΥ. Η ΠΕΡΙΠΤΩΣΗ ΤΟΥ ΚΟΣΣΥΦΟΠΕΛΙΟΥ

ΠΕΡΙΛΗΨΗ: Το κείμενο αναλύει το ζήτημα του Κοσσυφοπεδίου και του φόλου της Ελλάδας έναντι μίας κρίσης, η οποία ήλθε στο προσκήνιο μετά την στρατιωτική επέμβαση το 1999. Το κείμενο αναλύει την ιστορική πορεία του Κοσσυφοπεδίου, τις σερβικές και τις αλβανικές απόψεις, καταγράφει την κατάσταση στην περίοδο του Ψυχρού Πολέμου και επικεντρώνει την ανάλυσή του μετά τη διάλυση της Γιουγκοσλαβίας. Καταγράφει το νέο καθεστώς μετά την επέμβαση του ΝΑΤΟ το 1999 (στρατιωτικό, πολιτικό) και αναδεικνύει την ελληνική πολιτική για τη μελλοντική κατάσταση στο Κοσσυφοπέδιο, έχοντας ως κεντρική ιδέα την ιδιαίτερη θέση που πρέπει να έχει η Ελλάδα στα Βαλκάνια και στο ζήτημα που προέκυψε στο Κοσσυφοπέδιο, της αντιπαράθεσης δηλαδή μεταξύ Σέρβων και Αλβανών, για την οποία πρέπει να επιδειχθεί ιδιαίτερη προσοχή απ' όλους προκειμένου η περιοχή να οδηγηθεί στην πρόοδο και τη συνεργασία και όχι στη βία και στον πόλεμο.

ΛΕΞΕΙΣ-ΚΛΕΙΔΙΑ: Βαλκάνια, Κοσσυφοπέδιο, πολεμική σύγκοουση, μελλοντικό καθεστώς, ελληνική πολιτική.

RESUMEN: El artículo analiza el problema del Kosovo y del papel que juega Grecia frente a una crisis que saltó a primera plana tras la intervención militar de 1999. El artículo analiza el devenir histórico del Kosovo, los puntos de vista servio y albanés, describe la situación en el periodo de Guerra Fría y centra su análisis en la situación posterior a la desintegración de Yugoslavia. Describe la nueva situación (militar, política) creada tras la intervención de la OTAN en 1999 y da a conocer la política griega sobre el futuro *status* del Kosovo, cuya idea central es el papel especial que debe cumplir Grecia en los Balcanes y en el conflicto del Kosovo, a saber, en la confrontación servio-albanesa, a la que todos deben prestar especial atención para que la región se encamine por la vía del progreso y la colaboración, no de la violencia y la guerra.

PALABRAS CLAVE: Balcanes, Kosovo, enfrentamiento bélico, status futuro, política griega.

1. Εισαγωγή

Μετά το 1991, στην πρώην Γιουγκοσλαβία και ιδιαίτερα στην περίπτωση του Κοσσυφοπεδίου εμφανίστηκαν μία σειρά από ζητήματα, όπως αλυτρωτικά αισθήματα, εθνοτικές διαφορές, οικονομική υπανάπτυξη, ραγδαίες δημογραφικές μεταβολές, πληθυσμιακές μετακινήσεις, βία και αβεβαιότητα για το μέλλον. Για τους Σέρβους, το Κοσσυφοπέδιο (Κόσοβο-Μετόχια) είναι ιδιαίτερης σημασίας καθώς θεωρείται το λίκνο του πολιτισμού τους, το κέντρο του μεσαιωνικού τους βασιλείου και η τοποθεσία του Ορθόδοξου Πατριαρχείου (Πετς). Το 1389 οι Σέρβοι γνώρισαν την ήττα από τους Οθωμανούς Τούρκους στη μάχη του Κόσοβο-Πόλιε, που σηματοδότησε το τέλος του σερβικού βασιλείου¹. Οι Σέρβοι ήταν μειονότητα στο Κοσσυφοπέδιο από τον 17ο αιώνα και η περιοχή αυτή ακόμη φέρει το συναισθηματικό βάρος του να θεωρείται το λίκνο του σερβικού έθνους, το οποίο το κάνει να εμφανίζεται ως απαραίτητο και αναπόσπαστο κομμάτι του σερβικού κράτους².

Από την άλλη πλευρά, οι Αλβανοί δεν δέχονται την ιστορική σπουδαιότητα που έχει το Κοσσυφοπέδιο για τους Σέρβους, αφού η περιοχή ταυτίζεται με τον τόπο γέννησης της αλβανικής φυλής και διεκδικούν προγονικά δικαιώματα βασιζόμενοι στο γεγονός ότι στην περιοχή κατοικούσαν οι Ιλλυριοί. Περαιτέρω, ενώ οι Σέρβοι έχουν για ορόσημο το 1389, οι Αλβανοί έχουν το 1878, όταν δημιουργήθηκε ο Αλβανικός Σύνδεσμος του Πρίζρεν, σύμβολο της αλβανικής εθνικής αναγέννησης. Στο Συνέδριο του Βερολίνου (Ιούλιος 1878), που επακολούθησε, παρουσιάσθηκαν για πρώτη φορά οι αντιπρόσωποι του Συνδέσμου ως παρατηρητές. Μέσα στα πλαίσια της παραπάνω πολιτικής, ο Σύνδεσμος του Πρίζρεν ζήτησε από το οθωμανικό κράτος την ένωση όλων των «αλβανικών εδαφών» που μέχρι τότε ήταν διηρημένα στα Βιλαέτια (νομούς) Σκόδρας, Κοσσυφοπεδίου, Μοναστηρίου και Ιωαννίνων σ' ένα «αυτόνομο» Βιλαέτι υπό την επικυριαρχία της Υψηλής Πύλης.

Κατ' αυτό τον τρόπο, «αν οι Σέρβοι βλέπουν τη δική τους Ιερουσαλήμ στο Κοsονο, οι Αλβανοί θα μπορούσαν να διεκδικήσουν την Κοsονα τους ως το δικό τους Πεδεμόντιο, το εφαλτήριο και τον πυρήνα του κινήματός τους για εθνική ενοποίηση»³. Η ιστορική συνέχεια της διαμάχης ακολουθεί έναν κύκλο καθώς η εξουσία στο Κοσσυφοπέδιο περνάει από τα χέρια των Σέρβων στους Αλβανούς και πάλι στους Σέρβους, διαιωνίζοντας μ' αυτό τον τρόπο τη βία.

N. Malkom, *Kosovo*, a Short History, London, MacMillan Press, 1998.

² C. Bennet, Yugoslavia's Bloody Collapse. Causes, Course and Consequences, London, Hurst Company, 1995, p. 518.

 $^{^{\}widehat{3}}$ Ε. Κωφος, Το Κοσσυφοπέδιο και η Αλβανική Ολοκλήρωση, Αθήνα, Παπαζήση, 1998, σ. 27.

Κατά την περίοδο της Οθωμανικής κατοχής οι περισσότεροι εκ των Αλβανών ασπάστηκαν το Ισλάμ και μ' αυτό τον τρόπο κατάφεραν να αποκτήσουν διοικητική εξουσία. Αυτό σήμαινε την καταπίεση του σεοβικού στοιχείου το οποίο ήταν Ορθόδοξο και την περιθωριοποίησή του από τα κέντρα της εξουσίας. Στα χρόνια των Βαλκανικών Πολέμων και στον Πρώτο Παγκόσμιο Πόλεμο, οι Αλβανοί και ένιωσαν αυτοί με τη σειρά τους στο περιθώριο καθώς οι βλέψεις τους δεν ικανοποιήθηκαν πλήρως μετά την κατάρρευση της Αυστροουγγρικής, Ρωσικής και Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, ενώ οι αξιώσεις άλλων μειονοτήτων και πληθυσμών ικανοποιήθηκαν. Η περιοχή του Κοσσυφοπεδίου πέρασε στα χέρια των Σέρβων, οι οποίοι προσπάθησαν να αλλάξουν την εθνική σύνθεση της περιοχής και να εφαρμόσουν πολιτική οικονομικού αποκλεισμού προς την Αλβανική πλευρά. Κατά τη διάρκεια του Δευτέρου Παγκοσμίου Πολέμου το Κοσσυφοπέδιο ενσωματώθηκε στο αλβανικό κράτος -έγινε προτεκτοράτο της Ιταλίας- αμέσως μετά την Γεομανική εισβολή το 1941 και η αλβανική ενοποίηση ως ο απώτερος στόχος των Αλβανών του Κοσσυφοπεδίου πραγματοποιήθηκε αλλά μόνο για μικρό χρονικό διάστημα, μέχρι το 19444.

2. ΤΟ ΖΗΤΗΜΑ ΤΟΥ ΚΟΣΣΥΦΟΠΕΔΙΟΥ ΜΕΤΑ ΤΟ ΔΕΥΤΕΡΟ ΠΑΓΚΟΣΜΙΟ ΠΟΛΕΜΟ

Η κατάσταση στο Κοσσυφοπέδιο αλλάζει μετά τα δεδομένα που δημιούργησε το αντιστασιακό κίνημα στη Γιουγκοσλαβία και η νέα πολιτική και διοικητική διάρθρωση της χώρας, όπου καθοριστικό ρόλο είχε ο Τίτο. Η άνοδος του Τίτο στην γιουγκοσλαβική εξουσία άλλαξε την κατάσταση, δίνοντας βαρύτητα στο σερβικό παράγοντα και στην ανάπτυξη άλλων περιοχών της χώρας. Ο Τίτο δεν παραχώρησε καθεστώς ομόσπονδης δημοκρατίας στο Κοσσυφοπέδιο, προτιμώντας να της δώσει περιορισμένη αυτονομία υπό τον άμεσο διοικητικό έλεγχο της ομόσπονδης δημοκρατίας της Σερβίας. Καθεστώς δημοκρατίας δόθηκε στα έθνη ("nations") αλλά όχι στις εθνότητες ("nationalities"). Ως έθνη από τη γιουγκοσλαβική ηγεσία ορίστηκαν οι λαοί που είχαν την κυρίως πατρίδα τους μέσα στα γιουγκοσλαβικά εδάφη, ενώ ως εθνότητες ορίστηκαν αυτές που «μητέρα-πατρίδα» είχαν εκτός των εδαφών αυτών. Οι Αλβανοί του Κοσσυφοπεδίου (και της πΓΔΜ)

⁴ Θ. ΜΑΛΚΙΔΗΣ, *Όψεις του αλβανιχού εθνιχού ζητήματος*, Ιωάννινα, Ίδουμα Βορειοηπειοωτιχών Ερευνών, 2006, σ. 23.

⁵ Σχετικά με την κρίσιμη αυτή περίοδο βλ. αναλυτικά τη μελέτη του V. Dedijer, Yugoslav-Albanian relations, 1939-1948, Belgrade 1984. Τα περί αυτονομίας βλ. στο Ε. ΒΙΒΕΡΑΙ, «Albanian-Yugoslav Relations and the Question of Kosovo», East European Quarterly 1983, pp. 485-507.

θεωρήθηκαν εθνότητα (ή εθνική μειονότητα) και όχι μόνο δεν κέρδισαν το καθεστώς της ομόσπονδης δημοκρατίας, αλλά και το γεγονός ότι η αυτόνομη επαρχία τους είχε υποδεέστερο status σε σύγκριση με τη Βοϊβοντίνα. Στην πραγματικότητα ο αλβανικός πληθυσμός μοιράστηκε από τον Τίτο σε 3 δημοκρατίες (πΓΔΜ, Μαυροβούνιο, Κοσσυφοπέδιο) για να αποδυναμωθεί ακόμα περισσότερο.

Το Κοσσυφοπέδιο παρέμεινε μία από τις πιο, ίσως η πιο υπανάπτυκτη επαρχία της Γιουγκοσλαβίας. Το 1952, το κατά κεφαλήν ακαθάριστο εθνικό προϊόν του Κοσσυφοπεδίου αντιστοιχούσε στο ¼ του ακαθάριστου προϊόντος της Σλοβενίας?. Ως αποτέλεσμα της υπανάπτυξης του Κοσσυφοπεδίου, πολλοί Αλβανοί οδηγήθηκαν σε μετανάστευση στο εξωτερικό, ενώ ταυτόχρονα πολλοί Σέρβοι συνήθως οι πιο μορφωμένοι— επέλεξαν τη μετανάστευση σε περιοχές όπου η κατάσταση είναι καλύτερη γι' αυτούς από οικονομικής, κοινωνικής και ψυχολογικής άποψης. Οι λιγότερο μορφωμένοι Σέρβοι έχουν φυσικά μείνει πίσω.

Σε πολιτικό επίπεδο, το Τιτοϊκό καθεστώς ήταν ανοιχτό στο να συζητήσει αιτήματα αυτονομίας του Κοσσυφοπεδίου, δείχνοντας ένα καλό πρόσωπο προς τους Αλβανούς, τουλάχιστον μέχρι το 1948, απ' την άλλη η παραχώρηση της αυτονομίας δινόταν ως χίνητρο για την αφομοίωση του αλβανιχού στοιχείου χωρίς να δίνονται σαφείς εγγυήσεις για το καθεστώς της περιοχής. Για λίγο χρονικό διάστημα η κατάσταση ήταν ασαφής. Το σερβικό αίσθημα είχε καταπιεσθεί εξαιτίας της δημιουργίας της Γιουγκοσλαβίας, ενώ παράλληλα οι σερβικοί φόβοι ότι το Κοσσυφοπέδιο θα καταλήξει να είναι μια αμιγώς αλβανική περιοχή δεν είχαν κατευνασθεί. Οι Αλβανοί του Κοσσυφοπεδίου απ' την πλευρά τους δεν ήταν ούτε και αυτοί ευχαριστημένοι, καθώς έβλεπαν το όνειρό τους για ένωση με την Αλβανία να διαλύεται. Η κατάσταση χειροτέρεψε μετά το 1948, αφού, δεδομένης της έντασης μεταξύ Αλβανίας και Γιουγκοσλαβίας μετά την αποπομπή του Τίτο από την Κομινφόρμ, η υπηρεσία εσωτερικής ασφάλειας υπό τον Αλεξάντες Ράνκοβιτς δημιούργησε ένα ασφυκτικό κλοιό γύρω από την περιοχή. Έτσι, ενώ θα ήταν αναμενόμενο τα εθνικά πάθη να έχουν καταπέσει εξαιτίας του γεγονότος ότι η κυρίαρχη ιδεολογία ήταν η σοσιαλιστική-γιουγκοσλαβική, παρ' όλα αυτά το καθεστώς του Σερβικής καταγωγής Ράνκοβιτς, δεν οδήγησε τα πράγματα προς αυτή την κατεύθυνση. Αντιθέτως, τα μίση επιδεινώθηκαν εξαιτίας της επιβολής του αστυνομοχρατούμενου καθεστώτος και των τακτικών του

⁶ F.W. HONDIUS, *The Yugoslav Community of Nations*, The Hague, Mouton, 1968. A. DJILAS, *The Contested Country: Yugoslav Unity and Communist Revolution 1919-1953*, Harvard, Harvard University Press, 1991.

 $^{^{7}}$ $\,$ P. Askhavan, Yugoslavia the Former and the Future, Washington, The Brookings Institute, 1995, p. 77.

Ράνκοβιτς, ο οποίος αποκαθηλώθηκε το 1966. Η χαλάφωση του καθεστώτος έναντι των Αλβανών και οι αλλαγές οδήγησαν στη δημιουργία του Συντάγματος του 1974, το οποίο ήταν σαφώς υπές της αλβανικής πλευςάς, καθώς προέβλεπε την αυτονομία του Κοσσυφοπεδίου. Σύμφωνα με το Σύνταγμα, οι Αλβανοί είχαν δικαίωμα αντιπροσώπευσης ανάλογο των άλλων ιδουτικών μελών της Γιουγκοσλαβικής Ομοσπονδίας. Καταργήθηκε ο σερβικός όρος "Μετόχια" και επιτράπηκε στους Αλβανούς να υψώσουν την αλβανική σημαία. Κάτω απ' αυτές τις συνθήκες και βλέποντας ότι η κατάσταση δεν είναι με το μέρος τους, οι Σέρβοι του Κοσσυφοπεδίου αναγκάστηκαν να εγκαταλείψουν την περιοχή, την ίδια στιγμή που το καθεστώς της αυτονομίας δεν ήταν αρκετό για τους Αλβανούς⁸.

Μετά το θάνατο του Τίτο, το 1980, οι αλβανικές απαιτήσεις εμφαάστηκαν έντονα με την αξίωση του καθεστώτος της Ομόσπονδης Δημοκρατίας, την ίδια περίοδο που η οικονομική δυσπραγία εκτίναξε τον δείκτη ανεργίας πάνω από 50%, ενώ οι διενέξεις μεταξύ Αλβανών και Σέρβων για απασχόληση οξύνθηκαν. Η όλη κατάσταση είχε ως αποτέλεσμα το Κοσσυφοπέδιο να γίνεται όλο και περισσότερο αμιγώς αλβανικό, εξαιτίας και της μετανάστευσης και της δημογραφίας. Το Κοσσυφοπέδιο αύξησε το μερίδιο από το 3,5% το 1921 στο 7,1% το 1981 σε όλη τη Γιουγκοσλαβία. Αναλόγως, ο αριθμός των κατοίκων ανά τετραγωνικό χιλιόμετρο αυξήθηκε κατά την ίδια περίοδο στο Κοσσυφοπέδιο από 40,3 σε 145,5, και αυτή αποτέλεσε την μεγαλύτερη αύξηση μέσα στην Γιουγκοσλαβία. Αυτές οι αυξήσεις οφείλονται στο υψηλό ποσοστό γεννητικότητας –23,1 γεννήσεις ανά 1.000 άτοματου αλβανικού πληθυσμού.

Όταν τα αλβανικά αιτήματα μοφφοποιήθηκαν, αυτά εκφράσθηκαν με μαζικές διαμαρτυρίες οι οποίες οδήγησαν στην επέμβαση του Γιουγκοσλαβικού Στρατού. Λίγα χρόνια αργότερα, το 1989, ο πρόεδρος της Ομοσπονδιακής Δημοκρατίας της Σερβίας Σλόμπονταν Μιλόσεβιτς κάτω από την επίφαση της πολιτιστικής εκστρατείας «εμφανίστηκε στον εορτασμό της 600ής επετείου της μάχης του Κοσσυφοπεδίου για να διακηρύξει ότι οι Σέρβοι ουδέποτε θα εγκαταλείψουν το δικό τους Κόσοβο-Μετόχια». Οι προθέσεις του Μιλόσεβιτς υλοποιήθηκαν με την αλλαγή του statu quo που είχε δημιουργηθεί το 1974 καταργώντας το καθεστώς αυτονομίας με το Σύνταγμα του 1990, εξελίξεις που οριοθετούν, μαζί με άλλες στην υπόλοιπή χώρα, την αρχή των διαδικασιών της αποσύνθεσης της Γιουγκοσλαβίας.

⁸ J. Marko, «Die rechtliche Stellung der Minderheiten in Serbien», in: J. Frowein-R. Hofmann-S. Oeter, *Das Minderheitenrecht europäischer Staaten*, Teil 2, Heidelberg u.a., Springer Verlag, 1994, pp. 307-317.

⁹ J. LAMPE, Yugoslavia as History. Twice There Was a Country, London, CUP, 1996, p. 333.

B. DENITCH, The Tragic Death of Yugoslavia, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996, p. 118.

¹¹ Θ. ΜΑΛΚΙΔΗΣ, ο. π , σ. 45.

3. ΜΕΤΑ ΤΗ ΔΙΑΛΎΣΗ ΤΗΣ ΓΙΟΥΓΚΟΣΛΑΒΙΑΣ. Η ΣΤΡΑΤΙΩΤΙΚΉ ΕΠΙΧΕΙΡΗΣΉ ΤΟΥ 1999

Τα νέα δεδομένα που προέχυψαν μετά τη διάλυση της Γιουγκοσλαβίας και ιδιαίτερα οι βίαιες συγκρούσεις περιθωριοποίησαν το ζήτημα του Κοσσυφοπεδίου, ωστόσο δεν το έκλεισαν. Το καθεστώς Μιλόσεβιτς προώθησε την κατάργηση του Συντάγματος του 1974, χίνηση η οποία ουσιαστικά ήταν η αρχή της κρίσης, καθώς η διαδικασία απόκτησης του ελέγχου από τους Σέρβους του Κοσσυφοπεδίου σήμαινε για τους Αλβανούς 12 απώλεια των θέσεων εργασίας τους και παραγκωνισμό τους από την διοίκηση, τα σχολεία, το πανεπιστήμιο και τη βιομηχανία, και τη χειροτέρευση της οικονομικής τους θέσης¹³. Η κατάσταση έγινε αχόμη πιο πιεστιχή για τους Αλβανούς μετά χαι τις οιχονομιχές και πολιτιχές εξελίξεις στο ομοσπονδιακό κράτος, αφού μετά το 1991 η Ομοσπονδιακή Δημοκρατία της Γιουγκοσλαβίας (ΟΔΓ) υπέστη μεγάλη πτώση του ΑΕΠ λόγω των πολεμικών επιχειρήσεων και των προσφυγικών κυμάτων, της ρήξης της αλληλεξάρτησης των γιουγκοσλαβικών δημοκρατιών και της διακοπής των οικονομικών τους σχέσεων, και των συνεπειών του εμπάργκο των Ηνωμένων Εθνών. Έτσι η παραγωγή της ΟΔΓ κατάρρευσε και, ενώ το 1992 η βιομηχανική της παραγωγή ήταν στα 88,6 % του επιπέδου του 1990, το 1994 είχε πέσει στα 35,9%, ενώ η ανεργία το 1995 ανήλθε στα 25%. Ταυτόχρονα ο πληθωρισμός βοισκόταν σε υψηλά επίπεδα (50%).

Οι Αλβανοί ανακήρυξαν την ανεξαρτησία τους από την Σερβία μετά από το δημοψήφισμα του 1991 και διενέργησαν εκλογές το 1992 στις οποίες ο Ιμπραήμ Ρουγκόβα εξελέγη πρόεδρος¹⁴. Ο Ρουγκόβα ξεκίνησε την πολιτική της παθητικής

 $^{^{12}}$ Από τα περίπου δύο εκατομμύρια κατοίκων, οι Αλβανοί αποτελούν το 90%, ενώ το 1948 το ποσοστό τους ήταν 68.5% και το 1981 ήταν 77.4%.

 $^{^{13}}$ Σύμφωνα με στοιχεία της Παγκόσμιας Τράπεζας, το 1993 το κατά κεφαλήν εισόδημα στην κυρίως Σερβία ήταν \$2.238 ενώ αυτό του Κοσσυφοπεδίου ήταν \$662. Τ. Veremis «Kosovo: the Power Keg on Hold», $Balkan\ Forum\ 4,\ 2\ (15)$, Iouv. 1996, 27-44.

¹⁴ Ο Ρουγκόβα αποφοίτησε από τη Φιλολογική Σχολή του Πανεπιστημίου της Πρίστινα το 1971, ένα από τα μεγαλύτερα στην πρώην Γιουγκοσλαβία μαζί μ' αυτό του Βελιγραδίου και του Ζάγκρεμπ, και μετέβη στη Σορβόννη στο Παρίσι το 1976 για να σπουδάσει γλωσσολογία. Με την επιστροφή του στο Κοσσυφοπέδιο εργάστηκε ως καθηγητής Αλβανικής φιλολογίας και το 1989 ηγήθηκε της ένωσης συγγραφέων του Κοσσυφοπεδίου και, όταν ο Μιλόσεβιτς ανακάλεσε την αυτονομία της περιοχής, ο Ρουγκόβα αποτέλεσε έναν από τους ιδρυτές της Δημοκρατικής Ένωσης του Κοσσυφοπεδίου (LDK), υποστηρίζοντας μια πολιτική μη βίαιης αντίστασης στο καθεστώς για την οποία επονομάστηκε «Γκάντι των Βαλκανίων». Ο Ρουγκόβα μαζί με τον Α. Ντεμάσι, τον «Μαντέλα των Βαλκανίων», το φυλακισμένο για 28 χρόνια, συγκρότησε ένα μετριοπαθές δίδυμο στο Κοσσυφοπέδιο σε αντίθεση με τους πιο σκληροπυρηνικούς. Το 1992 και το 1998 ο Ρουγκόβα εκλέχθηκε πρόεδρος της αυτοαποκαλούμενης «Δημοκρατίας του Κοσσυφοπεδίου», το 1998 του απονεμήθηκε το Βραβείο Ζαχάρωφ για την Ελευθερία της Σκέψης

αντίστασης και οργάνωσε στο Κοσσυφοπέδιο ένα σύστημα παράλληλων θεσμών με πρόεδρο, πρωθυπουργό, κοινοβούλιο και κυβέρνηση της «Δημοκρατίας του Κοσσυφοπεδίου». Οι πόλεμοι που ακολούθησαν την αποσύνθεση της Γιουγκοσλαβίας έστρεψαν την προσοχή μακριά από το Κοσσυφοπέδιο, αλλά ενώ οι υπόλοιπες εθνικές διεκδικήσεις διευθετήθηκαν με τη Συμφωνία του Ντέϊτον για τη Βοσνία-Ερζεγοβίνη, ήταν αναπόφευκτο για το Κοσσυφοπέδιο να μην ξανακερδίσει την προσοχή καθώς δεν αναφέρθηκε καθόλου στη συμφωνία, και οι Αλβανοί θεωρούσαν ότι δεν επιλύθηκε το δικό τους ζήτημα. Η εμφάνιση, το 1996, του Απελευθερωτικού Στρατού του Κοσσυφοπεδίου (UCK) έφερε τις σερβικές δυνάμεις (40.000 τακτικού στρατού και 30.000 δυνάμεις ασφαλείας) στο Κοσσυφοπέδιο με αποτέλεσμα να ξεσπάσει η ένοπλη αντιπαράθεση¹⁵.

Ταυτόχουνα προέκυψε σε διεθνές επίπεδο η πολιτική φιλολογία περί παραβίασης των ανθρωπίνων δικαιωμάτων με την κατάργηση του καθεστώτος αυτονομίας της περιοχής του 1989. Ο Ειδικός Εισηγητής της Επιτροπής των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου Τ. Μαzοwiecki είχε καταγγείλει στις εκθέσεις του για την κατάσταση των δικαιωμάτων του ανθρώπου στην πρώην Γιουγκοσλαβία την παραβίαση των δικαιωμάτων των Αλβανών, ήδη κατά την διάρκεια της ένοπλης σύρραξης στην Βοσνία-Ερζεγοβίνη. Η παραβίαση των δικαιωμάτων της αλβανικής κοινότητας έλαβε μείζονες διαστάσεις μετά την έναρξη των επιθέσεων του γιουγκοσλαβικού στρατού κατά των Αλβανών ανταρτών την 28.02.1998, ως συνέπεια ορισμένων ευνοϊκών για το Βελιγράδι τοποθετήσεων των Ηνωμένων Πολιτειών, που παρερμηνεύθηκαν από το καθεστώς ως ανοχή στην χρήση βίας.

Η χει
ροτέρευση της κατάστασης επιβεβαιώνεται από την ενεργοποίηση των αρμοδιοτήτων του
 Συμβουλίου Ασφαλείας του ΟΗΕ. Το Συμβούλιο Ασφαλείας

291

και, όταν την ίδια χρονιά ξέσπασε η ένοπλη σύγκρουση με τη Σερβία, ο Ρουγκόβα εκτοπίστηκε από τον Απελευθερωτικό Στρατό του Κοσσυφοπεδίου, καθώς αρκετοί Αλβανοί τον θεώρησαν παθητικό και μετοιοπαθή. Ωστόσο, με τη μετοιοπάθεια και την ειοηνική φύση της αντιπολίτευσής του κέρδισε διεθνή σεβασμό και το Φεβρουάριο του 1999 συμμετείχε στις συνομιλίες στο Rambouillet ως μέλος της Αλβανικής αντιπροσωπείας του Κοσσυφοπεδίου, συνομιλίες οι οποίες απέτυγαν λόγω των αποιλιοποατικών όρων που τέθηκαν στη Σερβία. Με την έναρξη της νατοϊκής επιδρομής τέθηκε σε κατ' οίκον περιορισμό και με την έλευση της διεθνούς κατοχικής δύναμης το κόμμα του επέστρεψε δυναμικά, κερδίζοντας τον Οκτώβρη του 2000 στις δημοτικές εκλογές του με 58% των ψήφων. Ο Ρουγκόβα χρίστηκε από τις κατοχικές δυνάμεις πρόεδρος του Κοσσυφοπεδίου το Μάρτη του 2002, είχαν προηγηθεί οι γενικές εκλογές το Νοέμβριο του 2001, στις οποίες το LDK έλαβε το 46 τοις εκατό των ψήφων. Μετά την δεύτερη νίκη του κόμματός του στις εκλογές που διεξήγθησαν τον Οκτώβριο του 2003, το Δεκέμβρη του ιδίου έτους τοποθετήθηκε ξανά για δεύτερη θητεία στο αξίωμα του προέδρου και κατέστησε εντονότερο το αίτημά του για ανεξαρτησία του Κοσσυφοπεδίου. Ο Ρουγκόβα πέθανε τον Ιανουάριο του 2006 λίγες ημέρες ποιν την έναρξη των συνομιλιών για το μελλοντικό καθεστώς της περιοχής. N. Behar, "Regional Security: Case Study", Peace and the Sciences, vol. XXVII (1996) 7-14.

επέβαλε εμπάργκο όπλων κατά της Γιουγκοσλαβίας¹⁶ με σκοπό τον έλεγχο της κρίσης, που οφειλόταν στην χρήση βίας από τις σερβικές δυνάμεις ασφαλείας και στις πράξεις του Απελευθερωτικού Στρατού του Κοσσυφοπεδίου. Στην απόφαση 1199/23.09.1998, το Συμβούλιο Ασφαλείας επέρριψε την κύρια ευθύνη για την κρίση στην Γιουγκοσλαβία, θεωρώντας ότι η υπερβολική και χωρίς διάκριση χρήση βίας εκ μέρους των σερβικών δυνάμεων κατά του αμάχου πληθυσμού είχε ήδη οδηγήσει στην φυγή διακοσίων τριάντα χιλιάδων (230.000) ατόμων από τις εστίες τους, εκ των οποίων πενήντα χιλιάδες (50.000) στερούνταν στέγης και μέσων ικανοποίησης των βασικών αναγκών. Το Συμβούλιο εξέφρασε ιδιαίτερα την ανησυχία του από τις προσφυγικές ροές όχι μόνον προς τις γειτονικές χώρες Αλβανία και Βοσνία και Ερζεγοβίνη, αλλά και προς άλλες ευρωπαϊκές χώρες.

Στις 9.10.1998 το ΝΑΤΟ απείλησε την χρήση βίας για τον τερματισμό των ανωτέρω πράξεων, με επιστολή που απέστειλε ο Γενικός Γραμματέας της Συμμαχίας προς τους μονίμους αντιπροσώπους των κρατών-μελών. Η απειλή υπήρξε αποτελεσματική, αφού μία εβδομάδα αργότερα, την 15/16.10.1998, υπογράφηκαν οι συμφωνίες επαλήθευσης μεταξύ Γιουγκοσλαβίας-ΟΑΣΕ και Γιουγχοσλαβίας-ΝΑΤΟ. Έτσι το ΝΑΤΟ και ο ΟΑΣΕ θα επέβλεπαν την εφαρμογή της απόφασης 1199/1998, την τήρηση αναχωχής μεταξύ των μερών και την συμμόρφωση της Γιουγκοσλαβίας με την επιταγή του Συμβουλίου Ασφαλείας, να παύσει την χρήση βίας κατά του αμάχου πληθυσμού. Παρ' όλα ταύτα, η κρίση συνεχίσθηκε, όπως και η ροή προσφύγων, χωρίς να εμφανίζονται σημεία εκτόνωσης, και στις αργές Νοεμβρίου του 1998 ο αριθμός των προσφύγων και εκτοπισμένων είχε ανέλθει περίπου σε τριακόσιες χιλιάδες (300.000) άτομα, ενώ αυξανόταν ο αριθμός των Αλβανών που ζητούσαν άσυλο σε ευρωπαϊκές χώρες 17. Εξ άλλου, η Επιτροπή των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου αποδοκίμασε στην απόφασή της για την κατάσταση των δικαιωμάτων του ανθρώπου στην Βοσνία και Ερζεγοβίνη, Κροατία και Γιουγκοσλαβία, την συμπεριφορά των γιουγκοσλαβικών αρχών στο Κοσσυφοπέδιο κατά το έτος 1998 με πολύ εντονότερο τρόπο από ό,τι η αντίστοιχη απόφαση του προηγούμενου έτους 1997.

Η «Ομάδα Επαφής» (ΗΠΑ, Μ. Βρετανία, Γαλλία, Ρωσία, Γερμανία και Ιταλία) συνέχισε τις προσπάθειες για ειρηνική επίλυση της κρίσης και συγκάλεσε τις δύο διασκέψεις του Rambouillet στη Γαλλία (Φεβρουάριος και Μάρτιος του 1999), όπου οι προτάσεις που υποβλήθηκαν δεν είχαν την υποστήριξη της Ρωσίας ως προς το σκέλος της παρουσίας στρατιωτικής δύναμης του ΝΑΤΟ. Ευθεία

¹⁶ Απόφαση 1160/31.03.1998.

 $^{^{17}}$ Έμθεση του ΓΓ του ΟΗΕ προς το Συμβούλιο Ασφαλείας S/1998/1068, παρ. 20. Commission on Human Rights, Situation of Human Rights in Bosnia and Herzegovina, the Republic of Croatia and the Federal Republic of Yugoslavia, Res. 1998/79, παρ. 16-29, Res. 1997/57, παρ. 29-31.

υποστήριξη προς το σχέδιο του Rambouillet εξέφρασε όμως η Επιτροπή των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου του ΟΗΕ, η οποία ζήτησε από την Γιουγκοσλαβία με την απόφ. 1999/2, να υπογράψει και να εφαρμόσει αμέσως όλες τις πλευρές της «συμφωνίας», όπως την χαρακτήρισε, άρα και το στρατιωτικό σκέλος 18. Την απόφαση αυτή υπερψήφισαν σαράντα τέσσερις χώρες και την καταψήφισε μόνον η Ρωσία, ενώ η Κίνα, η Ινδία και η Κούβα, το Κογκό, το Νεπάλ και η Νότια Αφρική απείχαν 19.

Μετά την αποτυχία των διαπραγματεύσεων του Rambouillet ο ΟΗΕ ανακοίνωσε την 22.03.1999 ότι διακόσιες εξήντα εννέα χιλιάδες (269.000) πρόσφυγες είχαν καταφύγει σε γειτονικές χώρες και σε χώρες της Δυτικής Ευρώπης, ενώ ο αριθμός των εκτοπισμένων στο Κοσσυφοπέδιο ανερχόταν σε διακόσιες τριάντα πέντε χιλιάδες (235.000) άτομα, στα οποία συμπεριλαμβάνονται και είκοσι πέντε χιλιάδες (25.000) που εγκατέλειψαν τις οικίες τους μεταξύ 20.03./22.03.1999. Άρα, ο συνολικός αριθμός των προσφύγων και εκτοπισμένων προσώπων είχε ανέλθει κατά το χρονικό εκείνο σημείο σε πεντακόσιες τέσσερεις χιλιάδες (504.000) άτομα²⁰.

Την 23.03.1999 ο Γενικός Γραμματέας του NATO υπέβαλε προς τον Γενικό Γραμματέα του ΟΗΕ έκθεση για την εφαρμογή των συμφωνιών του Οκτωβρίου 1998, σύμφωνα με την απόφ. 1203/1998 του Συμβουλίου Ασφαλείας. Στην έκθεση διαπιστώνεται ότι η Γιουγκοσλαβία δεν τήρησε την δέσμευσή της για την μείωση

¹⁸ Η πρόταση προέβλεπε κατά βάσιν αυτονομία, ελεύθερες εκλογές, χωριστές αστυνομικές δυνάμεις και επανεξέταση του πολιτικού καθεστώτος σε τρία χρόνια. Για να ικανοποιηθεί η αλβανιχή αντιπροσωπεία προστέθηκε στο τελιχό κείμενο αναφορά στη θέληση του λαού του Κοσσυφοπεδίου που θα επηρέαζε την τελική λύση μετά την τριετή εφαρμογή της ενδιάμεσης συμφωνίας. Τα μεγαλύτερα προβλήματα προέχυψαν στο Ραμπουγέ από τα άρθρα 3 και 4 του προοιμίου και από το παράρτημα Β΄, τα οποία προστέθηκαν στο κείμενο που συμφωνήθηκε. Το άρθρο 3 αναφερόταν στην ουσιαστική αυτονομία του και η διατύπωσή του γέννησε στους Σέρβους φόβους ότι αμφισβητούσε ευθέως την μελλοντική παραμονή της περιοχής στη Γιουγκοσλαβία. Το άρθρο 4 θεωρούσε τη διεθνή στρατιωτικοπολιτική παρουσία αναπόσπαστο μέρος της συμφωνίας. Αυτό που επιθυμούσε το Βελιγράδι όμως ήταν να ξεχωρίσει τη συμφωνία από την επιτήρησή της. Το παράρτημα Β΄ ασχολούνταν με το χαθεστώς της πολυεθνιχής δύναμης που θα υπήρχε στην περιοχή. Σημειωτέον ότι το παράρτημα που αφορούσε στα στρατιωτικά ζητήματα άργησε να εμφανιστεί γιατί η ομάδα επαφής δεν είχε σχηματίσει ενιαία άποψη σχετικά με το ρόλο και τις αρμοδιότητες του ΝΑΤΟ. Στα 25 άρθρα της πρότασης ουσιαστικά υπαγορευόταν μια κατάσταση που απαγόρευε έστω και τον ελάχιστο έλεγχο της Γιουγκοσλαβίας πάνω στις δυνάμεις του ΝΑΤΟ και στο άρθρο 8 η Γιουγκοσλαβία υποχρεωνόταν να παρέχει δωρεάν και κατά προτεραιότητα όλες τις υποδομές του κράτους στο ΝΑΤΟ και να παρέχει νομική ασυλία σε όλο το προσωπικό ακόμα και όταν παραβιάζονταν οι γιουγκοσλαβικοί νόμοι. M. WELLER, «The Rambouillet Conference on Kosovo», International Affairs 75, 2 (1999) 211-251.

¹⁹ Press Release HR/CN/910/13.04.99.

²⁰ Press Release SG/SM/6936/22.03.99.

και αναδιάταξη των δυνάμεών της στο Κοσσυφοπέδιο, αλλά αντιθέτως, από τις 20.03., οπότε αναχώρησε η αποστολή του ΟΑΣΕ, η χώρα αυτή «έχει αυξήσει τις στρατιωτικές δραστηριότητές του και χρησιμοποιεί την υπερβολική και πλήρως δυσανάλογη δύναμη, με αυτόν τον τρόπο δημιουργώντας μια περαιτέρω ανθρωπιστική καταστροφή» Στις 24.03.1999 άρχισε η ένοπλη επέμβαση του NATO22, η οποία έγινε χωρίς να τηρηθούν οι νόμιμες προϋποθέσεις του άρθρου 53 του Χάρτη του ΟΗΕ23, χωρίς, δηλαδή, την έστω και εκ των υστέρων εξουσιοδότηση του Συμβουλίου Ασφαλείας 24.

Οι ενέργειες αυτές του ΝΑΤΟ και, κυρίως, οι παρατεταμένοι αεροπορικοί βομβαρδισμοί έγιναν αντικείμενο οξείας κριτικής, ακόμα και από τους υποστηρικτές της «ανθρωπιστικής επέμβασης», και δημιούργησαν τεταμένες σχέσεις μεταξύ του ΝΑΤΟ και των δύο Μονίμων μελών του Συμβουλίου Ασφαλείας, Ρωσίας, Κίνας, με τις οποίες συντάχθηκαν και άλλα Κράτη μέλη του ΟΗΕ (Ινδία, Αραβικά Κράτη και αρκετά Λατινοαμερικανικά Κράτη).

Σε δήλωσή του, της 09.04.99, ο Kofi Annan διατύπωσε τους εξής πέντε όφους προς τις γιουγκοσλαβικές αρχές για την κατάπαυση των εχθροπραξιών: άμεσο τερματισμό της εκστρατείας εκφοβισμού και εκδίωξης του άμαχου πληθυσμού, τερματισμό όλων των δραστηριοτήτων των στρατιωτικών και παραστρατιωτικών

²¹ Επιστολή του Γενικού Γραμματέα του ΟΗΕ προς τον Πρόεδρο του Συμβουλίου Ασφαλείας S/1999/338/25.03.1999, με την οποία διαβιβάζει την από 23.03.1999 επιστολή του Γενικού Γραμματέα του NATO.

²² Οι βομβαρδισμοί του ΝΑΤΟ κατά την άνοιξη του 1999 επέφεραν ένα επιπλέον βαρύτατο πλήγμα στην γιουγκοσλαβική οικονομία, που ήδη βρισκόταν σε βαθιά παρακμή. Η οικονομική ζημιά που έχουν προχαλέσει οι βομβαρδισμοί υπολογίσθηκε από την Ευρωπαϊκή Τράπεζα Επενδύσεων περίπου στα \$25 δισεκατομμύρια, και το ΑΕΠ των δύο δημοκρατιών της ΟΔΓ βοισχόταν γύρω στο 50% του επιπέδου του 1989, η βιομηχανική παραγωγή γύρω στο 40%, και μόνο η αγροτική παραγωγή είχε παραμείνει στα επίπεδα του 1989. Σύμφωνα με την ομάδα G17, η οποία δεν ελεγχόταν από το καθεστώς Μιλόσεβιτς, η οικονομική ζημιά των βομβαρδισμών ήταν \$29,6 δισεκατομμύρια, εκ των οποίων τα \$23,2 δισ. ήταν απώλειες του γιουγκοσλαβικού ΑΕΠ κατά την επόμενη δεκαετία. Η ομάδα G17 υπολόγισε ότι η γιουγκοσλαβική οικονομία θα χοειασθεί μια δεκαπενταετία για να ανακτήσει το επίπεδο παραγωγικότητας που είχε ποιν τους βομβαρδισμούς. Συνυπολογίζοντας την προγενέστερη οικονομική παρακμή της Γιουγκοσλαβίας, συμπεραίνει ότι θα χρειασθούν 40 χρόνια για να αναχτηθεί το επίπεδο ευημερίας που η χώρα είχε το 1989. Εχτιμά επιπλέον ότι η βιομηχανιχή παραγωγή της Γιουγχοσλαβίας θα πέσει βοαχυποόθεσμα κατά 44%, και ότι η ανεργία θα αυξηθεί από 25% σε 31% του εργατικού δυναμιχού. Οι εξαγωγές αναμένεται να πέσουν κατά 55% και οι εισαγωγές κατά 58% σε σχέση με τα επίπεδά τους το 1998. Wall Street Journal Europe 27/7/1999.

²³ T. D. GILL, «Legal and Some Political Limitations on the Power of the Security Council to Exercise its Enforcement Powers Under Charter VII of the Charter», *NYIL*, vol. XXVI (1995) 33-138.

²⁴ D. KRITSIOTIS, «The Kosovo Crisis and NATO's Application of Armed Forces against the Federal Republic of Yugoslavia», *International and Comparative Law Quarterly* 2000/2, 330-359.

δυνάμεων στο Κόσοβο και απομάκουνση των δυνάμεων αυτών, άνευ όρων αποδοχή της επιστροφής των προσφύγων και εκτοπισμένων στις οικίες τους, ανάπτυξη διεθνούς στρατιωτικής δύναμης για την διασφάλιση ενός ασφαλούς περιβάλλοντος για την επιστροφή των προσφύγων και την ανεμπόδιστη παροχή ανθρωπιστικής βοήθειας και, τέλος, επαλήθευση της συμμόρφωσης με τις ανωτέρω δεσμεύσεις από την διεθνή κοινότητα.

Δύο εβδομάδες αργότερα, οι αρχηγοί πρατών και κυβερνήσεων του NATO υιοθέτησαν κατά την Σύνοδο του Βορειοατλαντικού Συμβουλίου στην Ουάσιγκτον δήλωση για το Κοσσυφοπέδιο, στο οποίο διατυπώνονται επίσης πέντε όροι για τον τερματισμό των εχθροπραξιών. Το NATO ζήτησε από την Γιουγκοσλαβία τον επαληθεύσιμο τερματισμό κάθε στρατιωτικής δράσης, όπως και της βίας και καταπίεσης στο Κοσσυφοπέδιο, την απομάπρυνση των στρατιωτικών, αστυνομικών και παραστρατιωτικών οργανώσεων, την εγκατάσταση στο Κόσοβο μιάς διεθνούς στρατιωτικής παρουσίας, την άνευ όρων και ασφαλή επιστροφή όλων των προσφύγων και εκτοπισμένων και την ανεμπόδιστη πρόσβαση σε αυτούς των οργανισμών ανθρωπιστικής βοήθειας και, τέλος, την συνεργασία των γιουγκοσλαβικών αρχών για την επίτευξη πλαισίου συμφωνίας βασισμένου στο κείμενο του Rambouillet.

Μετά την ολοκλήρωση της Νατοϊκής επέμβασης ακολούθησε η απόφαση 1244 (10 Ιουνίου 1999) του Συμβουλίου Ασφαλείας, η οποία εξουσιοδότησε (παρ. 10) την ανάπτυξη πολιτικής παρουσίας του ΟΗΕ (UNMIK), το κείμενο Αχτισάρι/ Τσερνομίρντιν και την επακόλουθη Στρατιωτική-Τεχνική Συμφωνία τερματισμού των εχθροπραξιών και την υποχώρηση της ΟΔΓ αναφορικά με το status της περιοχής.

Η απόφ. 1244/1999 δημιούργησε ένα ειδικό διεθνές καθεστώς στο Κοσσυφοπέδιο υπό την αιγίδα του ΟΗΕ, επέτρεψε την είσοδο της ΚΕΟΡ στην περιοχή και ζήτησε την απομάκουνση των γιουγκοσλαβικών στρατιωτικών και παραστρατιωτικών ομάδων. Το Συμβούλιο Ασφαλείας αναγνώρισε εμμέσως και εκ των υστέρων την αναγκαιότητα της επέμβασης και έλαβε τα αναγκαία μέτρα, προκειμένου να τερματισθούν οι μαζικές παραβιάσεις των ανθρωπίνων δικαιωμάτων στο Κοσσυφοπέδιο. Σύμφωνα με την ανωτέρω απόφαση του Συμβουλίου ασφαλείας, σκοπός της πολιτικής παρουσίας είναι η παροχή ενδιάμεσης διοίχησης, με τη βοήθεια της οποίας «ο λαός του Κοσσυφοπεδίου» θα μπορεί να απολαύει «ουσιαστικής αυτονομίας» εντός της ΟΔΓ. Επίσης, η ίδια απόφαση επιβεβαιώνει μεν την κυριαρχία και την εδαφική ακεραιότητα της πρώην Γιουγκοσλαβίας, συγχρόνως όμως επιβεβαιώνει και καλεί «για σημαντική αυτονομία και αυτοδιοίκηση στο Κοσσυφοπέδιο. Ένα άλλο σημείο της απόφασης είναι εχείνο στο οποίο τονίζεται ότι η πολιτική παρουσία θα πρέπει να διευκολύνει την πολιτική διαδικασία για τον καθορισμό του μελλοντικού καθεστώτος στο Κοσσυφοπέδιο, λαμβάνοντας υπόψη τις συμφωνίες του Ραμπουγιέ.

Για την υλοποίηση των στόχων της επιχείφησης ενεπλάκησαν η UNMIK, με αστυνομική δύναμη που απαφιθμεί 4.400 άτομα από 53 χώφες, και άλλα όφγανα και πεφιφεφειακοί οφγανισμοί, όπως ο Ύπατος Αφμοστής για τους Πφόσφυγες, που ασχολείται με τα ανθφωπιστικά θέματα, ο ΟΑΣΕ, που έχει τα θέματα της εγκαθίδουσης θεσμών, και η Ευφωπαϊκή Ένωση, που έχει αναλάβει την ανοικοδόμηση της πεφιοχής (Σύμφωνο Σταθεφότητας), για δε τα θέματα ασφαλείας λειτουφγεί η στφατιωτική παφουσία της KFOR²⁵.

Μεταξύ των στρατιωτικών αρμοδιοτήτων, εκείνη η οποία προτάσσεται στην απόφαση 1244 είναι η αποτροπή νέων εχθροπραξιών, η διατήρηση και εν ανάγκη η επιβολή της εκεχειρίας, καθώς και η εξασφάλιση της αποχώρησης από το Κοσσυφοπέδιο του γιουγκοσλαβικού στρατού, της αστυνομίας και των παραστρατιωτικών δυνάμεων, η παύση των εχθροπραξιών, το χρονοδιάγραμμα και ο ακριβής τρόπος της αποχώρησης των γιουγκοσλαβικών δυνάμεων, η επιστροφή των προσφύγων, η επαναλειτουργία της οικονομίας, η εισαγωγή φορολογικού και τραπεζικού συστήματος, η αποκατάσταση της καθημερινής ομαλότητας, η λειτουργία των σχολείων και της δημόσιας τάξης, ο αφοπλισμός του UCK, η δημιουργία τοπικής διοίκησης (JIAS/IAC) με συμμετοχή Αλβανών και Σέρβων, η διεξαγωγή δημοτικών γενικών εκλογών, η αποκατάσταση του κράτους δικαίου, η λειτουργία της δικαιοσύνης.

Σύμφωνα με την αρχή «Standards before Status» που εισήγαγε το 2003 ο τότε Ειδικός Εκπρόσωπος του ΓΓ ΟΗΕ κ. Holkeri, για να προσδιοριστεί το οριστικό καθεστώς του Κοσσυφοπεδίου έπρεπε να πληρωθούν τα εξής 8 κριτήρια (standards):

- Ελεύθερη και ανεμπόδιστη επιστροφή των προσφύγων και των εσωτερικώς εκτοπισμένων προσώπων.
- Λειτουργικοί δημοκρατικοί θεσμοί.
- Κοάτος Δικαίου.
- Ελευθερία μετακινήσεως.
- Ουσιαστική, ανταγωνιστική οικονομία της αγοράς.
- Δικαιώματα περιουσίας.

²⁵ Η KFOR είναι στρατιωτική δύναμη που αποτελείται από το NATO, συμπεριλαμβανομένων των Κρατών μελών του, των βοηθητικών του οργάνων, του στρατηγικού του Αρχηγείου και των εθνικών του τμημάτων και των μη-Νατοϊκών συνεισφερουσών χωρών (απόφαση Σ.Α. αρ. 2000/47). Η δύναμη αυτή λειτουργεί σε πέντε ζώνες ασφαλείας, στις οποίες ασκούν επιρροή αντιστοίχως οι ΗΠΑ, η Αγγλία, η Γαλλία, η Γερμανία, και η Ιταλία. Τέτοια ζώνη δεν δόθηκε στη Ρωσία. Α. J. R. Groom and P. Taylor, «The United Nations System and the Kosovo Crisis», in: Kosovo and the Challenge of Humanitarian Intervention, Selective Indignation, Collective Action and International Citizenship, ed. Albrecht Schnabel and Ramesh Thakur, 2000, pp. 291-319.

- Διάλογος μεταξύ Βελιγραδίου και Πρίστινας.
- Επιτέλεση κοινωφελούς έργου και πολυεθνική σύσταση του Σώματος
 Προστασίας Κοσόβου ("Kosovo Protection Corps").

Στις 27 Μαΐου 2005 ο ΓΓΗΕ Κόφι Αννάν ενημέρωσε το Συμβούλιο Ασφαλείας ότι, παρ' όλο που κανένα από τα 8 κριτήρια δεν έχει εφαρμοσθεί πλήρως, σημειώθηκε ικανή πρόοδος ώστε να γίνει συνολική επισκόπηση εντός του θέρους και διόρισε ως ειδικό απεσταλμένο το Νορβηγό Μόνιμο Αντιπρόσωπο στο ΝΑΤΟ Καί Είde. Στην Έκθεσή του, ο κ. Είde αναγνωρίζει τις αδυναμίες εκπληρώσεως των Κριτηρίων στη μέχρι τούδε πορεία, αλλά παράλληλα σηματοδοτεί την έναρξη διαπραγματεύσεων για το τελικό καθεστώς, με την αιτιολογία ότι η παράτασή της θα επιδείνωνε την κατάσταση έτι περαιτέρω. Το Συμβούλιο Ασφαλείας στις 24 Οκτωβρίου υιοθέτησε τα συμπεράσματα της Εκθέσεως Είde και εξουσιοδότησε το ΓΓΗΕ κ. Αννάν να δρομολογήσει τις διαδικασίες καθορισμού του μελλοντικού καθεστώτος του Κοσσυφοπεδίου, διαδικασίες που ξεκίνησαν στις αρχές του 2006.

4. ΜΕΤΑ ΤΗΝ ΕΠΕΜΒΑΣΗ ΤΟΥ NATO. ΠΡΟΣ ΤΟ ΤΕΛΙΚΟ ΚΑΘΕΣΤΩΣ (;)

Το 2006 αποτελεί έτος επανεμφάνισης της Βαλκανικής μεταψυχροπολεμικής κρίσης, με την απόφαση για το μέλλον του Κοσσυφοπεδίου. Παρότι οι διαπραγματεύσεις για το οριστικό (;) καθεστώς του Κοσσυφοπεδίου, που τελεί υπό το διοικητικό έλεγχο του ΟΗΕ και το στρατιωτικό του ΝΑΤΟ, έχουν ξεκινήσει, φαίνεται ότι η διεθνής κοινότητα δεν έχει αποφασίσει τι θέλει να κάνει την περιοχή: προτεκτοράτο, περιοχή υπό διεθνή εντολή του ΟΗΕ, κρατών της περιοχής, της ΕΕ, αυτονομημένη επαρχία στο χράτος της Σερβίας-Μαυροβουνίου, ή ανεξάρτητο χράτος: Να σημειωθεί, ενώ στο Ραμπουιγιέ είγε υπάρξει ένα σγέδιο συντάγματος για το Κοσσυφοπέδιο με πλήρη οργάνωση όλων των εξουσιών της περιοχής, αφού με τη Σερβία-Μαυροβούνιο –ονομασία της ΟΔΓ από το 2003 που εντός του 2006 θα αποτελεί και αυτή παρελθόν λόγω της απόσχισης του Μαυροβουνίου- θα είχε μόνο κοινό νόμισμα, εξωτερική πολιτική και άμυνα, με το μεταπολεμικό καθεστώς διαμορφώνεται μια πολύ ασαφής εικόνα. Πολιτικά υπάρχει μια πολιτική συμφωνία-πλαίσιο, που εξασφαλίζει αυτοδιοίκηση στην περιοχή και λαμβάνει υπ' όψιν της τα κείμενα του Ραμπουιγιέ και τις αρχές της κυριαρχίας και της εδαφικής ακεραιότητας της Γιουγκοσλαβίας, χωρίς ωστόσο να γίνεται ξεκάθαρο τι επιθυμεί η διεθνής κοινότητα για την περιογή. Έτσι οι ΗΠΑ και οι Σύμμαχοι τους βρίσκονται μπροστά σ' αυτό το μεγάλο δίλημμα, με δεδομένη την αποτυχία της πολιτικής που σχεδιάστηκε και ακολουθήθηκε για συμβίωση μεταξύ των εθνοτικών ομάδων, την άθλια οικονομική κατάσταση, την υψηλή

ανεργία, τη μετανάστευση –ηθελημένη και αναγκαστική–, το οργανωμένο έγκλημα, τη διαφθορά, δεδομένα τα οποία παρά την θέληση όλων των πλευρών εντείνουν την ήδη τεταμένη κατάσταση.

Από τη μεριά τους οι Σέρβοι της περιοχής αγωνιούν πρωτίστως για τη επιβίωσή τους, και δευτερευόντως για το σύνθημα «πολιτικό μέλλον του Κοσσυφοπεδίου με σεβασμό σε όλες τις εθνότητες», αφού από τον Ιούνιο του 1999 έως το 2005 περισσότερα από 1.300 άτομα σχοτώθηκαν, ενώ αγνοούνται εκατοντάδες. Πολλά χωριά καταστράφηκαν και 70.000 σπίτια Σέρβων πυρπολήθηκαν, ενώ μέχρι το Μάρτιο του 2004 είχαν καταστραφεί 115 εκκλησίες και μοναστήρια. Στο διήμερο επανάληψης των εθνοτικών συγκρούσεων 17 και 18 Μαρτίου 2004 υπήρξαν 19 νεκροί, 950 τραυματίες και 500 πυρπολημένες οικίες, ενώ κάηκαν 35 εκκλησίες και εκδιώγθηκαν 400 Σέρβοι από τις οικίες τους. Η παρούσα κατάσταση φαίνεται ότι δε ευνοεί τη Σερβική κοινότητα της περιοχής, το μοναδικό νοσοκομείο που λειτουργεί για τους Σέρβους είναι αυτό βόρεια της Μητρόβιτσα, έχουν εκδιωχθεί όλοι οι Σέρβοι από τις εργασίες τους και έχει διακοπεί η παροχή ρεύματος και θέρμανσης στα σερβικά χωριά, ενώ η διαφορετική στάση που κράτησαν ο Σέρβος πρόεδρος και ο πρωθυπουργός στις εκλογές του Κοσσυφοπεδίου του 2004 φανερώνει και τις απόψεις που υπάρχουν στο σερβικό εσωτερικό. Μία τάση είναι πως αν η χώρα συνεργαστεί με το «Διεθνές Ποινικό Δικαστήριο για τα εγκλήματα στην πρώην Γιουγκοσλαβία», το Κοσσυφοπέδιο μέσα στην επόμενη πενταετία θα μπορούσε να συμπεριληφθεί σε ένα είδος συμμαχίας με τη Σερβία-Μαυροβούνιο, μια πρατική ποινότητα με τρεις Δημοπρατίες, οι οποίες θα πινηθούν με παράλληλη πορεία. Μετά από αυτό, θα είναι πολύ πιθανό η Σερβία να αναγνωρίσει την ανεξαρτησία του Κοσσυφοπεδίου, σε κάποιο τμήμα του εδάφους του, δηλαδή να υπάρξει χάραξη νέας γραμμής συνόρων, στην πράξη, να υπάρξει διαίρεση του Κοσουφοπεδίου. Σε αντίθετη περίπτωση, εάν δεν υπάρξει συνεργασία με τη Δύση και το Διεθνές Δικαστήριο, τότε η Ευρωπαϊκή Ένωση θα συντάξει μελέτη σχοπιμότητας μόνο για το Μαυροβούνιο, θα ανοίξει ο δρόμος για την προσέγγιση του Κοσσυφοπεδίου στην Ευρωπαϊκή Ένωση, ενώ η Σερβία δεν θα κληθεί καν να συμμετάσχει στις συνομιλίες για τον καθορισμό του status της σερβικής επαρχίας. Η άλλη τάση μιλά για σεβασμό της ακεραιότητας της Σερβίας και μη διαμελισμό της, θέση που βρίσκει απήχηση σε μεγάλο μέρος της κοινωνίας παρά την απειλή της διεθνούς απομόνωσης και της διάρρηξης των σχέσεων των σερβικών πολιτικών ελίτ με τη Δύση.

Από την άλλη, οι Αλβανοί του Κοσσυφοπεδίου, των Βαλκανίων και της Διασποράς έχουν θέσει την ανεξαρτησία του Κοσσυφοπεδίου ως πρώτο στόχο. Το ανεξάρτητο μέλλον της περιοχής λειτουργεί ως ατομική και συλλογική επιβεβαίωση ότι η διεθνής κοινότητα και ειδικότερα οι ΗΠΑ θα πράξουν το

καθήκον τους. Οι αλβανικοί πληθυσμοί οι οποίοι ελέγχουν πλέον την πολιτική και οικονομική ζωή και διατηρούν στενές σχέσεις με το οργανωμένο έγκλημα, έβαλαν ως στόχο -που διαπερνά όλα το φάσμα της πολιτικής ζωής μέσω των εκλογών του 2004- να νομιμοποιήσουν τους αντιπροσώπους τους, που θα λάβουν μέρος στις συνομιλίες για το τελικό καθεστώς της επαρχίας. Ο αλβανικός παράγοντας μετά τη δημιουργία ενός σταθερού υποβάθρου στην πρώην Γιουγκοσλαβική Δημοκρατία της Μακεδονίας και μίας νέας πραγματικότητας στη νότια Σερβία, στο Πρέσεβο, με την επικράτηση των τοπικών αλβανικών δυνάμεων και μπροστά στην απόφαση για το μέλλον του Κοσσυφοπεδίου, καλούσε την δύναμη του ΟΗΕ να φύγει από την περιοχή. Οι αλβανικοί πληθυσμοί του Κοσσυφοπεδίου δεν κατηγορούν τις νατοϊκές και ειδικότερα τις αμερικανικές δυνάμεις, αλλά μόνο την πολιτική διοίκηση του Κοσσυφοπεδίου που είναι υπό την αιγίδα του ΟΗΕ, αφού ο οργανισμός είναι ο κύριος υπαίτιος για την κρίση, εξαιτίας της ανοχής του στις σερβικές νησίδες της επαρχίας. Και αυτές οι νησίδες χαρακτηρίστηκαν ως το κύριο εμπόδιο για τη σταθερότητα στο Κοσσυφοπέδιο. Ωστόσο, η αλβανική αυτή θέση για τον πολιτικό ρόλο της διεθνούς κοινότητας έγει σημασία μόνο για την διεχπεραίωση της νομιμότητας των θεσμών στην περιοχή. Η πολυεθνιχή στρατιωτική δύναμη πρέπει να διατηρηθεί ως εγγύηση της σταθερότητας, δηλαδή της μελλοντικής λύσης και εξουσίας στο Κοσσυφοπέδιο. Και εδώ εντάσσεται και η πολιτική εκδίωξης των τελευταίων σερβικών πληθυσμών, ώστε να αναδειχθεί εκ νέου και να προωθηθεί το ζήτημα του Κοσσυφοπεδίου διεθνώς, να υπάρξουν διαπραγματεύσεις μεταξύ Σερβίας, διεθνούς χοινότητας χαι αλβανών εχπρόσωπων της περιοχής για την εξεύρεση της πιο αποδεκτής λύσης. Αυτό το πλαίσιο εισάγει τα θεμελιώδη στοιχεία για το μέλλον του Κοσσυφοπεδίου: ύπαρξη αυτόνομης πολιτικής των Αλβανών της περιοχής, αποδοχή ως νομίμων εκπροσώπων της επαρχίας στο διεθνές περιβάλλον και τη σταδιακή θεσμοποίησή της από πολιτική σε αρατική οντότητα, με πρόεδρο, κοινοβούλιο, εκλογές.

Σε κάθε περίπτωση το Κοσσυφοπέδιο –και το μελλοντικό του καθεστώς – θα δημιουργήσει ένα προηγούμενο πολιτικό status, πάνω στο οποίο θα μπορούν να βασιστούν μοντέλα, στρατιωτικές κινήσεις και πολιτικές ενέργειες σε όλα τα Βαλκάνια, τόσο εκ μέρους της Δύσης, όσο και από την αλβανική πλευρά. Μένει να αποδειχθεί εάν η λύση του ζητήματος θα εδραιώσει την ειρήνη, τη συνεργασία, την ανάπτυξη, το σεβασμό των ανθρωπίνων και μειονοτικών δικαιωμάτων, την ασφάλεια, την επιστροφή όσων έχουν εκδιωχθεί βίαια από το 1999 (Αλβανοί, Σέρβοι, Ρομά και άλλοι πληθυσμοί), το σεβασμό των αποφάσεων 1244 και 1345 του Συμβουλίου Ασφαλείας, τις αρχές δηλαδή που τέθηκαν ως προϋπόθεση για την οριστική διευθέτηση του προβλήματος, και εάν η συγκεκριμένη λύση μπορεί να

εφαρμοσθεί με απειλές και κατά παράβαση των αρχών δικαίου σε μία περιοχή που γνώρισε τόση βία, καταπίεση και ξένη παρέμβαση.

5. Ο ΡΟΛΟΣ ΤΗΣ ΕΛΛΑΔΑΣ

Η Ελλάδα, χώρα με άμεση ιστορική και πολιτική και οικονομική σχέση με τις χώρες της περιοχής, ως κράτος-μέλος της Ε.Ε., αλλά κεντρική χώρα στο γεωοικονομικό και ιστορικο-πολιτικό οικοδόμημα της Βαλκανικής χερσονήσου, θεώρησε ότι μαζί με την ιστορία και τη γεωγραφία, οι κοινές παραδόσεις, οι κοινοί στόχοι για την ειρήνη και τη σταθερότητα αποτελούν αξίες και αρχές, τις οποίες όλες οι χώρες της περιοχής πρέπει να είναι σε θέση να απολαύσουν. Έτσι η ελληνική πολιτική κινήθηκε με στόχο την προώθηση ενός πλαισίου αρχών και κανόνων, οι οποίοι θα εφαρμόζονται ενιαία, με συνέχεια, διαφάνεια και με συνέπεια σε ολόκληρη την περιοχή. Ειδικότερα η πολιτική της Ελλάδας για την Νοτιοανατολική Ευρώπη και ιδιαίτερα για το Κοσσυφοπέδιο μετά το 1999 χαρακτηρίζεται από τις αρχές της ανάπτυξης της δημοκρατίας, της ασφάλειας, της ευημερίας και της ανάπτυξης, ανάπτυξη η οποία θα πρέπει να εστιάζεται σε προγράμματα που θα ωφελούν το σύνολο της περιοχής και θα προωθούν τη διαπεριφερειακή συνεργασία και την ευρωπαϊκή προοπτική (Διαδικασία Σύνδεσης και Σταθεροποίησης).

Σ' αυτήν την πορεία προς την ανάπτυξη και τη δημοκρατία είναι απαραίτητη η υιοθέτηση και εφαρμογή όλων των δημοκρατικών θεσμών στην πολιτική και κοινωνική πραγματικότητα, δεδομένα τα οποία ενθαρρύνουν τη συμμετοχή των πολιτών, την παγίωση των πολιτικών, οικονομικών και κοινωνικών δικαιωμάτων, την ισονομία και το σεβασμό των ανθρωπίνων και μειονοτικών δικαιωμάτων, το σεβασμό του διεθνούς δικαίου, το απαραβίαστο των διεθνών συνόρων, την ειρηνική επίλυση των συγκρούσεων και τη περιφερειακή συνεργασία.

Συνοπτικά, οι γενικές αρχές και στόχοι της Ελλάδας για το Κοσσυφοπέδιο είναι:

- 1. Εκδημοκρατισμός.
- 2. Ενίσχυση της Δημόσιας διοίκησης, της δικαιοσύνης, των τοπικών αρχών και της κοινωνίας των πολιτών, της Δημόσιας Τάξης και της Νομοθεσίας, καταπολέμηση της διαφθοράς.
- 3. Οικονομική ανάπτυξη-Υποδομές:
 - Επενδύσεις για την δημιουργία νέων θέσεων εργασίας.

- Οδικές υποδομές, κατασκευή αυτοκινητόδορμων με περιφερειακή εμβέλεια.
- Ενέργεια, με ιδιαίτερη έμφαση στην ηλεκτρική σύνδεση με το κεντρικό δίκτυο της Ευρωπαϊκής Ένωσης.
- Αναπτυξιακή και ανθρωπιστική βοήθεια.
- 4. Σταθερότητα, η οποία πρέπει να διέπεται από τις ακόλουθες αρχές:
 - καλή γειτονία, απαραβίαστο των συνόρων,
 - προστασία των ανθρωπίνων και μειονοτικών δικαιωμάτων,
 - εισηνική επίλυση των διαφορών, καταδίκη της τρομοκρατίας και της βίας.
- 5. Οργανωμένο Έγκλημα. Το οργανωμένο έγκλημα αποτελεί την πιο σημαντική μη στρατιωτική απειλή για την περιοχή, με κυριότερα χαρακτηριστικά την παράνομη διακίνηση ανθρώπων και πορνεία, την παράνομη διακίνηση όπλων-ναρκωτικών και «ξέπλυμα» χρήματος, παράνομες ενέργειες οι οποίες ενισχύονται από το αδύναμο έως ανύπαρκτο θεσμικό περιβάλλον, την απουσία δημοκρατικών κριτηρίων, την ανεργία, την άνιση διανομή πρόσβασης στο κράτος, στην αστυνομία και στην εκπαίδευση. Αποτέλεσμα είναι ότι όσο επεκτείνεται το οργανωμένο έγκλημα, τόσο η προοπική των χωρών της περιοχής επηρεάζεται και απομακρύνεται ο ευρωπαϊκός στόχος. Αυτές οι ενέργειες υπονομεύουν τις προσπάθειες οικοδόμησης θεσμών και παρεμποδίζουν τις πολιτικές, μειώνοντας τα κίνητρα για επενδύσεις²⁶.

Η Ελλάδα έχει αναλάβει το εγχείσημα να ενισχύσει την πεσιοχή του Κοσσυφοπεδίου, να αντιμετωπίσει το οργανωμένο έγκλημα, ενισχύοντας την συνεργασία, προτείνοντάς την στους τομείς της έννομης τάξης, την επίβλεψη και τον έλεγχο των συνόρων, την συνεργασία με την Ε.Ε, το Ν.Α.Τ.Ο., το Σύμφωνο Σταθερότητας, τη Διαδικασία Συνεργασίας Χωρών Νοτιοανατολικής Ευρώπης, την Πρωτοβουλία Συνεργασίας στην Νοτιοανατολική Ευρώπη. Ειδικά το "Σύμφωνο Σταθερότητας για την νοτιοανατολική Ευρώπη" αποτελεί για την Ελλάδα σημαντικό μέσο παρέμβασης στο Κοσσυφοπέδιο, επδιώκοντας τη διαρκή και έντονη παρουσία της σχετικά με ζητήματα όπως αυτό της επιστροφής

 $^{^{26}}$ Σ. ΠΑΠΑΣΠΗΛΙΟΤΟΠΟΥΛΟΣ (επιμ.), Ta Βαλκάνια στην Ενωμένη Ευφώπη . Η Συμβολή της Ελλάδας, Αθήνα, Ι. Σιδέρης, 1997.

προσφύγων, της προώθησης προγραμμάτων εκπαίδευσης, της καταπολέμησης της εμπορίας ανθρώπων, του οργανωμένου εγκλήματος και της διαφθοράς.

Όσον αφορά την αναπτυξιακή βοήθεια στο Κοσσυφοπέδιο, η Ελλάδα με την Υπηρεσία Διεθνούς Αναπτυξιακής Συνεργασίας (International Development Cooperation Department-HELLENIC AID)²⁷ υλοποίησε διμερείς δωρεές (τεχνική συνεργασία, βοήθεια σε τρόφιμα, επείγουσα βοήθεια και χρηματοδοτική βοήθεια και προσέφερε δάνεια που φέρουν το στοιχείο δωρεάς τουλάχιστο κατά 25%.

Ταυτόχρονα η Ελλάδα σχεδίασε και υλοποιεί το "Ελληνικό Σχέδιο Οικονομικής Ανασυγκρότησης των Βαλκανίων" (Ε.Σ.Ο.Α.Β.), ένα πενταετές αναπτυξιακό πρόγραμμα ύψους 550 εκατομμυρίων ευρώ, την πρώτη ολοκληρωμένη προσπάθεια της Ελλάδας για τη χρηματοδότηση έργων, επενδύσεων, ενεργειών, μελετών, μέτρων και δραστηριοτήτων μεταξύ των άλλων και στο Κοσσυφοπέδιο. Απώτερος σχοπός του Ε.Σ.Ο.Α.Β. είναι η ανάπτυξη των υποδομών, η προώθηση των επενδύσεων, η εδοαίωση και η στήριξη των δημοκρατικών θεσμών και του κράτους δικαίου, η ενίσχυση του κράτους πρόνοιας και η κατάρτιση του ανθρώπινου δυναμικού. Από τη βοήθεια ύψους 550 εκ. ευρώ που προβλέπεται από το Ε.Σ.Ο.Α.Β., περίπου το ήμισυ των διαθέσιμων κονδυλίων θα διατεθούν στην Ο.Δ.Γ. (265 εχ. ευρώ, εχ των οποίων τα 250 προορίζονται για τη Σερβία-Μαυροβούνιο και τα 15 εχ. ευρώ για το Κοσσυφοπέδιο). Τους τομείς-στόχους του προγράμματος βοήθειας της Ελλάδας ποος το Κοσσυφοπέδιο αποτελούν ο εκσυγγρονισμός των υποδομών, της κεντρικής διοίκησης και της αυτοδιοίκησης, η προώθηση των επενδύσεων, η εδραίωση της δημοκρατίας και η συνεργασία μεταξύ των Κοινοβουλίων, η ανάπτυξη του κράτους δικαίου και του κράτους πρόνοιας, η αντιμετώπιση ανισοτήτων, η υποστήριξη της εκπαίδευσης και της κατάρτισης του ανθοώπινου δυναμικού.

Παράλληλα, η Ελλάδα έχει συμβάλει και στον τομέα της ανθρωπιστικής βοήθειας μετά τη νατοϊκή επέμβαση στο Κοσσυφοπέδιο το 1999. Από τις αρχές Απριλίου του 1999 διατέθηκαν 10,5 εκατ. δολλάρια Η.Π.Α. για την παροχή επείγουσας ανθρωπιστικής βοήθειας στους πρόσφυγες από το Κοσσυφοπέδιο που βρίσκονται στην Αλβανία και την π.Γ.Δ.Μ. Για την οικονομική ανόρθωση της Σερβίας και Μαυροβουνίου η Ελλάδα κατά την τελευταία τετραετία έχει χορηγήσει αναπτυξιακή βοήθεια ύψους 63.544.000 ευρώ, η μη ανθρωπιστική βοήθεια ανήλθε, μόνο το 2000, σε 18.980.000 ευρώ, ενώ η ανθρωπιστική και

 $^{^{27}}$ Η Υ.Δ.Α.Σ. συστήθηκε με τον Ν. 2731/99 ΦΕΚ 193 Α'/6/9/1999. Η Υ.Δ.Α.Σ. συνιστά ανεξάρτητο οργανικό τμήμα του Υπουργείου Εξωτερικών και διαχειρίζεται αφ' ενός το σύνολο των πόρων της αναπτυξιακής συνεργασίας.

επισιτιστική βοήθεια στο σύνολο της Σερβίας και Μαυφοβουνίου, το 2001, ανήλθε σε 1.900.000 ευρώ.

6. ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΙΚΈΣ ΠΑΡΑΤΗΡΗΣΕΙΣ

Η αρίση του Κοσσυφοπεδίου και ο τρόπος αντιμετώπισής της από το ΝΑΤΟ το 1999, με όλα τα καταστροφικά αποτελέσματα για τη σταθερότητα της περιοχής, εισήγαγε το στοιχείο της χρήσης βίας και αύξησε το ενδιαφέρον για την άμεση επίλυση της κρίσης με την επέμβαση και την νέα πολιτική κατάσταση στην περιοχή, αφού η διεθνής κοινότητα είναι αυτή που αποφασίζει για το μέλλον του Κοσσυφοπεδίου. Εκτός από την αλβανική απαίτηση για ανεξαοτησία και τίποτα λιγότερο, οι Σέρβοι υποστηρίζουν ότι πρέπει να δοθεί περισσότερη αυτονομία, λιγότερη όμως από την ανεξαρτησία, αφού υπάρχουν δύο στοιχεία, πρώτον, η προστασία της σερβικής μειονότητας στο Κοσσυφοπέδιο (προστασία των εκκλησιών, των μοναστηριών βάσει των ευρωπαϊχών στάνταρτ), και δεύτερον, η διατήρηση των κρατικών συνόρων της Σερβίας με την Αλβανία και τη πΓΔΜ. Παράλληλα, υπάρχουν και άλλες ιδέες, όπως η επιστροφή στο status της αυτονομίας του 1974 -μία αυτόνομη δηλαδή επαρχία μέσα στα όρια της Σερβίας-, ένα δεύτερο σενάριο προβλέπει διευρυμένη αυτονομία σε σχέση με αυτή του Συντάγματος του 1974 που θα φέρουν το Κοσσυφοπέδιο ένα βήμα πριν απ' την ανεξαρτητοποίησή του, και ένα τρίτο, την ενσωμάτωση του Κοσσυφοπεδίου στο ομοσπονδιακό σύστημα ως ένα από τα τρία μέρη του, που αφήνει τα διεθνή σύνορα της ανέγγιχτα. Βεβαίως υπάρχει και το άλλο σενάριο, που είναι η ανεξαρτησία του Κοσσυφοπεδίου και η δημιουργία ενός (αχόμη) νέου χράτους στα Βαλχάνια, που φαίνεται να κερδίζει έδαφος μετά από τις δηλώσεις του ειδικού απεσταλμένου του ΟΗΕ Μ. Αγτισάαρι, πως αφού «η Ομάδα Επαφής αποφάσισε τον τελευταίο λόγο για το οριστικό καθεστώς να τον έχει ο λαός και, με δεδομένη την αριθμητική υπεροχή των Αλβανών, τότε η ανεξαςτητοποίηση θα πρέπει να θεωρείται βέβαιη»²⁸.

Από άποψη διεθνούς δικαίου η περίπτωση δεν είναι απλή. Το Κοσσυφοπέδιο την περίοδο της σοσιαλιστικής Γιουγκοσλαβίας αποτελούσε διοικητικά αυτόνομη περιοχή της Σερβίας, αλλά με συνταγματικό «στάτους» ανάλογο των έξι ομόσπονδων κρατιδίων της Γιουγκοσλαβίας, δηλαδή με δικό του Κοινοβούλιο, δική του κυβέρνηση και, κυρίως, δική του εκπροσώπηση στους κεντρικούς θεσμούς του ομοσπονδιακού κράτους. Η απόφαση του Σλόμπονταν Μιλόσεβιτς το 1989 να

²⁸ Der Spiegel 20/2/2006.

καταργήσει την αυτονομία του Κοσσυφοπεδίου ήταν το πρώτο βήμα για τη διάλυση της Γιουγκοσλαβίας που ακολούθησε στη δεκαετία του '90 και κατέληξε δέκα χρόνια αργότερα στην επέμβαση του ΝΑΤΟ το 1999. Στην απόφαση 1244 του ΟΗΕ το Κοσσυφοπέδιο χαρακτηρίζεται ως τμήμα της Γιουγκοσλαβίας. Στην απόφαση αυτή, όμως, που αποτέλεσε και τη βάση της Συμφωνίας του Ραμπουγιέ, το Κοσσυφοπέδιο δε συνδυάζεται ρητά με τη Σερβία. Επιπρόσθετα, η λεγόμενη Διεθνής Ομάδα Επαφής στη συνάντησή της στις 31 Ιανουαρίου του 2006 διαπιστώνει ότι η Γιουγκοσλαβία δεν υφίσταται πλέον. Παράλληλα, απειλείται η πλήρης διάλυση της Ομοσπονδίας Σερβίας-Μαυροβουνίου που απέμεινε ως διάδοχος της Γιουγκοσλαβίας και, εάν ανεξαρτητοποιηθεί και το Μαυροβούνιο, φαντάζει απίθανο να επιβάλει η διεθνής κοινότητα την παραμονή του Κοσσυφοπεδίου στην επικράτεια της Σερβίας.

Η ενεργός συμμετοχή της ελληνικής πολιτικής και διπλωματίας για μία λύση στο Κοσσυφοπέδιο και η ελληνική συνεισφορά στην ανάπτυξη της περιοχής επιβάλλεται, αφού θα προσφέρει την ελαχιστοποίηση των εντάσεων και την εδραίωση ενός κλίματος συνεργασίας, τη μείωση και την αναστροφή του μεγάλου ρεύματος (λαθρο)μετανάστευσης, θα συμβάλει στην επίλυση των οικονομιών προβλημάτων και την άμβλυνση των κοινωνικών αντιθέσεων, στην καταπολέμηση του οργανωμένου εγκλήματος, της διακίνησης και της εκμετάλλευσης ανθρώπων και της εμπορίας ναρκωτικών.

Συμπερασματικά, οι ελληνικές θέσεις για το Κοσσυφοπέδιο εστιάζονται στα ακόλουθα σημεία:

- Η λύση που θα εξευφεθεί πφέπει να πφοέλθει από ουσιαστικές διαπφαγματεύσεις και να μην είναι πφοϊόν επιβολής, ούτε πιεστικών χφονοδιαγφαμμάτων.
- 2. Ποέπει να σέβεται τη διεθνή νομιμότητα, όπως την εγγυώνται τα Ηνωμένα Έθνη, λαμβάνοντας υπ' όψιν τις σχετικές αποφάσεις του Συμβουλίου Ασφαλείας.
- 3. Πρέπει να προάγει την περιφερειακή σταθερότητα, να είναι συμβατή με τις αρχές και αξίες της Ευρωπαϊκής Ένωσης, και να κινείται στο πλαίσιο της ευρωπαϊκής προοπτικής της περιοχής.
- 4. Στόχο πρέπει να αποτελεί το πολυπολιτισμικό Κόσοβο, στο οποίο θα έχουν θέση και θα απολαμβάνουν τα ίδια δικαιώματα όλοι οι κάτοικοί του.
- Πρέπει να δοθεί ιδιαίτερη σημασία στην παράλληλη εφαρμογή των Κριτηρίων με προτεραιότητα την Αποκέντρωση, ώστε να δημιουργηθούν συνθήκες ασφαλείας για την επιστροφή των μη Αλβανών προσφύγων και

εκτοπισμένων και την προστασία της ορθόδοξης πολιτιστικής κληρονομιάς, καθώς επίσης την αποκατάσταση των καταστραφέντων μνημείων 29 .

Η Ελλάδα μπορεί να συμβάλει σε μία δίκαιη λύση στο Κοσσυφοπέδιο που να ανταποκρίνεται στην ιστορική, κοινωνική και πολιτική πραγματικότητα στην περιοχή, ώστε να υλοποιηθεί ο στόχος της ασφάλειας και της συνύπαρξης, μέσω της δημιουργίας μιας πραγματικής πολυεθνοτικής κοινωνίας στο Κοσσυφοπέδιο που θα σέβεται όλα τα δικαιώματα των πολιτών της και θα προάγει τη δημοκρατία και τα ανθρώπινα και μειονοτικά δικαιώματα.

Θεοφάνης ΜΑΛΚΙΔΗΣ

Δημοκρίτειο Πανεπιστήμιο Θράκης Τμήμα Γλώσσας, Φιλολογίας και Πολιτισμού Παρευξεινίων Χωρών Αλαμάνας 11 68100 Αλεξανδρούπολη (ΕΛΛΑΣ) fmalkidi@bscc.duth.gr

²⁹ Ελληνική Δημοκρατία. Υπουργείο Εξωτερικών. Μάρτιος 2006.

OBITUARIO

Jean Irigoin (1920-2006), in memoriam

Jean Irigoin murió el 28 de enero de 2006. Quienes lo conocieron querrán saber que afrontó la muerte con serenidad; la enfermedad, con su muerte anunciada, le había concedido algo de tiempo para organizar sus papeles y su biblioteca. Alguien que lo visitó poco antes de su muerte lo encontró todavía de pie organizando el traslado de sus libros y haciendo comentarios sobre el valor de algunos de ellos; al comprender la emoción del visitante, Irigoin le dijo: «Tout s'achève ainsi, voyez-vous. Mais mes livres serviront encore». Sorprendente prueba de su modestia, no se estaba refiriendo a su obra, sino a su biblioteca.

Quizá por sus lejanos orígenes vascos, Irigoin siempre expresó una simpatía incondicional a los españoles que a él acudíamos y a los que siempre brindó su apoyo. La celebración de un Congreso internacional de paleografía griega en España era una propuesta que Irigoin formulaba una y otra vez a los españoles que estudiamos códices griegos y su deseo se cumplirá en 2008, cuando se celebre en la Comunidad de Madrid la VII edición de ese Congreso, que organiza el Prof. Antonio Bravo García. Sin duda, el VII Congreso Internacional de Paleografía griega será un homenaje a su figura.

Desde 1986 hasta 1992 Jean Irigoin regentó la Cátedra de Tradición y Crítica de los Textos Griegos del Collège de France, puerta con puerta con Jacqueline de Romilly; desde 1965 fue Directeur d'Études de Philologie Grecque à l'Ecole Pratique des Hautes Études (IVème section), donde tuve la suerte de asistir a sus clases, que él impartía con una claridad y un *tempo*

I PÉREZ MARTÍN «Obituario»

insuperables, manifestando su *penchant* por lo que se podría llamar "el establecimiento de los hechos", la reconstrucción de lo sucedido, ya fuera la corrupción de un pasaje, la elaboración de un manuscrito o el recorrido geográfico y temporal de una constante codicológica. Eran seminarios en los que se nos invitaba a acudir a la Bibliothèque Nationale a ver manuscritos griegos y se nos enseñaba a formular ante el códice los interrogantes adecuados; el maestro nos invitaba a ir más allá del texto y contemplar en toda su complejidad el testimonio escrito, valorándolo no como mero soporte de la literatura antigua, sino como testimonio de una civilización que, gracias a él, es también la nuestra.

Irigoin tenía un estilo incomparable en su sencillez y en su precisión a la hora de afrontar estos retos, que estuvieron caracterizados por una gran amplitud de miras y por la capacidad de implicar a los demás, de hacer ciencia en común, sumando esfuerzos e ideas: se interesó así por la encuadernación bizantina y por la métrica de los poetas antiguos, pasando por la cultura griega en el Sur de Italia. Sus contribuciones más teóricas en el ámbito de la paleografía nos han hecho reflexionar una v otra vez sobre qué hemos de considerar pertinente en nuestros análisis de la escritura griega v por qué no podemos estudiarla fuera del contexto cultural que la explica. Sus estudios sobre el papel de los manuscritos griegos son utilizados por cualquier historiador de este material escriptorio. Su análisis del fenómeno de la transliteración y las consecuencias de éste en la historia de los textos es simplemente imprescindible para cualquier helenista; lo mismo se puede decir de su reconstrucción del enigma paleográfico de este proceso, es decir, el paso de la escritura mayúscula a la minúscula, que él consiguió resumir en un puñado de leyes, buen ejemplo -en mi opinión, el más brillante- de la nitidez con la que pretendía explicar los hechos del pasado. Su reconstrucción de la historia del texto de Plutarco es una espléndida ofrenda en el altar de la filología, pero lo mismo podríamos decir de sus lecciones sobre la transmisión de los filósofos o los historiadores antiguos.

El legado de Jean Irigoin excede, como apuntábamos, el de su trabajo personal, el de sus libros. Parte de su labor, la más difícil de reconocer, fue difundir el trabajo de los demás, por ejemplo, auspiciando la publicación del libro de Berthe van Regemorter sobre la encuadernación bizantina o de las actas del Primer Congreso Internacional de Paleografía griega, cuya preparación corrió a su cargo, aunque en la propia publicación no queda explícita tal circunstancia. En realidad, su legado incluye también el de sus colaboradores, discípulos o alumnos, no sólo porque nos animó a realizarlo o nos proporcionó información para sacarlo adelante, sino porque sin su

I PÉREZ MARTÍN «Obituario»

apoyo más de una vez habríamos renunciado. Por esta razón, aunque pueda parecer que los que seguimos aquí caminando hacia la muerte olvidamos a los que ya se fueron, no es así: de Irigoin no sólo quedan sus libros, él sigue viviendo en nosotros, que le estaremos por siempre agradecidos, y nuestro trabajo lleva consigo el reflejo, aunque pálido, del suyo.

[P.S. Se puede consultar el curriculum de Jean Irigoin en http://www.college-de-france.fr/media/ins_pro/UPL7525_BIBLIO-IRI.pdf]

Inmaculada Pérez Martín

DISCUSIONES Y RESEÑAS

T. Velmans (ed.), *El icono. De la caída de Bizancio al siglo XX*, Madrid, Ed. Mensajero, 2005. 238 págs. + 167 ilustr.; P. Florenski, *La perspectiva invertida*, Madrid, Ed. Siruela, 2005, 112 págs. + 27 ilustr.

El mercado editorial español ha venido ofreciendo nuevos libros sobre el mundo de los iconos. Contienen láminas a todo color, a las que se añaden una breve introducción y una ficha de cada uno de los iconos seleccionados. El trabajo de Caetano Passarelli sobre los iconos de las festividades bizantinas, de 1989, rompió esta tendencia, a la que se unió Tania Velmans cuatro años más tarde¹.

Al equipo dirigido por T. Velmans le interesaba ofrecer al lector los conocimientos suficientes que le permitiesen fundamentar solidamente un juicio estético y favorecer su acercamiento a la brillante civilización bizantina. De ahí que su estudio se detuviera en el origen de los iconos, en un período de cristianismo tan ferviente, en su geografía, incluyendo los testimonios periféricos, en las doctrinas en pugna durante el período de la querella de las imágenes, en la función de los iconos o en la evolución de su estilo hasta la caída de Constantinopla.

Su estudio se completa ahora con el análisis de los iconos del "Bizancio después de Bizancio", en el tiempo que se extiende desde los siglos XV al XVIII en los territorios de mayoría ortodoxa y en aquéllos donde la ortodoxia era la religión de una minoría de la población, esto es, Rusia, los principados autónomos de Moldavia y Valaquia y el de los cristianos de Orien-

 $^{^{1}\,\,}$ T. Velmans, El mundo del icono desde los orígenes basta la caída de Bizancio, Madrid, Ed. San Pablo, 2003.

te bajo dominio turco. El icono fue para estas minorías «como la lengua y la pertenencia confesional, un medio de identificación nacional y un modo de expresarse en un idioma nacional» (p. 8), además de formar parte del culto, alentar en las casas de los creyentes su espiritualidad y ser siempre un instrumento de ayuda y protección en los momentos difíciles.

El estudio detalla cómo, tras la caída del Imperio bizantino, les fueron atribuidos a los iconos nuevos significados simbólicos que se referían a los personajes sagrados, el contenido de algunas plegarias, leyendas hagiográficas y ritos litúrgicos. Se puso el acento en lo narrativo y, a veces, pasaron a primer plano lo anecdótico y el folclore local, por lo que quedaron afectadas la pureza y esencia de los primeros tiempos. Por lo demás, algunos iconos no se sustrajeron a la influencia de la pintura occidental, al tiempo que los iconos postbizantinos tuvieron una excelente acogida en los países no ortodoxos. El caso de Venecia es bien conocido y también el favor del que han gozado en la piedad popular hasta nuestros días.

Este trabajo llama la atención también sobre los pintores que, como Matisse, Kandinsky o Malevich, se vieron influidos por la estética bizantina, ávidos de espiritualidad y en busca de nuevas vías para superar la referencia de lo real. Velmans matiza que la influencia del icono en la pintura de estos artistas no se manifiesta a través de las formas, sino que actúa más en el modo de concebir la imagen como reflejo o expresión de un mundo ubicado más allá de lo real. Opiniones ajustadas, adecuadamente ilustradas, que complementan al estudio de Natalia Novosilzov sobre *El icono y la pintura del siglo XX;* aquí, a la lista de pintores de vanguardia que adoptaron el arte tradicional ruso como una referencia importante en su evolución hacia la pintura no figurativa, se añadieron los pintores que adoptaron los iconos como punto de partida hacia un estilo personal, secular, con personalidad propia en la pintura figurativa. Es el caso de Boris Kustodiev y su célebre *Bolchevique*, de 1920.

En este contexto hay que situar a Pável Florenski y su escrito sobre *La perspectiva invertida*. Nacido en 1882 en Evlach, titulado por la Universidad de Moscú en Matemática y Física e interesado por el simbolismo, por la filosofía y el arte, amplió su formación en el Seminario Teológico de Moscú y se preocupó por buscar una síntesis de la tradición teológica ortodoxa y la cultura filosófica y científica occidental. Fue nombrado responsable de la Comisión para la tutela del patrimonio artístico del monasterio de la Trinidad y San Sergio, en Sergei Posad, y para esta Comisión elaboró este informe que, finalmente, expondría ante las "Judemast", a comienzos de la década de los años 20, en la Facultad de Artes Gráficas.

Participó en los debates que surgieron con motivo del nacimiento de la "vanguardia rusa" y allí defendió de forma vigorosa esta aproximación histórica sobre el papel del espacio en la obra de arte. Trató de demostrar que la perspectiva lineal era sólo una forma simbólica. Su búsqueda le conduciría a la perspectiva invertida de los iconos rusos, que integra al espectador en la obra y ayuda a comprender la imagen como reflejo o expresión ubicada más allá de lo real. El contenido espiritual de estas obras encuentra adecuado ejemplo en el icono elegido para la portada del libro: el célebre *Cristo Salvador*, obra de A. Rublev, el más refinado pintor de iconos rusos, conservado ahora en la Galería Tretiakov de Moscú.

La edición de las obras comentadas es la expresión, por lo demás, del interés creciente que en los últimos años vienen mostrando los estudiosos y curiosos por las manifestaciones artísticas postbizantinas, en buena medida desconocidas y, por tanto, escasamente valoradas, aunque el refinamiento y delicadeza de muchas de estas imágenes sean realmente admirables. Reivindican un período artístico tenido en muchas ocasiones por decadente y terminal y enriquecen el panorama bibliográfico español en este campo de investigación.

Miguel Cortés Arrese

Les villages dans l'Empire byzantin (IVe-XVe siècle), edité par Jacques Lefort, Cécile Morrison et Jean-Pierre Sodini, Paris, Lethielleux [Réalités byzantines 11], 2005. 592 pp.

Este libro recoge las contribuciones presentadas en el XX Congreso Internacional de Estudios Bizantinos (Paris, agosto de 2001) relativas a las aldeas y asentamientos rurales en diversos ámbitos geográficos del Imperio. El punto de partida de los diversos estudios lo constituyen, por un lado, las aportaciones de la arqueología y sus avances en las últimas décadas; por otro, la relectura de los textos y documentos conocidos desde antiguo (inscripciones, papiros en Egipto, documentos de archivo en Macedonia, etc.); finalmente, por vez primera se concede un papel relevante al análisis de los hallazgos monetarios, cuya presencia en el ámbito rural era hasta ahora escasamente conocida y, en todo caso, mucho peor que en el ámbito urbano. A los intevinientes en el Congreso se les hizo llegar un cuestionario que permitiera, en la medida de lo posible, dibujar una imagen uniforme del

estado actual de nuestros conocimientos. Los puntos que comprendía eran: a) La aldea como hábitat: tipologías diversas en una misma región, características morfológicas de la aldea, formas y dimensiones, etc.; b) El territorio rural y la ocupación del suelo; c) La estructura económica y social de la aldea: población, actividades, comercio e intercambio monetario, actividades artísticas, prácticas religiosas, etc.; d) Evolución de la aldea en la Edad Media: surgimiento, abandonos temporales y definitivos, cambios de función, etc. Cronológicamente el material se clasifica en tres etapas: protobizantina (ss. IV-VI), bizantina media (ss. VII-X) y bizantina última (ss. X-XIV). Las diversas contribuciones se ajustan bien al esquema propuesto, si bien ninguna responde a todas las cuestiones ni abraza todas las épocas. La conclusión global que se extrae del libro es que no existe la "aldea bizantina", sino "aldeas", de aspecto y distribución variable según factores geográficos e históricos. La característica común que subyace en todas ellas es la de ser un hábitat rural agrupado en torno a una iglesia, con instalaciones colectivas y dotada de una personalidad jurídica propia. La diferencia básica con la ciudad sería el carácter fortificado de ésta frente al abierto de la aldea.

El libro consta de dos partes. La primera comprende cinco estudios generales; la segunda, treinta y tres regionales, presentados geográficamente de oeste a este, desde Francia hasta Egipto pasando por Italia, Grecia, islas, Balcanes septentrionales, Mar Negro, Anatolia, Chipre y Siria-Palestina. En la primera parte, A. LAIOU («The Byzantine Village [5th-14th Century], pp. 31-54) repasa brevemente la historiografía de las últimas décadas en torno al tema de la vida rural v analiza el desarrollo de la aldea en la doble vertiente de sus relaciones internas -solidaridad entre sus habitantes, vínculos de parentesco, Iglesia- y externas -población, seguridad, papel del Estado, relaciones con otras aldeas, etc.- Ch. Wickham («The Development of Villages in the West, 310-900», pp. 55-69) corrige algunos aspectos del cuadro tradicional que oponía el hábitat disperso de época romana al agrupado del alto Medievo en la Europa occidental. La debilidad de las comunidades rurales occidentales de época romana en relación con las orientales se debió más a diferencias socio-culturales y al comportamiento de la aristocracia que a diferencias económicas. Las investigaciones arqueológicas de los últimos veinte años permiten trazar una imagen más compleja, con una gran variedad de modelos de asentamiento y de densidad de población según regiones e, incluso, comarcas. B. Cursente («Les villages dans l'Occident médiéval [IXe-XIVe siècle]», pp. 71-88), como complemento del estudio anterior, subraya las características principales de la historia de la aldea en el Medievo occidental, más allá de las diferencias regionales o microregio-

nales en su morfogénesis y distribución: el inecclesiamento (la agrupación de vivos y muertos en torno a una iglesia), las actividades artesanales, la vida de relación de las comunidades, etc. S. P. Ellis («Byzantine Villages in North Africa, pp. 89-100) ofrece una imagen del asentamiento rural en la África bizantina muy diferente de la de las provincias orientales: frente a la fortaleza de las aldeas en éstas, en África el modelo de explotación agraria fue el de villas y fincas. Mientras en las provincias balcánicas y orientales las aldeas habrían contribuido al mantenimiento de las economías locales durante los siglos oscuros, en África la organización económica basada en redes de individuos se habría colapsado con la conquista árabe. P.-L. Gatier («Les villages du Proche-Orient protobyzantin: nouvelles perspectives [1994-2004]», pp. 101-119) complementa, a la luz de la nueva documentación arqueológica, un trabajo anterior suyo de 1994 en el que hacía balance de los conocimientos que se tenían sobre las aldeas protobizantinas en la antigua Siria. La contribución principal de las excavaciones de los últimos años ha sido la de revelar la variedad de hábitats y aglomeraciones de población, desde la granja aislada hasta el burgo amurallado, pasando por el casal, la aldea, etc.

En la segunda parte del libro podemos distinguir tres grupos de artículos. Por un lado están los trabajos de M. Bompaire, J. Ch. Moesgaard, B. Callegher, E. S. Georganteli, E. Oberländer-Târnoveanu, T. Vorderstrasse y H. Gitler-D. Weisburd, dedicados al análisis e interpretación de los hallazgos monetarios en asentamientos rurales de, respectivamente, Francia meridional, Escandinavia, Patras y su entorno, la provincia de Ródope, Dobrudja y el NE de Bulgaria, Siria septentrional y Palestina, principalmente durante la Alta Edad Media, que ponen de manifiesto, en conjunto, la continuidad de la actividad económica en los mencionados ámbitos y periodo. Otro apartado lo constituyen los artículos dedicados a cuestiones generales de los asentamientos rurales, no sólo a una región. Así, S. E. J. Gerstel estudia la estructura de la aldea medieval y la colocación de sus santuarios, y examina en las iglesias que hemos conservado la presencia de ciertos santos objeto de veneración. L. Safran analiza las vinculaciones existentes entre las aldeas bizantinas y los santos en las regiones del Salento (Apulia) y Maina (Peloponeso) en los siglos XIII-XIV. Para identificar a los santos considerados por la población fundamentales para su salud y prosperidad examina los hagiotopónimos, las dedicaciones de las iglesias, las representaciones hagiográficas y las oraciones litúrgicas. M. Panayotidi estudia varios talleres locales de pintura de Maina entre los siglos X y XII y constata que la comparación con otros talleres urbanos no ofrece grandes diferencias estilísticas. Finalmente, B. Pitarakis analiza el testimonio de los objetos metálicos en la aldea medieval entre los siglos X y XIV: hace inventario de los objetos hallados en seis excavaciones de los Balcanes y Anatolia y estudia su distribución en relación con el valor del metal empleado y con su técnica de fabricación.

La mayoría de los estudios regionales presenta los conocimientos más actuales sobre la vida rural en diferentes áreas del Imperio Bizantino. J.-M. Martin y G. Noye estudian las aldeas de la Italia meridional (Apulia y Calabria), desde las primeras de los ss. VI-VII, situadas en las costas y vías de comunicación, hasta las de los siglos IX-X, asentamientos abiertos con producción artesanal, iglesia y una elite social. A. Avraméa analiza la evolución de la población y asentamientos humanos en Tesalia, Grecia central y Peloponeso en los siglos V-XIV a la luz de los últimos hallazgos arqueológicos. Ch. Gasparis dedica su estudio a las aldeas de la Creta veneciana durante los ss. XIII-XV, centrándose en sus aspectos territoriales, económicos, papel de la mujer en la economía doméstica, etc. A. Dunn presenta datos arqueológicos que contradicen la afirmación, habitual entre los estudiosos, acerca de la decadencia de la economía rural en la Macedonia Prima: estos datos más bien parecen abogar por un crecimiento y adaptación de la misma, sostenida por estructuras económicas, culturales y políticas. J. Rosser estudia los asentamientos de la provincia de Grevená (Macedonia suroccidental) en la época oscura: los datos arqueológicos y el análisis de los topónimos revelan el establecimiento en la zona una nutrida población eslava, posiblemente entremezclada con la población griega originaria. A la Macedonia oriental están dedicados los artículos de Lefort y Kravari. El primero examina, principalmente con documentación atonita, el aspecto y situación de las villas, la organización del territorio y la sociedad rural entre los siglos X-XIV; la segunda, por su parte, analiza los nombres de pila de la población campesina de la zona, en esa misma época, que aparecen en los documentos fiscales de Atos. K. Moustakas estudia la región de Gynaikokastron, en el binterland de Tesalónica, en época bizantina tardía, utilizando como fuente los registros otomanos más antiguos (ss. XV-XVI), y concluye que hay en la región una perfecta continuidad lingüística: una mayoría cristiana y eslava en la 2ª mitad del s. XV, pero con una minoría griega, producto quizás de la emigración causada por la revuelta zelota de 1342.

L. Maksimovic y M. Popovic resumen los datos históricos disponibles sobre los asentamientos rurales de la Servia medieval, en los que se pueden distinguir dos modelos, el de las áreas montañosas y el de las llanu-

ras. R. Rašec, V. Dinčev y B. Borissov dividen en cuatro periodos históricos su análisis de la aldea rural bizantina en Bulgaria: en el primero (ss. IV-VII) se observa una drástica disminución del número de villas; entre los siglos VII-X la Tracia septentrional, al sur del Hemo, es territorio fronterizo entre Bizancio y Bulgaria, por lo que la vida rural es prácticamente inexistente; en los s.. XI-XII las aldeas al norte del Hemo guedaron abandonadas, mientras que al sur se desarrollaron en la llanura tracia; por último, desde finales del s. XII nuevamente las llanuras se despoblaron por efecto de la III cruzada y del enfrentamiento bizantino-búlgaro. E. Popescu dedica su trabajo a las aldeas de la Escitia menor (Dobrudja). La situación de época bizantina primera es menos floreciente que la de la romana, pero se observa una ocupación y utilización continuada del suelo hasta el s. XI. A. Sazanov estudia el hábitat rural de la orilla occidental del Bósforo cimerio entre los siglos III y VI: las invasiones de los godos habrían producido el colapso económico de la zona, que no se habría recuperado hasta su integración en el Imperio con Justiniano, si bien por poco tiempo, va que ca. 570-570 nuevas oleadas de invasores turcomanos terminaron con ella. A. Aibabin pasa revista a las prácticas agrícolas de los pueblos de Crimea entre los siglos VI y IX, los godos, los jázaros y los búlgaros. K. Belke dibuja las líneas generales de la aldea bizantina en Anatolia central (desaparición de la distinción entre ciudad y aldea, diversidad de hábitats y materiales, continuidad de la tradición hasta época contemporánea) y pone ejemplos de aldeas de regiones como Licaonia, Capadocia, Paflagonia, etc. D. Kyritsès y K. Smyrlis analizan el modelo de aldea del litoral egeo de Anatolia a partir, sobre todo, de documentos de archivos monásticos de los siglos XI-XIII. M. Rautman estudia las villas de la Chipre bizantina: mientras que los asentamientos costeros fueron mayoritariamente abandonados por los ataques árabes, las villas del interior y zonas rurales formaron la base del resurgir económico de los siglos IX-XII, tras la conquista bizantina de 965. A.-M. Eddé y J.-P. Sodini distinguen tres periodos en la evolución de las aldeas de Siria septentrional en el Medievo: desde finales del dominio bizanino se observa una decadencia de la vida rural, no achacable a la conquista árabe; entre los siglos X y XII parece que las aldeas tuvieron una función más militar que económica; por último, desde finales del s. XII hasta la invasión mongola de 1260 se observa una recuperación de la vida rural, aunque sin llegar a los niveles antiguos. M.-O. Rousset y C. Duvette estudian la actividad ganadera de las estepas áridas del norte de Siria en los siglos V-VI, que conocieron una notable expansión y ocupación del suelo. A. Walmsley analiza el desarrollo de Jor-

dania entre los siglos VI-VIII: la interpretación tradicional concedía gran prosperidad a la época bizantina y una fuerte decadencia a la omeya, pero este modelo hay que matizarlo, en opinión de Walmsley, por la duración temporal de ambos periodos y por la diferencia existente entre el modelo de polis griega y los tipos de hábitat posteriores. Y. Hirschfeld dedica su estudio a la expansión de los asentamientos rurales en Palestina durante los siglos IV-V, paralela a la que se observa en las regiones vecinas de Siria y Jordania, y al análisis de las causas de esta prosperidad económica: la seguridad interior y exterior, el cambio climático que se observa ca. 300 y la legislación imperial sobre los agri deserti, que concedió la propiedad de las tierras públicas abandonadas a quien las pusiera de nuevo en producción. Y si en regiones como el norte de Siria la evidencia arqueológica es grande, en otras como Egipto la escasez de ésta se ve suplida por las fuentes escritas. Así, R. S. Bagnall estudia la geografía de los hábitats del nomo de Arsínoe (Fayyum) en los últimos siglos antes de la conquista árabe, intentando distinguir una jerarquía de localidades que se refleje en estructuras políticas y eclesiales, pero también en la actividad económica. J. G. Keenan, por su parte, analiza esta misma región a partir del informe que elaboró en 1245 el funcionario ayubí al-Nabulsi: villas grandes, medianas y pequeñas (con ejemplos de cada tipo) y signos de poderío de los asentamientos (mezquita, prensas, villas-satélite, etc.)

Todos los artículos están provistos de una rica bibliografía que guía al interesado por las fuentes y estudios básicos de cada territorio analizado. Un índice de topónimos al final del volumen facilita, asimismo, la búsqueda rápida de informaciones concretas. Se trata, sin duda, de una obra fundamental para el estudio de la vidad rural del Imperio bizantino en sus más diversas áreas.

José M. Floristán

Urbs capta. *The Fourth Crusade and its Consequences. La IV^e Croisade et ses conséquences*, sous la direction d'Angeliki Laiou, en collaboration avec l'Académie d'Athènes, avec le concours de la Fondation J. F. Costopoulos, Paris, Lethielleux, 2005 [Réalites Byzantines 10]. 371 pp.

Si en 2003 se cumplieron los 550 años de la conquista otomana de C/pla, que la Asociación Cultural Hispano-Helénica celebró con unas Jor-

nadas de Historia de Bizancio cuyas contribuciones se recogieron en el volumen *Constantinopla 1453: mitos y realidades*¹, un año después el octavo centenario de la toma de la ciudad por las tropas de la 4ª Cruzada provocó un aumento de las publicaciones relacionadas², entre las que se cuenta el presente volumen coordinado por A. Laiou (Harvard), que recoge las contribuciones de tema histórico e historiográfico presentadas en un Congreso internacional organizado por la Academia de Atenas, con la colaboración de la Fundación Costópoulos, entre los días 9 de 12 de marzo de ese año.

El libro está dividido en cuatro secciones de desigual extensión: la primera, dedicada al trasfondo de la cruzada: la segunda, a la expedición en sí; la tercera, a su consideración en la historiografía y el arte, y la cuarta, a las consecuencias, cambios y desarrollos que trajo consigo. En la primera, A. LAIOU ("Byzantion and the Crusades in the Twelfth Century: why was the Fourth Crusade Late in Coming?, pp. 17-40) hace la "crónica de una conquista anunciada": repasa los anteriores planes contra C/pla, las razones por las que no se llevaron a cabo y la respuesta bizantina. La conclusión que extrae es que, si la toma de la ciudad no se produjo antes, se debió al fracaso de Bohemundo en 1107-1108, la habilidad de la diplomacia bizantina, los enfrentamientos de los Estados occidentales, pero también a la renuencia de los cruzados a pervertir el objetivo original de sus esfuerzos. P. MAG-DALINO («Prophecies on the Fall of Constantinople», pp. 41-53) analiza el papel que desempeñaron en la realización de la expedición las profecías en circulación, desde la del Ps. Metodio sobre el "último emperador" que destruiría el islam, hasta las diversas versiones de las visiones de Daniel, y su influencia en la obra de Liutprando o en los planes del emperador Enrique IV, del papa Gregorio VII o de Roberto Guiscardo en las décadas anteriores a la 1ª cruzada. M. ANGOLD («Byzantine Politics vis-à-vis the Fourth Crusade», pp. 55-68) dibuja las líneas generales de la situación política del Imperio tras la muerte de Manuel I (1180): las luchas entre las familias aristocráticas, los intentos de los emperadores por afianzar su poder, los levantamientos en su contra, etc.

Abre la segunda sección un estudio de J. RILEY-SMITH («Toward an Understanding of the Fourth Crusade as an Institution», pp. 71-87) sobre los

¹ Reseñas en *Erytheia* 25 (2004) 336-348 [J. SIMÓN PALMER] y *Byzantion* 75 (2005) 555-557 [P. YANNOPOULOS].

 $^{^2\,}$ J. Harris, Byzantion and the Crusades, London-N. York 2003; R.-J. Lilie, Byzanz und die Kreuzzüge, Stuttgart 2004.

aspectos materiales de la expedición latina: contingente, objetivo inicial -Alejandría- y desvío del mismo, empleo de mercenarios, financiación, relación entre sus dirigentes y con Venecia, etc. En un interesante trabajo B. Z. KEDAR («The Fourth Crusade's Second Front», pp. 89-110) analiza las consecuencias de la cruzada para el reino latino de Jerusalén, positivas a corto plazo y no tan negativas a largo como le ha asignado la historiografía al uso: es más, habrían sido peores de haberse dirigido contra su objetivo inicial. Entre las primeras menciona la reconstrucción de las murallas de Tiro. Sidón y Acre, el envío a esta última plaza de la cadena que cerraba el Cuerno de Oro, la llegada de caballeros que prefirieron ir a Tierra Santa antes que contra C/pla y las ganancias territoriales. Entre las negativas suelen mencionarse la emigración de caballeros del reino de Jerusalén al nuevo Imperio Latino y el asentamiento en éste de las sucesivas oleadas venidas de Occidente, en lugar de en la lejana Jerusalén. Kedar minimiza la primera y critica abiertamente el trasfondo moralizante de la segunda, surgida de la concepción, muy extendida, de la "impiedad" que supuso el desvío de la expedición, y se pregunta si un ataque contra Egipto habría sido más útil para el reino de Jerusalén. La política religiosa de Inocencio III tras la conquista comparada con la seguida anteriormente con las iglesias bizantinas de Sicilia y la Italia meridional es objeto de análisis por parte de A. J. Andrea («Innocent III and the Byzantine Rite, 1198-1216», pp. 111-122), y la capacidad militar de los bandos en conflicto según las informaciones de Nicetas Coniata, Godofredo de Villehardouin y Roberto de Clari, de T. G. Kollas («Military Aspects of the Conquest of Constantinople by the Crusaders», pp. 123-138), que llega a la conclusión de que la conquista fue fruto, no tanto de la superioridad militar latina, cuanto del descuido por parte bizantina de los preparativos bélicos y de la carencia de dirigentes militares capaces.

La tercera sección comprende otros cuatro estudios, dos dedicados a la historiografía griega, otros dos a la occidental. R. Macrides («1204: The Greek Sources», pp. 141-150) compara la presentación que hacen de la cruzada Nicetas Coniata, contemporáneo de los hechos, y Jorge Acropolita, que escribió sesenta años después, y concluye que no existe una sola interpretación bizantina de los hechos. Ch. Maltezou («The Greek Version of the Fourth Crusade: from Niketas Choniates to the *History of the Greek Nation*», pp. 151-159) repasa la visión de la conquista en la historiografía griega a lo largo de los siglos, desde Coniata y Acropolita hasta Paparrigópulos, Lampros o Zakythenos. M. Balard («L'historiographie occidentale de la quatrième croisade», pp. 161-174) hace una exhaustiva relación de los estudios más recientes sobre la cruzada, los relativos a la debatida cuestión del motivo

de su desvío, pero también a la actuación de sus protagonistas y consecuencias de la expedición, y cierra con un amplio listado bibliográfico. F. Caroff, finalmente («La narration des croisades dans l'iconographie française et flamande du Moyen Âge: place et spécificité de l'expédition de 1204», pp. 175-192), tras ofrecer una panorámica general de las representaciones de las cruzadas en manuscritos, analiza luego algunas escenas de la 4ª cruzada en manuscritos de los siglos XIII-XV, la mayoría de naturaleza convencional –episodios de asedios–, pero otras representan las disensiones dinásticas bizantinas y los castigos que se infligían los aspirantes al trono, en un intento por justificar *a posteriori* la conquista y saqueo de la ciudad y atenuar el escándalo que supuso.

Las consecuencias de la expedición analizadas en el congreso son de orden económico, regional, ideológico y religioso. Dentro de las primeras se incluven los artículos de D. JACOBY («The Economy of Latin Constantinople, 1204-1261», pp. 195-214) y C. Morrison («L'ouverture des marchés après 1204: un aspect positif de la IVe croisade?», pp. 215-232). Jacoby replantea la opinión generalizada de una acusada decadencia económica y deterioro urbano del Imperio bajo dominio latino hasta la reconquista paleóloga de 1261, y llega a la conclusión de que la aparición de factores nuevos facilitó una reconversión parcial y un crecimiento de la economía bizantina. En la misma dirección, Morrison analiza el nuevo contexto económico surgido tras la conquista en campos diversos -comercio, fiscalidad, descentralización política, transferencia de tecnología, fragmentación y convergencia monetaria- y concluve que en el s. XIII hubo una cierta prosperidad basada en la liberalización de los mercados, que tuvo efectos positivos sobre la demografía y producción agrícola e industrial, y que sólo a comienzos del s. XIV se habría producido el estancamiento de Bizancio frente al desarrollo occidental.

Dentro de las consecuencias "regionalizadas" de la cruzada se incluyen los estudios de Ch. Gasparis («The Period of Venetian Rule on Crete: Breaks and Continuities during the Thirteenth Century», pp. 233-246) sobre la ruptura y continuidad de las estructuras políticas, sociales, eclesiásticas y económicas de Creta tras su conquista por Venecia; de M. Koumanoudi («The Latins in the Aegean after 1204: Interdependance and Interwoven Interests», pp. 247-267), dedicado al estudio de los vínculos –políticos, militares, familiares, etc.— que hubo entre los distintos territorios latinos tras la conquista, en especial los del Egeo; de L. Maksimovic («La Serbie et les contrées voisines avant et après la IVe croisade», pp. 269-282), que defiende que la cruzada aceleró en Servia procesos culturales y políticos, con raíces ya en el s. XII, que condujeron al logro de la independencia nacional y eclesial; y de

S. Karpov («The Black Sea Region, before and after the Fourth Crusade», pp. 283-292), sobre diversos aspectos del acceso de los latinos al Mar Negro, que les había estado cerrado durante el siglo XII: relaciones con la población local, comercio, papel del Imperio de Trebisonda, etc.

Las consecuencias ideológicas son estudiadas por D. ANGELOV («Byzantine Ideological Reactions to the Latin Conquest of Constantinople», pp. 293-310) y A. Stavridou-Zafraka ("The Political Ideology of the State of Epiros", pp. 310-323). El primero analiza la respuesta de la ideología imperial bizantina del s. XIII a la pérdida de la polis y a la existencia de tres "imperios bizantinos" rivales en Nicea, Trebisonda y el Epiro. Examina la imagen del gobernante y los principios ideológicos que ofrecen los textos oficiales -panegíricos, preámbulos de documentos cancillerescos, correspondencia diplomática, descripciones de ceremonias cortesanas-, principalmente de Nicea, en menor medida, del Epiro. Entre las innovaciones que observa en la ideología política de Nicea están la eliminación de algunas marcas externas de la majestad imperial, el militarismo, un protonacionalismo griego incipiente y un esfuerzo por alejarse del modelo comneno de realeza hereditaria-familiar. El regreso a C/pla supuso la eliminación o atenuación de estas ideas y la vuelta a concepciones anteriores a la cruzada. Por su parte, Stavridou-Zafraka se centra en la ideología política del despotado del Epiro tal como se refleja en documentos y cartas sinodales, patriarcales, episcopales, imperiales, inscripciones, etc., dado que el despotado careció de su propio historiador como lo fue Acropolita de Nicea.

Finalmente, en el capítulo de consecuencias religiosas M. BARBER («The Impact of the Fourth Crusade in the West: the Distribution of Relics after 1204», pp. 325-334) repasa las noticias que conocemos sobre la llegada a Occidente de reliquias tras la conquista; B. HAMILTON («The Albigensian Crusade and the Latin Empire of Constantinople», pp. 335-343) analiza las relaciones entre los cátaros occidentales y las sectas bogomilitas del Imperio: mientras que Inocencio III actuó contra los primeros con la cruzada albigense de 1209, no ocurrió lo mismo con las sectas dualistas del Imperio Latino, probablemente por desconocimiento de su existencia; finalmente, J. Ziziou-LAS, metropolita de Pérgamo («Efforts toward the Union of the Churches after the Fourth Crusade», pp. 345-354), partiendo de la profundización de la división que supuso la cruzada, repasa los intentos medievales de unión en Lyons (1274) y Ferrara-Florencia (1438-1439) y resume su fracaso en estos factores: el alejamiento de las metodologías de análisis teológico (racionalismo y legalismo escolástico frente a misticismo y apofatismo ortodoxo), la presencia de motivaciones políticas en la actuación de los emperadores, el

aislamiento de las Iglesias tras el cisma de 1054, la escasa flexibilidad de las discusiones teológicas y el envenenamiento del clima psicológico.

El volumen es una magnífica puesta al día de las investigaciones más recientes sobre la 4ª cruzada. Se echa en falta, si acaso, la presencia de algún que otro estudio político y diplomático sobre el Imperio Latino, sus relaciones con Occidente, con los "imperios" bizantinos y con el mundo musulmán –turcos selyucíes, Egipto, etc.–, así como algo más de atención a los esfuerzos de Nicea y del Epiro por recuperar C/pla. Es de agradecer, con todo, que los organizadores del evento hayan prestado especial atención a los aspectos menos estudiados por la historiografía tradicional (económicos, ideológicos, historiográficos, etc.) La edición está muy cuidada. Un índice de antropónimos, topónimos y conceptos (pp. 359-371) permite una búsqueda cómoda de materiales en el conjunto de la obra.

José M. Floristán

Alexandra Riebe, Rom im Gemeinschaft mit Konstantinopel. Patriarch Johannes XI. Bekkos als Verteidiger der Kirchenunion von Lyon (1274), Wiesbaden, Harrassowitz Verlag [Mainzer Veröffentlichungen zur Byzantinistik, Band 8], 2005. 352 pp.

Con ligeras modificaciones, el libro recoge la tesis doctoral de la autora, leída en la Facultad de Teología de la Universidad de Tubinga el curso académico 2003/2004. Hasta ahora la figura de Beco, patriarca de C/pla (1275-1282), había sido objeto tan sólo de dos monografías en griego (Zotos, 1920; Xexakes, 1981), ambas "hostiles" hacia su figura por su latinofrenia. En el lado romano ha predominado la literatura "apologética" (Alacio, Jugie, Grumel, Laurent, Hofmann, Gill, Darrouzès), que ha hecho de él una víctima de la polémica unionista, si bien los estudios se han centrado más en su figura y circunstancias históricas que en sus escritos. R[iebe] adopta una posición intermedia. Su objetivo es investigar a Beco de forma más amplia a como se ha hecho hasta ahora: el Filioque y otras cuestiones doctrinales, su relación con sus contemporáneos desde el punto de vista teológico, sus predecesores, sus modelos y dependencias, sus relaciones con Occidente. El estudio se enmarca dentro de la línea de investigación de su directora, Dorothea Wendebourg, autora de un interesante libro sobre el diálogo de los teólogos reformados de Tubinga -Andreae, Osiander, Crusius— con el patriarca Jeremías II en torno a la *Confessio Augustana* (Göttingen 1986), que combina la reconstrucción histórica con el análisis de los puntos doctrinales discutidos.

La figura y obra de Beco están indisolublemente vinculadas a la Unión de Lyon (1274), sobre cuya verdadera esencia no hay unanimidad entre los estudiosos: mientras que unos -Norden, Setton- ven en ella tan sólo fundamentos políticos (conjurar el peligro angevino), otros -Jugie, Hefele-Leclerq, Holstein- no ponen en duda la realidad teológica de la misma, aunque no dejan de constatar su fracaso. R. concede especial relieve a dos estudios de Roberg en los que considera el concilio más como fruto del cálculo político (por parte bizantina, como freno a la expansión de Carlos de Anjou; por parte del papa Gregorio X, como paso previo a una cruzada en Tierra Santa) que como asamblea ecuménica en la línea del posterior de Ferrara-Florencia. Partiendo de la aceptación de este análisis, R. estudia la visión que tuvo Beco de la Unión, sus argumentos en pro de la misma y su posición respecto al Occidente latino. Analiza para ello con cierto detalle sus escritos apologéticos, su interpretación de las fuentes patrísticas, sus escritos dirigidos a sus compatriotas antiunionistas, su correspondencia con los papas y las posibles influencias teológicas de autores latinos.

Tras una introducción en la que ofrece un panorama de la investigación anterior sobre Beco y el concilio (pp. 23-43), divide el libro en tres grandes apartados. En el primero trata de la asamblea de Lyon, sus antecedentes y consecuencias y los intereses de las partes presentes (pp. 45-100). Aunque no contiene elementos originales y se basa fundamentalmente en estudios anteriores -Roberg, Hefele-Lecrerq, Laurent-Darrouzès, Ostrogorsky, Geanakoplos-, ofrece un relato sinóptico claro y conciso de los hechos y circunstancias políticas. El segundo (pp. 101-215) está dedicado a Juan Beco: biografía, escritos, defensa de la Unión y del Filioque, conocimiento de los Padres de la Iglesia, obras que manejaba, relaciones con sus interlocutores occidentales y correspondencia con los papas. El tercero (pp. 217-310) estudia los antecedentes teológicos en los que Beco se basó: Blemides y Nicetas de Maronea para el material patrístico, Gregorio de Chipre, influencias occidentales en los argumentos usados en defensa del Filioque. Son, sin duda, estos dos últimos apartados, en especial el tercero, los de mayor interés en la obra. Se cierra el libro con unas tablas de concordancias de Beco con Blemides, Nicetas de Maronea, el florilegio de textos pro-Filioque y Hugo Eteriano.

La conclusión a la que llega R. es que Lyon, más que una "unión", fue una "comunión", una reconciliación de dos Iglesias que continuaron siendo independientes, sin consecuencias estructurales o institucionales más allá de la mutua aceptación y admisión en la eucaristía, a diferencia de otras posteriores (Florencia, Brest, etc.) basadas en el reconocimiento de la primacía papal por las Iglesias ortodoxas y la conservación por éstas de sus tradiciones litúrgicas inalteradas. R. descubre dos diferencias fundamentales entre la interpretación de la Unión que hicieron los papas y la que hizo Beco: en primer lugar, para éste es C/pla la que acepta como válidas las enseñanzas de Roma y la admite en el seno de la cristiandad, lo que se manifiesta en la inclusión del nombre del papa en los dípticos, pero no en la inserción del *Filioque* en el credo, ni en la adopción del pan ázimo en la eucaristía ni en ningún otro cambio litúrgico. En este último terreno, Beco observa diferencias sólo en dos sacramentos, la confirmación y la eucaristía: mientras que en la Iglesia latina la primera estaba reservada a los obispos, en la griega podían conferirla también los sacerdotes, y en la eucaristía la diferencia estaba, como es sabido, en la materia empleada; en ambos casos Beco consideraba válidas las dos tradiciones, sin que fuera necesario que ninguna de las dos partes abandonara la suya para adoptar la de la otra; la segunda diferencia de interpretación está en la consideración del papa como "hermano en Cristo", pero no cabeza de la Iglesia oriental. A este último respecto, Beco mantuvo dos posturas, una "interna" en el seno de su propia Iglesia, más en la línea de la tradición bizantina, y otra "externa" en su relaciones con el papa, algo apartada de esa tradición. Por el contrario, en el asunto del Filioque mantuvo una postura monolítica, sin discrepancias, la misma hacia Roma que hacia sus compatriotas.

Beco empleó en defensa de la Unión tres líneas argumentales: una político-pragmática (evitar la invasión latina), otra histórica (Focio habría iniciado el cisma no por motivos teológicos, sino personales) y una tercera teológica, la más importante. Dentro de ésta, en la segunda mitad del s. XIII la discusión principal gira en torno al *Filioque*, por encima de la primacía papal de la primera mitad y el empleo del pan ázimo del s. XI. Así, pues, Beco se concentró en este argumento. Para resolverlo recurrió a los Padres, intentando demostrar con fuentes patrísticas la procedencia del Espíritu Santo del Padre y del Hijo. Su principal argumento fue establecer la equivalencia entra las preposiciones ἐκ y διά, tal que ἐκ τοῦ Υἰοῦ y διὰ τοῦ Υἰοῦ vendrían a ser equivalentes: el Padre permanecería como verdadera fuente del Espíritu, con el Hijo como mediador, pero al tener ambos la misma naturaleza divina, el *Filioque* latino sería aceptable

por equivalente al $\delta i \alpha \tau o \hat{\nu}$ Yio $\hat{\nu}$. Su inspiración teológica en este punto habría estado fundamentalmente en autores griegos como Blemides y Nicetas de Maronea, y en algún latino como Hugo Eteriano, pero no en el gran sistematizador de la teología intratrinitaria latina que había sido S. Agustín con su obra *De Trinitate*. **R**. considera lógico este comportamiento de Beco por prudencia política, para no dar argumentos de latinofrenia a sus enemigos en el interior del patriarcado, además de que, probablemente, Beco no dominaba el latín.

En definitiva, **R**. cree que Beco fue abogado, no de la unión, sino de la comunión de las Iglesias: Lyon no habría sido una Unión por sumisión, sino un restablecimiento de la comunión. Su postura se resume en la siguiente cita de su opúsculo *De unione* (4): πᾶς γάρ τις, ὃς ἐπὶ τὴν ἐκκλησιαστικὴν ταύτην ἦλθεν εἰρήνην ὡς τῶν ἡμετέρων ἐθῶν καὶ δογμάτων κατεγνωκὼς καὶ ὡς τὴν Ῥωμαϊκὴν Ἐκκλησίαν πρεσβεύειν διεγνωκὼς εὐσεβέστερόν τι τῆς ἡμετέρας, ἔκπτωτος εἴη τῆς τοῦ Χριστοῦ βασιλείας καὶ τῷ προδότη Ἰούδα καὶ τοῖς κοινωνοῖς αὐτοῦ καὶ σταυρωταῖς τοῦ Σωτῆρος συντεταγμένος.

Afean el texto más errores y/o erratas de los deseables. En ocasiones (sobre todo en el caso de los acentos graves ante coma) están ya en las fuentes (Laemmer, Migne) de las que R. toma el texto de Beco: la autora debería haber regularizado este punto según las normas que rigen la edición de textos griegos. He aquí un ensayo de tipología de las faltas: 1.- Ausencia de acentos: ἀντιμεθιστανται (p. 171); νομισθειη (p. 179); υίου' (υίοῦ; p. 181); οὐκετ' (p. 287); ὁ δε (p. 303). 2.- Grafías erróneas: δουκοῦν por δοκοῦν (p. 136, n. 24); ἀποτετμένη por ἀποτετμημένη (p. 165; en esta misma cita se ha perdido parte del texto tras τοῦ Πατρός); formas como πεφηνυία, πεφηνέναι, πεφηνότος y πεφηνών, por πεφηνυία, πεφηνέναι, πεφηνότος y πεφηνώς (pp. 169, 188; en pp. 188 y 222 la misma cita tiene, una vez, πεφηνότος, la otra, πεφηνότος); συνοίδεν por συνείδεν (p. 175); ἴδοιν por ἴδιον (p. 181); θεοφίλεαν por θεοφίλειαν, ἀποδρύεται por ἀποδύρεται (p. 220, n. 7); προαιωίνως por προαιωνίως (p. 252, n. 132); αϊτιαν por αϊτιον (p. 268, n. 196). 3.- Cortes de palabra erróneos: διαν Ιοήμασι, ἀποπέμψ Ιαντες (p. 147, n. 51); συλλ Ιογίσασθαι. 4.- Acento grave ante puntuación: 'Αδὰμ, (p. 171); νίὸν, (p. 173); φησὶ, (p. 175); πατρὸς. (p. 188, n. 205); ἐστὶν, (p. 220, n. 7); νίὸς, (p. 226, n. 36); σὸ δὲ, (p. 260, n. 166); Σατὰν, (p. 273, n. 212); νίὸς, πατὴρ, (p. 288); εἰπὼν, παρευθὺς, (p. 304, n. 128), etc. 5.- Acentos y espíritus incorrectos: ὑπερφύους (p. 158. n. 96); διαφορᾶν (p. 162); οϊαν (p. 175); βαπτιζόμενοις (p. 179); καῖ, Αὔτη, κύρια (por κυρία, p. 190); ἐγεγονεῖ (ἐγεγόνει, p. 193, n. 221); ἐκκλησίων (p. 205, n. 29); ἐπεῖ (p. 213, n. 53); Ἄθω, ἐλόμενον (p. 220, n. 7); "Ιδιον (p. 223); τρίας (p. 225, n. 32); λαβῶν (p. 226, n. 36); "Επεμψε (p. 233); όλως (p. 255, n. 142); ἀλλήλα (p. 262); ἔξει por ἕξει (p. 266, n. 190); Τρίαδος (p. 273, n. 211). 6.- Errores en la acentuación de énclisis: δοκεῖ σοι ποτὲ (p. 136, n. 24); φῶς ἐστὶ (p. 175); οὖν ἐστὶν (p. 182); ὁ υίὸς ἐστὶ (p. 183); Ἐπειδὴ εἰσί τινες, νίὸς ἐστὶν (p. 188, n. 205); ῥημάτων ἐστιν (p. 242, n. 94); ἡ γε (p. 254, n. 140);

βούλεται τίς (p. 265); ἐστιν ὅτε (p. 267, n. 192); ἐπὶ τε (p. 271, n. 202); οὐδεὶς ἐστὶν (p. 298, n. 106); τῷ πνεύματι ἐστὶ (p. 301, n. 115); ταῦτα ἐστὶν (p. 303); συνιδεῖν ἐστὶ (p. 304, n. 128). La actitud de la autora a la hora de reproducir textos de Beco queda de manifiesto en la cita que hace en la p. 189 (= p. 233) de un fragmento del tratado de Cirilo de Alejandría *De sancta et consubstantiali Trinitate dialogus VII*, incluida en el de Beco titulado *Inscripciones*: reproduce la forma ἐγχέον que aparece en Laemmer y Migne, pero en nota afirma que en la edición del texto de Cirilo, en el vol. 75 de la PG, se lee la forma correcta ἐγχέων. Opino que no debería haber vacilado a la hora de corregir la cita de Beco tal como está en Laemmer y Migne. Todos estos problemas se deben, en buena parte, a la inexistencia de ediciones críticas de los tratados de Beco y al respeto escrupuloso que ha observado **R.** hacia las disponibles. No quiero pasar por alto, finalmente, que, en la bibliografía, el *Catálogo de los códices griegos de la Real Biblioteca de El Escorial* aparece sólo bajo el nombre de G. de Andrés, cuando el volumen primero es obra de A. Revilla: *suum cuique*.

A pesar de estos defectos que emborronan el texto griego, el libro es un magnífico estudio del fundamento teológico que dio Beco, en especial en el tema del *Filioque*, a su apasionada y sincera defensa de la Unión-Comunión de las Iglesias firmada en Lyon.

José M. Floristán

A. Papadaki, *Cerimonie religiose e laiche nell'isola di Creta durante il dominio veneziano*, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo [Quaderni della Rivista di Bizantinistica, nº 9], Spoleto 2005. XXV + 240 pp.

A lo largo de la historia la fiesta ha sido un elemento fundamental en la vida social y la comunicación de los grupos humanos, como factor estructurador y de cohesión. Ha sido, además, un poderoso medio de propaganda política y social que el poder empleaba para manifestar su prestigio y autoridad. Así se explica el interés de las autoridades venecianas tras la conquista de Creta (1211) en modificar y adaptar a sus necesidades esta estructura social, introduciendo fiestas propias de la Serenísima, pero respetando a la vez los usos y costumbres locales de la etapa bizantina anterior. Esta necesidad de compaginar tradición e innovación dio origen a un extenso calendario de fiestas que, además de las móviles –Ascensión, Pentecostes y Corpus– comprendía 53 días de ocio, en ocasiones, como no podía ser menos, en días alternos, lo que sin duda haría, si se me per-

mite la observación, las delicias de los buscadores de "puentes", esa costumbre tan hispánica. Hasta qué punto las autoridades venecianas consideraban de primordial importancia el cumplimiento del calendario festivo se pone de manifiesto en la fijación de un rígido protocolo en su celebración y el establecimiento de un régimen de multas y sanciones para quienes lo imcumplían. Toda esta información, y mucha más, está recogida y analizada en este libro de Aspasia **P**[apadaki], traducción italiana de su tesis doctoral, dirigida por Chryssa Maltezou –autora del prólogo a la traducción–, que apareció en su versión original griega en Retimno, en 1995, como primer volumen de la colección de anejos de la revista Νέα Χριστιανική Κρήτη.

El libro es un estudio de conjunto de las ceremonias civiles y religiosas (fiestas, laudos, justas, concursos, procesiones, etc.) que se celebraban en la isla de Creta durante la venetocracia (1211-1669). Parte de las prescripciones contenidas en el protocolo de las procesiones y ceremonias anuales de la ciudad de Candía, compilado en 1595 y conservado en un ms. del Museo Civico Correr de Venecia, pero se enriquece, además, con abundantes noticias de archivo, editadas e inéditas, del propio Museo Correr, del Archivio di Stato di Venezia y de la Biblioteca Marciana. El libro se divide en tres partes de desigual extensión. La primera (pp. 21-47) está dedicada a las ceremonias ocasionales, en concreto, a la entrada y toma de posesión de un nuevo duque en la ciudad y al funeral del duque fallecido en el desempeño de su cargo. La segunda (pp. 49-166), la más extensa, está dedicada a las fiestas y ceremonias anuales. Está dividida en 11 capítulos más un epílogo, cada uno consagrado a una fiesta (S. Tito; S. Marcos; Navidad y Epifanía; carnaval, jueves de carnestolendas y justas; Semana Santa, Pascua y Ascensión; Corpus; procesiones instauradas con ocasión de terremotos; aniversario de Lepanto; fiestas del palio y del jardín, y procesión del icono de María Mesopantitissa). Además del origen y del protocolo seguido en cada una de ellas, se dan diversas noticias históricas: incumplimientos y sanciones impuestas, disputas de precedencia, cambios en la celebración, semejanzas con descripciones de dos obras cumbre de la literatura cretense, el Apócopo y el Erotócrito, etc., dibujando así un abigarrado panorama del homo festus cretense. En el epílogo (pp. 163-166) P. saca sus conclusiones del material analizado, relativas al objetivo perseguido por las autoridades venecianas con el calendario festivo, la participación del pueblo y clero griegos y latinos, las sanciones impuestas a los transgresores, el coste económico de las fiestas, etc. La tercera parte (pp. 167-198) la conforma el apéndice documental, en el que ocupa el primer lugar la transcripción del

manuscrito base del estudio, pero al que siguen otras noticias archivísticas sobre las ceremonias festivas. Cierran el libro una amplia bibliografía (pp. 201-225) y el índice de nombres y lugares.

El libro está incluido en la serie de anejos de la *Rivista di Bizantinistica* (Ravenna-Spoleto), alguno de los cuales ya he reseñado en volúmenes anteriores de Erytheia¹. A pesar de su aparición relativamente reciente, cuenta ya con nueve títulos, de gran interés y calidad. Felicito desde aquí a los responsables de la "collana", en especial a su director A. Carile, y les deseo continuidad y éxito en su labor con títulos tan variados y sugerentes como el presente.

José M. Floristán

Manuscrits grecs récemment découverts en République Tchèque. Supplément au Catalogue des manuscrits grecs de Tchécoslovaquie, par J.-M. OLIVIER et M.-A. MONÉGIER DU SORBIER, Paris, CNRS Éditions [Documents, Études et Répertoires publiés par l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes 76], 2006. XXIX + 438 pp. + Pl. 1-35 (filigranes) + Pl. a-e (réglures) + Pl. I-XLV (planches photographiques).

Cuando en 1983 publicaron, en esta misma colección, el *Catálogo de manuscritos griegos de Checoslovaquia*, Olivier y Monégier du Sorbier ya manifestaron su sospecha de que no habían podido ver todos los manuscritos conservados en el país. Así se confirmó, efectivamente, en el transcurso de los años: entre 1991 y 2004 los autores supieron de la existencia de más manuscritos griegos en el castillo de Mikulov (1), en la biblioteca Lobkovicz del castillo Nelahozeves (en este caso, apenas unos folios incluidos en un incunable), y en las Bibliotecas Nacional (19), de la Academia de las Ciencias (2) y del Museo Nacional (1). Así, pues, el presente complemento de aquel catálogo, que ya sólo lleva el nombre de Chequia, comprende la descripión de 23 manuscritos y de los folios del incunable de Nelahozeves.

El origen de los códices es variopinto. Algunos pertenecieron a eruditos del antiguo Imperio austro-húngaro, como Bohuslav Hasištejnsky z Lob-

¹ Vol. nº 4 (*Erytheia* 23 [2002] 399-402); n. ^{os} 7 y 8 (*Erytheia* 26 [2005] 371-374; 379-381).

kovic o Ferdinand Hofmann von Grünbüchel und Strechau, biblioteca esta última que pasó en 1678 a la colección Dietrichstein, vendida en su mayoría entre 1933 y 1934. Destacan dos orígenes colectivos: los cinco manuscritos de la Biblioteca Nacional (PNK) adquiridos al librero Junkelmann de Leipzig durante los años de la ocupación alemana de Bohemia-Moravia, y los once (nueve en la Biblioteca Nacional, uno en el Museo Nacional [PNM] y otro en la Academia de las Ciencias [PKAV]) provenientes de los monasterios de S. Juan Bautista de Serres y de *Kosinitsa* (*Eikosiphoinissa*) del Pangeo. Estos manuscritos fueron robados durante el saqueo que las tropas búlgaras, comandadas por el checo Vladimír Sís, hicieron de estos monasterios el 27 de marzo de 1917. No se sabe si fueron llevados a Praga por el mismo Sís cuando dejó Sofía en 1920 o por la mano anónima que vendió en Europa numerosos manuscritos provenientes de esta *razzia*.

Entre los volúmenes descritos, por lo general los de esta última procedencia son de mayor valor. En gran parte son membranáceos de los ss. XI-XIV, aunque no faltan los cartáceos, más recientes en conjunto (ss. XIII-XVIII). Mayoritariamente son códices de contenido religioso (padres y doctores de la Iglesia, menologios, textos hagiográficos y homilias, textos canónicos, polémicos, ascéticos, psalterios, etc.), si bien no faltan los profanos (léxico misceláneo de Focio y Hesiquio; tragedias de Eurípides y Sófocles; miscelánea léxicográfica y gramatical: etimológico de Simeón, Gregorio de Corinto, Querobosco, Trifón). Entre estos códices macedonios destacan los copiados por Mateo de Mira en Valaquia en 1621 y por Teodoro Hagiopetrita a comienzos del s. XIV.

La distribución del volumen es la siguiente:

- 1.- Introducción general y listado de abreviaturas bibliográficas y de bibliotecas (pp. XI-XXIX).
- 2.- Descripción de los códices (pp. 1-305), cada uno en dos grandes secciones, como es habitual: A. Contenido literario, con indicación de los folios, *incipit* y *desinit* de cada texto y relación de la(s) edicion(es) disponibles. Para facilitar la consulta del catálogo, los autores dan amplios *incipitia* y *desinitia*, de los que los primeros —los inéditos o menos conocidos—son recogidos en un índice final; B. Los aspectos materiales del libro: material, composición, dimensiones, filigranas, escribas, ornamentación, notas, encuadernación, historia y bibliografía.
- 3.- Índices: de los *incipitia* inéditos o menos conocidos (pp. 309-352), alfabético de antropónimos, topónimos y materias (pp. 353-424), de filigranas (pp. 425-433) y de láminas fotográficas (pp. 435-438).

Vienen a continuación, fuera de paginación, los dibujos de las filigranas (Pl. 1-35), de los pautados (Pl. a-e) y las láminas fotográficas (Pl. I-XLV).

Capítulo de erratas. En la página XVII los autores afirman que corrigen en los textos las formas "bárbaras" producto del itacismo, errores acentuales, etc., pero que las conservan allí donde pueden "ser algo más que una falta de ortografía". Partiendo de esta definición tan poco aclaratoria, he aquí las erratas acentuales y ortográficas observadas en una lectura somera, con indicación de la forma correcta: p. 5, ms. M 6370 καθ' ότι: καθ' ότι; ἐπιγνώσεως τε καὶ: ἐπιγνώσεώς τε καὶ; p. 25, ms. PKAV 1 TG 1, I, 2, 12^a ἀπ' ἐδὼ: ἀπ' ἐδῶ; p. 30, ms. PKAV 1 TG 1, III, 15, 3 στὸν ὕπνόν του: στὸν ὕπνον του; p. 38, ms. PKAV 1 TG 1, V, 14, 3 κλίμαξ: κλι̂μαξ; p. 39, ms. PKAV 1 TG 1, V, 16 ἄριθμος: ἀριθμός; p. 46, ms. PKAV 1 TG 3, II, 1 ἀρχοτελείαι: ἀρχοτέλειαι; p. 48, ms. PKAV 1 TG 3, II, 2 ζωνῆς: ζώνης; p. 115, ms. XXV C 23, I, 2 άμαρτιαίς: άμαρτίαις; ms. XXV C 23, I, 4 διάφοραι τινῶν: διάφοραί τινων; περιττά εἰσί: περιττά εἰσι; p. 123, ms. XXV C 23, II, 11 Άριστοτελείον: Άριστοτέλειον; p. 126, ms. XXV C 23, II, 13^{e-β} νηστείαι: νηστείαι; p. 135, ms. XXV C 24, 2, 1 ποθῶ: πόθω; p. 150, ms. XXV C 24, 2, 27^a ἀμιλλώμενοι: ἀμιλλώμενοι; p. 151, ms. XXV C 24, 2, 29 κοίνης: κοινῆς; p. 177, ms. XXV C 27, 3 ή βασίλεια: ἡ βασιλεία; p. 205, ms. XXV C 31, 1, 3 ἔρτά τι ὄν: ἔρτα τι ὄν; p. 224, ms. ΧΧV C 33 Λατείνων: Λατίνων.

Peccata minuta, en definitiva, en un catálogo tan voluminoso. La obra de Olivier y Monégier du Sorbier es un paso más hacia el deseado objetivo de una catalogación completa y detallada de todas las colecciones de manuscritos europeos, necesaria para las ediciones actualizadas de textos y para la historia del humanismo y de la transmisión de la literatura griega.

José M. Floristán

Cartas de un espía de Carlos V. La correspondencia de Jerónimo Bucchia con Antonio Perrenot de Granvela, edición, introducción y notas de Mª José Bertomeu Masiá, Valencia, Publicaciones de la Universidad de Valencia, 2005. 226 pp.

La edición de *corpora* documentales sigue siendo una necesidad muy sentida como instrumento de trabajo en el análisis histórico si no queremos limitarnos a una reinterpretación de lo ya conocido. Con motivo de la publicación que hice, unos años atrás, de las cartas griegas incluidas en la corres-

pondencia de Granvela conservada en la Biblioteca Nacional y en la Biblioteca del Palacio Real¹, tuve ocasión de comprobar la riqueza de estos fondos, pero también la dificultad de su consulta, ya que en la Europa del humanismo renacentista y en la Corte de un emperador políglota como Carlos V se empleaban en la correspondencia, de forma habitual, no menos de cinco lenguas –español, italiano, francés, alemán y latín–, a las que hay que sumar de forma esporádica otras, como el flamenco o el griego. Sólo un equipo interdisciplinar de especialistas (filólogos de distintas ramas, historiadores en sus diversas variantes, paleógrafos) puede ofrecer una edición minuciosa y correcta de tan variada documentación. Precisamente este libro es fruto de la investigación de una joven licenciada en Filología Española e Italiana de la Universidad de Valencia. Publica en él 29 documentos conservados en los mss. 7905 (27), 7912 (1) v 7920 (1) de la Biblioteca Nacional, fechados entre abril de 1551 y el 1 de octubre de 1553, escritos por o dirigidos a Jerónimo Bucchia, agente de espionaje al servicio del emperador Carlos V para asuntos de Turquía. La mayoría de las cartas (27) se concentran en la primavera y verano de 1551 y pertenecen al género histórico de la "literatura de avisos" que, si bien por sí solo no ofrece un panorama completo de los acontecimientos históricos, sirve para enriquecerlo y precisar muchos de los factores presentes en él.

El libro se abre con un estudio introductorio (pp. 11-56) en el que **B**[ertomeu] hace la biografía de Granvela y Bucchia, dibuja las líneas generales del enfrentamiento con la Sublime Puerta como trasfondo de las cartas, describe la red de espiones que coordinaba Bucchia y analiza el contenido político-militar, pero también privado, de las cartas. Sigue la trascripción de los 29 documentos (pp. 67-175), todos en lengua italiana, de acuerdo con los criterios ortográficos, acentuales y de puntuación habituales en este tipo de ediciones. Los documentos están provistos de aparato crítico y notas, acumuladas éstas al final (pp. 177-194). Cierran el libro un glosario de términos italianos (pp. 195-200), una bibliografía (pp. 201-205) y varios índices (de ilustraciones, de las cartas editadas, de las cartas citadas, de antropónimos y topónimos), que facilitan enormemente la búsqueda y consulta del material histórico.

El contenido de las cartas es tan variado como la vida misma. Como he dicho, 27 de ellas están fechadas entre abril y el 13 de agosto de 1551 (víspera de la toma de Trípoli por los turcos coaligados con Dragut Arráez). Tras las conversaciones y negociaciones familiares de los Habsburgo duran-

¹ CFC egi 2 (1992) 213-235; Byzantion 65 (1995) 495-524.

te el otoño-invierno de 1550-1551, el 9 de marzo se había alcanzado un acuerdo por el que se establecía la sucesión alternada de las ramas españo-la y austriaca a la corona imperial. Derrotada en Mühlberg la Liga de Esmalcalda en 1547 y resuelta la cuestión sucesoria, el emperador estaba en el cénit de su poderío y parecía que había derrotado o frenado a sus tres grandes enemigos. No era así, sin embargo: ya en febrero de 1550 diversos príncipes protestantes habían firmado una nueva liga contra él a la que en secreto se sumó Mauricio de Sajonia, su aliado en Mühlberg, y, en octubre de 1551, Enrique II de Francia. Dragut tomó Trípoli en agosto de 1551 y Maurició entró en Magdeburgo en noviembre, oficialmente en nombre del emperador, pero secretamente en el suyo propio. La mayoría de la documentación que edita **B**., por tanto, se encuadra en esos meses previos al estallido de la tormenta final del reinado, que terminó con la paz de Augsburgo (1555).

En las cartas vemos cómo Bucchia negocia para un cuñado suyo, religioso de Sto. Domingo, el arzobispado de Ragusa, desde donde podría contribuir al servicio del emperador con avisos y negociaciones en Constantinopla y Turquía; informa sobre su trabajo de edición de la Historia de Juan Luis de Parma; transmite noticias de la Puerta, de las luchas entre los hijos de Solimán, Mustafá y Selim, apoyados, respectivamente, por los jenízaros y por una parte de los bajás; informa de los movimientos de Dragut ese verano, de las fuerzas otomanas, posibles objetivos militares, preparativos de bastimentos y bizcocho, etc.; se manifiesta reacio a instalarse en Nápoles, como se le había ordenado, hasta que pasen los calores estivales, etc. Finalmente, están las noticias relativas a dos agentes-espiones, Antonio Proculiano, que proponía un levantamiento en el norte de Albania, y Macario de Heraclea-Pelagonia, que trajo una propuesta de alianza con el sofí y los georgianos para un ataque conjunto contra la Puerta. La historia de este turbulento y desconocido personaje es un buen paradigma de los recelos que presidían la relación entre los griegos sometidos a Turquía y la monarquía española. Hizo su aparición en Augsburg, sede de la Corte imperial, en abril de 1551, y desapareció de Innsbruck, adonde se había trasladado aquélla, a finales de noviembre de ese año. Ya en 1524-25 y, sobre todo, en 1529, Carlos V había negociado, sin éxito, una alianza con los sofís Ismael y Tahmasp. Granvela encargó a Bucchia que se entrevistara con Macario y analizara la viabilidad de su propuesta. Su impresión inicial, tras una primera entrevista en Augsburg, fue negativa. Sus sospechas crecieron cuando, en el camino de Augsburgo a Trento, nadie le pudo dar noticia del paso de Macario, que había salido de la ciudad bávara diez días

antes que Bucchia, por lo que llegó a pensar que había pasado a Francia a informar a Enrique II. No mucho después, cuando supo que había viajado por territorio de los grisones en vez de seguir la ruta habitual del Tirol, sus temores se disiparon. Bucchia hizo a Macario una contrapropuesta de menor alcance: el incendio del atarazanal de Constantinopla a través de dos parientes de un agente suyo, Jorge Coresis y Jorge Salvaresis, amigos de dos bajás a los que podía invitarse a pasar al servicio imperial. Bucchia propone ofrecerles la entrega de un reino o provincia en pago por su defección e, incluso, el apoyo a Selim en su lucha contra Mustafá en Anatolia, mientras Grecia y Constantinopla quedaban para el emperador. Así, pues, como tantos otros agentes a lo largo de este siglo y primeras décadas del siguiente, Bucchia es uno más de los diversos promotores de la *restauratio imperii* en la persona de un monarca español.

El 3 de agosto, tras una nueva entrevista con Macario, Bucchia confirma a Granvela la seriedad de sus propuestas y le pide que lo escuche. La entrevista disipó por completo los recelos que aún le quedaban a Bucchia y produjo también una buena impresión a Macario, como lo manifiesta en carta del 6 de agosto². Aunque tenía prisa por regresar a sus asuntos, aquél le pidió que esperara en Venecia hasta el 9 de septiembre, a ver si entretanto tenía noticias de Granvela. Por último, el 13 de agosto, en carta a éste, le manifiesta su intención de ponerse en camino inmediatamente y pasar por Augsburgo para entrevistarse con él. A partir de entonces la colección de cartas de Bucchia enmudece, y tampoco las de Macario de octubre y noviembre son muy esclarecedoras: en ellas se menciona a Coresis como garante financiero de la empresa (¿cuál?) y se habla de un viaje a Persia y a Constantinopla, sin que quede claro cuál fue el encargo final recibido por Macario³. Dos años después Bucchia lo califica de "griego pérfido y sagacísimo", que había venido con instrucciones de la Puerta para poner al descubierto los contactos del emperador con los persas y georgianos (doc. nº 28). Qué había sucedido en el ínterin es algo que desconocemos, si bien es de esperar que algún día salga a la luz.

El largo contacto de españoles, turcos y norteafricanos en los siglos XVI y XVII provocó la incorporación al español, adaptada, de buena parte de la terminología militar y administrativa otomana, que el DRAE recoge. En este sentido, creo que habría sido preferible la regularización, en la introducción, notas e índices, de términos como *jenízaro*, *beylerbey*, *agá*, *espahí*, *sofí*, etc.,

² Byzantion 65 (1995), pp. 505, 516-517.

³ Byzantion 65 (1995), p. 506ss.

en lugar de su mera transcripción tal como aparecen en los textos: giannizzeri, sipahi, etc. Igualmente, topónimos como Andrenópolis, Epyro, Galípolis, Leucatis, o antropónimos como Axmet, Dragut Rays, Machario, habrían sido preferibles en su forma habitual Adrianópolis (Edirne), Epiro, Gallípoli, Léucade (= Santa Maura), Ahmed, Dragut Arráez (o Rais) y Macario: minucias, con todo, disculpables en la obra primeriza de una joven investigadora. Los méritos de esta magnífica colección documental sobrepasan, con mucho, estos pequeños reparos. Vaya desde aquí mi más cordial felicitación por la labor realizada y, aunque sé que es un trabajo ímprobo, mi exhortación a seguir por este camino con la documentación de Bucchia que aún anda dispersa en archivos y bibliotecas españolas.

José M. Floristán

Sofía Torallas Tovar, *Identidad lingüística e identidad religiosa en el Egipto grecorromano*, Barcelona, Reial Acadèmia de Bones Lletres [Series Minor 11], 2005. 116 pp.

En este cuidado librito, que recoge la conferencia pronunciada con motivo de su nombramiento como miembro de la Reial Acadèmia de Bones Lletres, Sofía Torallas ha escrito una amena introducción a los testimonios de la lengua griega en Egipto, desde la presencia de griegos asentados primero en Pelusio y más tarde en Menfis desde el s. VII a.C. según el testimonio de Heródoto (los helenomenfitas), hasta la desaparición del copto como lengua hablada en el s. XV.

Dos de los méritos de la obra son, sin duda, la claridad en la exposición y la idoneidad en la selección de los testimonios. Soslayando así la dificultad de perderse entre los múltiples aspectos de la presencia griega en Egipto, queda claro que el objetivo de la autora en la presente obra ha sido el de reconstruir con el mayor rigor posible la historia de la lengua griega en Egipto y su influencia en el copto, es decir, la lengua egipcia en la última fase de su existencia. El libro, que incluye bibliografía y notas, está estructurado del siguiente modo: la primera parte reúne los testimonios históricos sobre la presencia griega en el Egipto pretolemaico; la segunda parte analiza la presencia del griego en el Egipto helenizado postalejandrino, explicando la situación lingüística previa a la helenización, el valor simbólico de los sistemas de escritura egipcios, la adopción del alfabeto griego y los tipos de bilingüismo;

la tercera parte examina la fase cristiana de esta coexistencia, analizando la influencia del griego en la formación de vocabulario copto, el contexto social en el que se difundió la nueva religión, la experiencia eremítica que fue aceptada como pionera e imitada en el resto del Mediterráneo y las comunidades monásticas en las que se tradujeron los textos cristianos del griego y se creó la literatura copta, fundamentalmente el monasterio de Tabenesi de Pacomio (s. IV) y el Monasterio Blanco de Shenute (s. V).

En resumidas cuentas, una lectura placentera y útil que sirve de introducción a la cultura cristiana en Egipto y presenta un paradigma fundamental de cómo influyó en un territorio dado, el egipcio, una cultura y una lengua impuestas, la griega.

Inmaculada Pérez Martín

E. Marcos Hierro, *Almogàvers. La història*, Barcelona, L'esfera dels llibres, 2005. 368 págs.

La historia de la presencia catalana en Romania, es decir, en tierras que eran o habían sido parte del Imperio Bizantino, no ha dejado nunca de inspirar estudios históricos, obras de ficción e incluso, en los últimos años, suplementos culturales de periódicos, libros de viajes y documentales. El interés se ha centrado casi siempre en la etapa comprendida entre la llegada de la Compañía Catalana a Constantinopla y su asentamiento en Atenas y Tebas (1303-1311), en detrimento del largo e interesante periodo de los ducados catalanes de Atenas y Neopatria, cuya existencia se prolongó hasta la última década del siglo XIV. Precisamente por eso, resultaba sorprendente que no existiera un libro con un estudio histórico profundo, objetivo y actual sobre la etapa más conocida, comparable a lo que significaron en su momento para nuestro conocimiento de la Grecia catalana Los catalanes en Grecia o Catalan Domination of Athens, de K. Setton (1975). La excelente investigación de A. Laiou sobre la Compañía Catalana en el contexto de la política exterior de Andrónico II (Constantinople and the Latins, Cambridge, Mass., 1972, págs. 127-229) puso de manifiesto hace mucho tiempo la necesidad de un estudio de estas características, pero hasta la fecha nadie se había atrevido a afrontar este reto. Probablemente, el motivo principal de que haya habido que esperar tanto a la aparición de un libro como el que aquí se reseña estriba en que la historia de la Compañía Catalana es,

según afirmaba A. Laiou en la obra mencionada, «strange and very complicated» (p. 127). Por eso merece la pena analizar cómo se ha enfrentado a este desafío el bizantinista E. Marcos, a quien se debe un denso estudio en lengua alemana sobre las relaciones bizantino-catalanas durante los siglos XII y XIII¹.

E. Marcos prepara el terreno abordando en profundidad tres cuestiones preliminares: el largo y complejo proceso de formación del guerrero almogávar tal y como lo conocieron los bizantinos, la definición del marco político internacional en que se produjo la expedición de los almogávares, y la creación y estructura de la Compañía Catalana, con una presentación muy bien documentada de sus principales caudillos. Toda esta información, que ocupa los tres primeros capítulos (págs. 21-118), familiariza al lector con el contexto histórico e ideológico de la expedición y, al mismo tiempo, permite al autor examinar en adelante los hechos que va a narrar desde una triple perspectiva: la de la Compañía Catalana, cuyos éxitos, como demuestra, van unidos a una dinámica interna de autodestrucción; la del Imperio Bizantino y, en especial, su emperador Andrónico II, siempre receloso de la fidelidad de ese ejército de mercenarios «con pluralidad de lealtades» (p. 134); y la de las cancillerías occidentales, cuyos movimientos diplomáticos, a menudo contrapuestos, intentaban aprovecharse de los éxitos de los almogávares. Este último aspecto es especialmente importante. Piénsese en el clima de sospechas generalizadas que rodeó desde el principio, incluso antes de zarpar de Mesina en 1303, al cuerpo expedicionario encabezado por Roger de Flor, el antiguo aliado de Federico de Sicilia contra los Aniou: «El soberano siciliano –advierte E. Marcos– había de ver necesariamente con buenos ojos la futura presencia de tropas de su confianza en territorio bizantino. Siempre podría darse la circunstancia de que estos mercenarios, debidamente aleccionados, traicionasen la lealtad que debían a su nuevo patrón, el emperador Andrónico II, y luchasen por los derechos de Carlos de Valois y Catalina de Courtenay al trono latino de Constantinopla. O todavía mejor, podía ser incluso que ocupasen por la fuerza la capital imperial y la entregaran directamente a Federico, que no en vano se proclamaba heredero legítimo de los Hohenstaufen» (p. 93). Ese afán de las potencias europeas por aprovecharse de la expedición de los almogávares se acentuó a medida que se multiplicaban sus éxitos militares, contra los turcos primero y contra los bizantinos después, y desembocó en una laberinto de intrigas e intereses difícil de desentrañar.

¹ Múnich, 1996; cf. Erytheia 19 (1998) 293-297.

Las fuentes fundamentales en que E. Marcos basa su investigación (hay una selección de las mismas en la p. 349) son, naturalmente, las crónicas del bizantino Jorge Paquimeres y el catalán Ramón Muntaner y el Diplomatari de Antoni Rubió i Lluch, que proporciona información esencial no sólo sobre las campañas de los almogávares, sino también sobre la implicación de las casas reales de Aragón, Sicilia y Mallorca en su empresa. Como es habitual desde Francisco de Moncada, el autor acude a las noticias escasas y fragmentarias de Nicéforo Gregorás para los acontecimientos posteriores a 1308, año en que Paquimeres acaba su historia y Muntaner emprende el regreso a Italia y a su patria (en su crónica sigue hablando de Romania en algunos capítulos, pero ya no como testigo ocular); junto a estas fuentes, E. Marcos usa otras menos conocidas: por ejemplo, la documentación de los archivos venecianos sobre el tráfico de esclavos practicado por la Compañía, un tema que hoy conocemos mucho mejor gracias a las investigaciones de Daniel Durán, y las Vidas de los monjes atonitas Sabas y Danilo, que proporcionan valiosa información sobre las campañas contra los monasterios del Monte Atos. Con buen criterio, dada la finalidad divulgativa de la obra, E. Marcos acude a la "literatura secundaria" (cf. págs. 350-353) sólo cuando es imprescindible. Ésta, aparte de los estudios clásicos de Burns, Jacoby, Laiou, Luttrell, Rubió i Lluch, Setton, etc., incluye otros menos conocidos, pero de gran interés, algunos de ellos publicados en los últimos años por el propio E. Marcos, el ya mencionado D. Duran o Eusebi Avensa, autor de varios trabajos sobre la huella de los catalanes en el folklore griego.

El problema que plantean las crónicas de Paquimeres y Muntaner es sobradamente conocido: los intereses de ambos están totalmente contrapuestos, pues mientras que el primero se esfuerza en destacar los aspectos más oscuros de la expedición y el eco que las atrocidades de los catalanes producían en la corte imperial, el segundo concentra su atención en aquellos acontecimientos de los que fue protagonista directo y que contribuyen a la visión patriótica de las glorias de su pueblo; por ese motivo, sus versiones sobre los acontecimientos no siempre coinciden. Afortunadamente, E. Marcos, a diferencia de otros autores que le han precedido, se muestra siempre imparcial y justifica en cada caso la versión que le parece más fiable, aunque eso suponga contradecir creencias muy arraigadas, como la que sigue a Muntaner y sitúa en el Tauro el límite oriental de la expedición de Roger de Flor; lo más probable es, como afirma Paquimeres, que ésta no llegara más allá de las fortalezas de Culas y Furnos, a una treintena de kilómetros al nordeste de Filadelfia (Alasehir; cf. p. 156; así se refleja en el

mapa de las pp. 14-15). Otras veces los testimonios de ambos cronistas son perfectamente complementarios. Por poner un ejemplo, gracias a Paquimeres conocemos los últimos años de la vida del capitán almogávar Ferran d'Aunés (Fernando de Ahones): casado con la hija de un magnate de Constantinopla en 1303 y ascendido por Andrónico II a doméstikos tôn scholôn en 1305, fue víctima ese mismo año de una multitud que incendió la casa de su suegro, donde se escondía, en represalia por las incursiones de los catalanes en la Propóntide tras el asesinato de Roger de Flor (pp. 132, 210-211). Paquimeres, que desempeñó importantes cargos en la administración del Estado y en la Iglesia, arroja luz sobre otros sucesos ocurridos en Constantinopla que Muntaner desconoce o, sencillamente, se inventa (este es el caso de su bella pero fantasiosa descripción de la ceremonia de investidura de Berenguer de Entenza como megaduque, cf. p. 185).

De la misma manera que E. Marcos desentraña el complejo entramado de intereses e intrigas de las cancillerías europeas en su afán por instrumentalizar en beneficio propio los éxitos de los almogávares, también profundiza en las relaciones de poder en el seno de la propia Compañía, destacando la importancia que tuvieron los distintos orígenes sociales de los jefes militares en sus desavenencias. El enfrentamiento entre señores nobles, por un lado, y burgueses y "gent menuda", por otro, alcanzó su momento más álgido en el otoño e invierno de 1306-1307, cuando la Compañía Catalana pasó a ser regida nominalmente por una especie de triunvirato (los nobles Entenza y Arenós y el burgués Rocafort) que, en la práctica, funcionaba como «una diarquía polarizada según un principio de división jerárquica y social» (p. 262). La llegada a Romania del infante Ferran de Mallorca, mediante el cual Federico de Sicilia aspiraba a conseguir el control efectivo de las tropas para sus planes antibizantinos, agravó las divisiones internas y provocó un baño de sangre. Sólo entonces la Compañía quedó convertida en un ejército unido bajo el mando de un único caudillo, Bernat de Rocafort. E. Marcos pone de manifiesto también cómo el origen social determinaba la forma en que se relacionaban los capitanes de los almogávares con el poder imperial. Esto es especialmente evidente si se contrasta, por ejemplo, la travectoria de Ferran d'Aunés o de Ferran Eiximenis d'Arenós (Fernando Jiménez de Arenós), dos nobles elogiados por Paquimeres que se integraron en la sociedad bizantina, con la de Bernat de Rocafort.

Respecto a las verdaderas intenciones de la expedición asiática de Roger de Flor, E. Marcos opina que era «un proyecto de conquista e instalación de plazas fuertes en territorio enemigo, en un intento [...] de creación

de embriones de baronías feudales similares a las de la Grecia latina» (pág. 232). Tras el asesinato del jefe supremo de la Compañía en 1305, este mismo objetivo tendrían la ocupación de Máditos (Eceabat) por Arenós y de la región del cabo de Ganos, en el mar de Mármara, por Rocafort (pp. 233, 249). En cuanto a la campaña de Macedonia llevada a cabo por este último tras el abandono definitivo de Tracia en 1307, tuvo como objetivo la conquista de la ciudad de Tesalónica y la restauración del antiguo Reino cruzado del mismo nombre (p. 298). Pero los planes de Rocafort, que también codiciaba otras dignidades y territorios de la Grecia franca, toparon con las intrigas políticas del conde de Valois y del dux de Venecia. Por cierto, que sobre ellas no dice ni una palabra Muntaner, que prefiere atribuir el trágico destino de Rocafort a su condición de hombre infame y odiado por todos (p. 311).

El libro tiene una estructura muy elaborada. Cada uno de los capítulos de que consta, tres de carácter introductorio y siete dedicados propiamente a la historia de la Compañía Catalana en el Imperio Bizantino, está dividido en diversos apartados precedidos de un título orientativo que facilita el seguimiento de la narración. Cuando el lector llega al final del libro, advierte que éste concluye de la misma manera que empieza, es decir, con la descripción de una importante victoria de los almogávares: la del principio es la de Gagliano, Sicilia, en 1300; la del final, la de Halmiros, Grecia, en 1311; once años de acontecimientos vertiginosos y un ilustre rival entre los derrotados de ambas batallas: el borgoñón Gautier de Brienne, a quien los almogávares arrebataron el ducado de Atenas en 1311. Comenzaba una nueva y larga etapa para la Compañía Catalana...

El autor, extraordinariamente riguroso en el manejo de las fuentes y en sus apreciaciones, sabe captar la atención del lector mediante una expresión muy cuidada y un estilo ágil que se adapta muy bien al material casi novelesco que proporciona a veces la historia de los almogávares (y que, de hecho, han sabido explotar novelistas como Ramon J. Sender o, más recientemente, el griego Costas D. Kiriazis). Para gobierno del lector, se incluyen cuatro árboles genealógicos (I / Casa imperial de Bizancio; II / Casa de Aragón: Corona de Aragón, de Sicilia y de Mallorca; III / Casa de los Capeto: Francia, Nápoles y Constantinopla; IV / Casa imperial de los Staufer; cf. pp. 343-347) y un mapa histórico muy completo del Imperio Bizantino y su periferia (pp. 14-15); no falta en el mismo el discutido escenario de la batalla de Apros que, como sugiere A. Failler, el reciente editor de Paquimeres, se hallaba probablemente «en la ruta de la antigua Via Egnatia, a una treintena de km. en dirección oeste de Redestós (Tekirdag)» (p.

223). Un breve *Epílogo Real* nos explica qué ocurrió con los soberanos y príncipes que se habían interesado en algún momento por los almogávares y caballeros de la Gran Compañía; el más afortunado fue, sin duda, Federico de Sicilia, que además de convertirse en soberano del ducado de Atenas en 1312, aseguró la continuidad del gobierno de su familia en Sicilia y en Grecia (pp. 340-342).

El libro de E. Marcos no es una historia más sobre los almogávares; es, como reza el subtítulo, *la* historia. Está destinado a ocupar un lugar de preeminencia en la oceánica bibliografía sobre la Compañía Catalana, no sólo entre los especialistas, sino también entre un círculo de lectores muy extenso que hasta ahora se alimentaba de una visión limitada y no muy objetiva de uno de los episodios más mitificados de nuestra historia medieval.

José Simón Palmer

Iorgos F. Pieridis, *Històries de Xipre (Tetralogia dels temps)*, presentación, traducción y notas de Eusebi Ayensa, Lleida, Pagès Editors, 2005. 227 págs.

Bajo el título Històries de Xipre el neohelenista catalán Eusebi Ayensa presenta una amplia selección de relatos de la Tetralogía de los tiempos, de Yorgos F. Pieridis (Dali 1904-Nicosia 1999), uno de los autores más destacados de la literatura chipriota del siglo XX. La obra, escrita en 1989, está dividida en cuatro partes que corresponden a otros tantos periodos de la historia reciente de Chipre: Tiempos inmutables (dominación inglesa, 1946-1955), Tiempos duros (la lucha por la libertad, 1955-1959), Tiempos de prosperidad (primeros años de la independencia, 1960-1974) y Tiempos de sufrimiento (invasión turca de agosto de 1974 y años sucesivos). Los dieciocho relatos seleccionados por E. Ayensa (sin contar las historias mínimas incluidas en la serie "Miniaturas") presentan la realidad de Chipre y de sus gentes en forma de crónicas más o menos breves protagonizadas por personajes procedentes de todos los ámbitos de la sociedad chipriota. Algunos de ellos son especialmente representativos del momento histórico en que les toca vivir, como el político contemporizador con los ingleses de "Res fins al final", los miembros de la resistencia de "El traidor", el estudiante comprometido con la causa de la libertad de "L'hort de tarongers" y casi todos los de Temps de sofriment, marcados por las dolorosas consecuencias de la invasión de los

"bárbaros" -como Pieridis llama a los turcos, rememorando a Cavafis, en cuya patria vivió muchos años-. Otros están aparentemente más alejados del mundo de la política, como el trapero de "Els escarpins blaus", el jornalero de "El combat de Kostandís", la joven viuda de "Una vida", los nuevos ricos de "Somnis i realitats", la triste esposa de "Himeneu", el funcionario de "Discordança"... Pero en general todos tienen en común el profundo amor a su tierra, con la que comparten su vida y sus inquietudes («L'home no es nodreix del vent sinó de la substància que poden abastar les seves arrels», p. 134), su soledad y desamparo y su capacidad de resistencia ante las adversidades («l'acomodament a la desgràcia... es pitjor encara que la desgràcia mateixa», p. 226). Los temas de Pieridis, que, como los grandes escritores, consigue dar una dimensión universal a sus historias, son imperecederos: el dolor del exilio, el paso del tiempo, la inocencia y la infancia perdidas, la soledad, la pérdida del ser querido, la avaricia de los especuladores, la mediocridad de los poderosos... Hay relatos trágicos, como "El traïdor", y otros en los que la vida cotidiana ofrece una apariencia carente de interés y estéril desde el punto de vista dramático; pero en ellos Pieridis, siempre atento a los matices de la vida, sus gestos íntimos y sus más nimias connotaciones morales, desentraña la verdad más sutil y, por eso mismo, más velada y trascendente. En esto recuerda a Chéjov, a quien el propio Pieridis cita al comienzo de uno de sus relatos (p. 147).

La elegante traducción de E. Ayensa reproduce fielmente la vertiente poética de la lengua de Pieridis, un autor nada fácil de traducir en su aparente sencillez y que ha merecido el calificativo de "narrador-poeta" (cf. *Presentación*, p. 11). El público catalán puede sentirse afortunado de tener vertida a su lengua una de las obras más destacadas de la literatura chipriota contemporánea que, desgraciadamente, continúa inédita en castellano.

José Simón Palmer

Nikos Davvetas, *Ιστορίες μιας ανάσας. Διηγήματα* [Historias de un respiro. Relatos]; *Το θήραμα* [La presa], Atenas, Kedros, 2002 y 2004. 157 y 120 págs.

Se trata de los dos primeros libros en prosa del poeta Nikos Davvetas, destacado miembro de la llamada "generación de los 80" y autor de siete colecciones de poemas, algunas de ellas traducidas total o parcialmente al

español¹ y al inglés (en revistas como *Modern Poetry in Translation, Parti*zan Review, etc.)

Historias de un respiro contiene veintidós historias de amor independientes entre sí, narradas en su mayoría por el protagonista de las mismas, un hombre solitario de mediana edad que nos traslada a diferentes etapas de su vida para hablarnos de sus relaciones con mujeres de distinta edad, profesión y nacionalidad. Se parte de la base de que, como reza el título de uno de los relatos, "los hombres felices no tienen historia"; es decir, que desde el punto de vista literario no interesa la felicidad de una relación amorosa, sino sólo el principio y el final de la misma. Encontramos así una amplia gama de amores: duraderos y fugaces, de la adolescencia y de la edad adulta, carnales y platónicos. La característica ironía agridulce de Nikos Davvetas, un perspicaz observador de la realidad que no oculta haber nacido el día internacional de los ciegos (cf. su libro 15 de octubre de 1960 [Erytheia 21], dedicado a esta coincidencia), está presente en casi todos los relatos. En "Grecia nunca muere..." el protagonista vuelve a encontrar, después de muchos años, a "Grecia" -su amor de la infancia, una niña encantadora que desempeñaba este papel en la escuela el día de la independencia- nada menos que en Suecia, en una fiesta de exiliados griegos, madura ya y con mucho, mucho maquillaje. Las fantasías oníricas presentes en poemas como "Balada alejandrina", "Ensueño" o "La emboscada" (Erytheia 17) tienen su correlato en "Casas herméticamente cerradas", una especie de descensus ad inferos escenificado en un burdel; allí, en una súbita regresión a su infancia, el narrador se ve en pantalón corto acompañado de su padre y rodeado de sus amores platónicos de niñez y juventud transformados en amables y viejas prostitutas bajo la férula de su antigua profesora de latín. Otros relatos son más convencionales, aunque siempre con un uso muy efectivo del aprosdóketon, como en el romántico "Praga en blanco y negro", que describe el breve idilio de un griego con un checa, o en el divertido "Espacios abiertos del cabo Cook", donde el protagonista, forzado a asistir a una claustrofóbica comida familiar de Navidad a la que también está invitada su ex-mujer, tiene una reacción sorprendente justo antes de entrar en la casa. En conjunto, hay que destacar la variedad de estados de ánimo desde los que se aborda el tema del amor y la capacidad para desmitificarlo sin privarlo, sin embargo, de su poesía. El estilo característico de Davvetas, con frases cortas y un ritmo muy rápido y melodioso, realza la originalidad de esta colección.

¹ Cf. Erytheia 17 (1996) 313-329 y Erytheia 21 (2001) 263-279.

Si en *Historias de un respiro* Davvetas desmitifica el amor, en *La presa*, su primera novela -o, más exactamente, novela corta o νουβέλα, como la define el propio autor-, refuta los clichés de una cierta mitología de la izquierda griega. La narración se divide en dos partes. En la primera "escuchamos" el relato de una mujer trabajadora, orgullosa de su pasado de izquierdas, sobre las desventuras de su familia durante los tres críticos decenios 1944-1974. Se trata de una humilde costurera que ha vivido bajo las más adversas condiciones y que, después de haber sido perseguida durante décadas por sus ideas izquierdistas, tiene una insensata y momentánea ocurrencia -escribir al propio Yorgos Papadópulos en busca de trabajoque la estigmatiza para el resto de su vida como supuesta partidaria de la Dictadura de los Coroneles. Su narración comienza apenas en 1981, el año en que sube al poder por primera vez en la historia de Grecia un gobierno socialista. En la segunda parte leemos las reflexiones que escribe un hijo suyo a su muerte, en 1989, en un intento por descubrir el verdadero rostro de la madre y reconciliarse con su pasado. Esta segunda parte, hasta cierto punto, refuta la primera. Ambas se asemejan a dos espejos situados el uno frente al otro. Una narración se refleja en la otra, un personaje en el otro.

De la misma manera que se puede rastrear la huella de los poemas de N. Davvetas en *Historias de un respiro*, esta misma obra, a su vez, está presente en cierta medida en *La presa*, donde la madre, cuyo nombre desconocemos, relata a una vecina más joven sus amores, los de su hermana y los de sus amigas. Sin embargo, el fondo histórico y el paisaje humano esta vez son dramáticos: se habla del asesinato de la famosa actriz Eleni Papadaki, del enfrentamiento de las organizaciones juveniles fascistas y comunistas (EON, E Π ON), de los trágicos acontecimientos de diciembre de 1944 en Atenas, de estraperlistas, *quiítes* (miembros de la organización fascista χ), revolucionarios, agentes del *Intelligence Service*, renegados, antifascistas *post mortem*, Macronisos y Trikeri, el golpe de Estado de 1967... Todo este mundo resurge ante nuestros ojos en el relato oral de la madre, el cual, con sus digresiones anárquicas y su jugosa expresividad, resulta plenamente convincente, como los de Nina en *El tercer matrimonio*, de Costas Tajtsís, o Raraú en *Memorias de una hija de perra*, de Pavlos Mátesis.

La segunda parte está encabezada por una cita de Antonio Muñoz Molina en *Sefarad*: «La parte más onerosa de nuestra identidad se sostiene sobre lo que los demás saben o piensan de nosotros». Aquí la voz narradora es la del hijo, que en un estilo pulido y con imágenes poéticas de gran belleza reflexiona sobre la verdadera identidad de su madre —con la que nunca tuvo buenas relaciones— tan pronto como fallece ésta en el verano de 1989.

mientras se está gestando el sorprendente gobierno de coalición entre la derecha y el Partido Comunista, es decir, mientras el propio mundo de su madre está desapareciendo con ella. Ni siquiera en esta parte, de gran tensión emocional, falta la ironía y el humor de Davvetas. Humor macabro en algún caso, como en el relato sobre el segundo enterramiento del padre, que incluye una peregrinación en taxi con el féretro en busca de algún cementerio con plazas libres (cf. en *Historias de un respiro* el relato ʿAotu, en el que también hay un doble enterramiento). Naturalmente, a lo largo de esta segunda parte reaparece el mundo de la madre, pero esta vez tal y como lo percibía el niño y quedó grabado en la memoria del adulto –"presa" también él, como su madre, de las circunstancias que lo rodean—

La última pieza del rompecabezas en que se convierte la investigación de la compleja identidad de la madre se desvela en el último capítulo: se trata de una herencia muy especial guardada celosamente en la consigna de un banco y que reconcilia al narrador con su pasado de forma definitiva.

Hay que felicitar al poeta Nikos Davvetas por su arriesgado salto a la novela. Usando técnicas narrativas más o menos convencionales, pero con un estilo inconfundible, consigue crear en *La presa* un relato muy bien elaborado, equilibrado y original cuya protagonista, excelentemente caracterizada, trasciende su propia identidad para convertirse en una muestra representativa de una generación muy castigada por los sufrimientos de la Ocupación, la Guerra Civil y la Dictadura de los Coroneles.

José Simón Palmer

Ilías Venezis, *El número 31328. El libro del cautiverio*, trad. de M. González Rincón, Sevilla, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 2006. 302 pp.

Al final de la Primera Guerra Mundial, en 1918, tras la victoria aliada y en pleno desmembramiento del Imperio Otomano, en la Conferencia de París los griegos reclamaron su botín de guerra: Tracia Occidental y Oriental –excepto Constantinopla–, el Epiro, Chipre, la zona de Esmirna, las islas del Egeo, Imbros, Ténedos, Lemnos, Mitilene, Quíos, Samos e Icaria. A las pretensiones anexionistas griegas se opuso Italia, que hacía tiempo tenía intereses en Esmirna y la costa jonia. En medio de las negociaciones, Italia realizó un desembarco en Antalya con intención de tomar Esmirna. Esto

hizo que los aliados, a instancias de Inglaterra, propusiesen a Grecia hacerse cargo de la franja de Esmirna a modo de protectorado hasta la firma del tratado con Turquía y para protección de la numerosa población griega que allí habitaba. En realidad, ello enmascaraba la negativa de Francia e Inglaterra a implicarse en nuevos ataques contra los nacionalistas turcos en detrimento de sus propios intereses económicos. El 19 de mayo, finalmente, la escuadra griega desembarcó en Esmirna.

Por el Tratado de Sèvres de 1920, nunca ratificado, la franja de Esmirna fue puesta bajo tutela griega durante un periodo de cinco años, tras los cuales un Parlamento local decidiría entre la soberanía griega o la turca. Asimismo, se le concedieron Tracia, la península de Gallípoli y las islas del mar Egeo, excepto el Dodecaneso. Sin embargo, el creciente poder que estaba adquiriendo el movimiento nacionalista de los "Jóvenes turcos", capitaneados por Mustafá Kemal, hizo que los sueños imperialistas griegos se desbarataran, abriendo las puertas a los intereses nacionalistas turcos, cuya intención última era la completa *turquización* del país, que sería un país exclusivamente musulmán y libre de extranjeros. Ello coincidió con la derrota del Primer Ministro griego Venizelos en 1920 y la subida al trono del rey Constantino, considerado filogermánico (había propugnado la neutralidad griega al comienzo de la contienda, en beneficio de Prusia y Austria-Hungría).

Como consecuencia de todo esto, los aliados revisaron el Tratado de Sèvres, aún sin ratificar, a favor de Turquía en la Conferencia de Londres de 1921, a la que fue invitado el propio Kemal. Grecia quedó abandonada a su suerte en el frente minorasiático desde todos los puntos de vista: no aceptó las exigencias turcas de devolución de Tracia Oriental y optó por continuar la guerra. Los aliados habían sucumbido a las posibilidades de resarcimiento económico que barruntaban en la nueva Turquía, de donde nacería la primera guerra del petróleo de la era moderna por el control de los pozos de Mosul, en Mesopotamia. Los griegos sobraban en ese futuro nuevo orden de cosas. Constantino ordenó un nuevo ataque hacia el interior contra los nacionalistas ese mismo año, que resultó fallido. Fue el golpe final para el ejército griego.

Francia firmó el Acuerdo de Ankara con Kemal, por el que retiró sus tropas de Cilicia, e Italia, por otro acuerdo, retiró las suyas de Antalya. A cambio recibieron compensaciones y cesiones económicas de Turquía e importantes compras de armamento. Se da la paradoja de que gran parte de la munición con que fueron combatidos los griegos a partir de ese momento era de origen aliado. Kemal ofreció un armisticio a condición de

que los griegos se retiraran de Asia Menor, algo que no sucedió. Los turcos realizaron su ofensiva final a partir de agosto de 1922, barriendo al ejército griego, que se batió en retirada hacia la costa. Entre el 27 de agosto y el 9 de septiembre de 1922 Esmirna fue saqueada y arrasada por el ejército turco y por tropas irregulares, y los cristianos que no pudieron huir, masacrados o hechos prisioneros. En 1923 se firmó un acuerdo de intercambio de población –sobre la base de la religión– entre ambos países, que supuso la llegada a Grecia de casi un millón y medio de refugiados minorasiáticos, desarraigados para siempre de sus patrias originales. Era no sólo el final del sueño de la *Megali Idea*, el *Gran Ideal* griego de reconquistar los territorios de antaño donde aún existía población helena, sino la total aniquilación del cristianismo en Asia Menor.

La tragedia final que supuso la definitiva desaparición de los cristianos, griegos y armenios, de Asia Menor como consecuencia de la victoria turca sobre los griegos tras la fallida campaña promovida por Venizelos y por el Rey Constantino entre 1919 y 1922 ha permanecido casi desconocida entre nosotros hasta fecha muy reciente. Los ecos literarios de la conocida en Grecia como "Catástrofe de Asia Menor" apenas han comenzado a llegarnos en lengua castellana. El primer libro aparecido en Grecia sobre el tema (1929), Historia de un prisionero, de Stratís Dukas, fue publicado en 2001 por la editorial sevillana Labrys, creada por Manuel González Rincón, traductor asimismo de dicha obra, y recibió en Grecia el premio a la traducción de una obra literaria griega a idioma extranjero (Sociedad Griega de Traductores de Literatura, 2004). Basado en la historia real de un soldado griego minorasiático huido que, tras esconderse durante un tiempo en las montañas, se hace pasar por turco e, incluso, llega a trabajar y vivir con una familia turca que le ofrece en matrimonio a su sobrina, se convirtió en un superventas hasta la aparición de El número 31328. El libro del cautiverio, de Ilías Venezis, que tomó el relevo literario sobre la Catástrofe. Tras éste, hubieron de pasar tres décadas hasta la aparición, en 1962, de Tierras de sangre, de Didó Sotiríu, traducido al castellano por César Montoliu y publicado en Barcelona (El acantilado, 2002). Esta vez se trata de una novelación de los hechos a partir de sucesos vividos por personajes reales, cuando se cumplían cuarenta años del desastre.

La narración de *El número 31328* comienza en agosto de 1922, en Aivalí, población señera de la franja de Jonia que había gozado de privilegios sociales en su *status* desde el siglo XVIII. Las tropas turcas han llegado a la ciudad y se da la orden de que las mujeres y niños que así lo deseen embarquen rumbo a Grecia. Pero los varones entre 18 y 45 años están

obligados a permanecer en el país y a formar parte de los llamados "batallones de trabajo" (amele taburu), conocidos por los cristianos al menos desde 1915: es decir, a ser utilizados como mano de obra cautiva. Ilías Venezis tiene 18 años de edad en ese momento y está preparado para continuar sus estudios en Francia. Del pueblo de Aivalí salen unos tres mil prisioneros rumbo al interior. A finales de 1923, una vez firmado el armisticio, únicamente veintitrés de ellos regresan con vida. Venezis es uno de esos pocos supervivientes y vuelve a reencontrarse con su familia en Mitilene. El número 31328 (número de prisionero que correspondió al autor durante su cautiverio) es la crónica de las experiencias vividas por Venezis en los batallones de trabajo –y de exterminio— entre septiembre de 1922 y finales de 1923.

La obra, escrita en primera persona, comenzó a editarse por entregas, en una primera versión, en la revista *Campana*, dirigida por el escritor Stratis Mirivilis en Mitilene, inmediatamente después de su liberación. Al cabo de algunos años, en 1931, el relato por entregas, inconcluso, fue retomado por Venezis para darle nueva estructura definitiva, como novela testimonial atípica y con forma más artística. El libro se convirtió en Grecia en el referente literario de más peso sobre la Catástrofe durante los treinta años siguientes y lanzó a su autor como uno de los prosistas fundamentales de la Generación de los años '30. En 1945, tras finalizar la Segunda Guerra Mundial y la ocupación alemana de Grecia, Venezis volvió a retomar la obra y, con breves modificaciones, publicó una segunda edición, sobre la que se basa la traducción que hoy reseñamos.

Tan interesante como los propios episodios narrados en el libro es el mensaje conjunto que pretende transmitirnos Venezis: que el sufrimiento humano no conoce fronteras ni raciales ni culturales; que la naturaleza humana es una sola y la misma y que el dolor nos hace trascender cualesquiera diferencias aparentes.

Una versión al castellano de este testimonio de uno de los episodios negros más recientes en la historia de Grecia es la que nos ofrece Manuel González Rincón, que nos brinda, además, una breve pero clarificadora introducción al período histórico concreto y una presentación de Venezis y de su obra, ambas de gran utilidad para el lector (sobre las que nos basamos en parte, con permiso del autor, para esta reseña). El traductor deja patente a lo largo de su trabajo el conocimiento del texto original y de su encuadre histórico, ofreciéndonos, dentro de las posibilidades de una publicación no crítica, distintas notas aclaratorias sobre, por ejemplo, algunas ironías del autor, recurso muy utilizado en el libro, que de otro modo escapa-

rían a la comprensión del lector. Asimismo, ha consignado en turco todos los términos que en la edición griega aparecen en esta lengua transcritos con caracteres griegos. Al ser muy numerosos, se ha preferido, con buen criterio a nuestro entender, unificar su traducción en notas a pie de página. Se evita así la doble solución que ofrecía Venezis en su edición, consignando algunas traducciones de términos turcos al pie y otras, simplemente, entre paréntesis junto al término en cuestión, algo antieconómico y poco estético. También nos parece acertada la diferencia que establece (explicada en su introducción) en la transcripción de nombres propios: utiliza la transcripción moderna para nombres propios de personajes modernos (como Anthipi, Agapi, Arviris, Ilías, Iródotos, Iristos, etc) y la reconocida clásica para los que se refieren a personajes clásicos (como Átalo, Pericles o Ictino, los tres únicos que aparecen en el libro). Se evidencia, asimismo, el esfuerzo del traductor por recoger el estilo característico de Venezis, con su lenguaje sencillo y directo, así como la concisión expresiva que recorre el relato. Una de esas características de estilo que ha intentado conservar el traductor, muy conocida por los lectores y estudiosos de Venezis, es su particular uso de los tiempos verbales, alternando tiempos de presente con tiempos de pasado, en lo que parece un intento de romper las barreras cronológicas por el personaje que relata en primera persona. Lo que incluso en griego puede considerarse una incorrección o transgresión gramatical de las normas temporales (se ha llegado a considerar que era debido a que el autor utiliza un demótico aún en formación), Venezis parece querer convertirlo en un vaivén entre el pasado y el presente, dejando que el narrador salte entre el hoy y el ayer, entre el presente y el no-presente, en función de su percepción de la intensidad emocional de lo narrado y de su implicación en ella.

El libro, por lo demás, ofrece una presentación elegante y de buen gusto, tanto en su formato como en su portada y en la elección de su grafía, que hace fácil su lectura; únicamente podemos reseñar algunos errores tipográficos en el texto de presentación de la solapa interior izquierda que, al parecer, provienen del picado directo del texto en la imprenta, producto, entendemos, de cierta negligencia u olvido de los correctores. Asimismo, la caja del texto ha quedado, en nuestra opinión, levemente desplazada hacia abajo, con lo que el número de página traspasa algo el límite del rectángulo visual, aunque sin llegar a afearlo. Hallamos, por otra parte, algunos errores sueltos de distinto tipo en el discurrir de la lectura, como en la página 90: Ça-mköy, mal cortado por Çam-köy, en la página 133: di unpaso, por di un paso; en la página 140 y ss., donde aparece varias veces

el término *mulá* (= alfaquí) sin cursiva; en la página 194: *Debe ser cosa de la decrepitud*, en lugar de: *Debe de ser...*; en la página 246: *una poca de calderilla*, en lugar de *un poco de calderilla*; en la página 235: *Habíamos olvidado el oduna*, donde "oduna" ha de ir entrecomillado, ya que se trata de un término turco, o bien en cursiva. Añadiríamos, para terminar, que hay notas en las que el autor ofrece dos lecturas del término turco, cuando quizá debería haberse decantado por una sola. Podemos considerar, no obstante, que estos errores están dentro de los esperables en la difícil tarea de dar forma final a un libro, y que no restan en absoluto mérito ni valor al trabajo en su conjunto, al esfuerzo y al buen hacer del traductor, que logra acercarnos con mano ducha al original de Venezis. Un libro, en definitiva, atinadamente rescatado del olvido que nos transportará a un momento aciago de la historia próxima europea en el que reconoceremos algún que otro capítulo de la más reciente actualidad.

Emilio Díaz Rolando

Mallorca y Bizancio, coord. ed. R. Durán Tapia, Palma de Mallorca, Asociación de Amigos del Castillo de San Carlos, "Aula General Weyler" [Cuadernos de Historia, 2], 2005. 200 pp.

Fruto de una serie de conferencias celebradas por la Asociación de Amigos del Castillo de San Carlos de Palma de Mallorca e impartidas durante el año 2005 es la publicación del presente volumen, que abarca los cuatro siglos en los que las Baleares estuvieron ligadas, de alguna manera, a Bizancio. Comienza el libro con el artículo de M. Vallejo Girvés titulado «Inserción de las Baleares en el orbe bizantino (ca. 533-ca. 698)» (pp. 15-43). La autora, especialista en las relaciones de Bizancio con España, sitúa el punto de arranque de la presencia de Bizancio en las islas Baleares en la política de Justiniano conocida como renovatio Imperii, por la que el emperador pretendía desde Constantinopla (como seguidor de sus grandes antecesores romanos, especialmente Trajano y Constantino) recuperar el antiguo Imperio Romano, esta vez para la Cristiandad. Para ello era necesario debilitar a los pueblos germánicos, tanto visigodos, que se hallaban en el interior de Hispania, como vándalos, en el Sur y Baleares. La presencia bizantina en las islas se inicia hacia los años 532-533, cuando las tropas del histórico y legendario conde Belisario se las arrebataron, al igual que otro punto estratégico, Septem (Ceuta), al Imperio Vándalo, y las conservaron

durante un periodo que concluye a principios del s. VIII con la conquista musulmana. Sin embargo, al igual que en Ceuta, en donde entre la dominación bizantina y la musulmana hubo un periodo intermedio y autónomo (el no menos legendario e histórico conde Don Julián), en Baleares hubo -según fuentes árabes- "reyes de Mallorca y Menorca". El estudio de Vallejo se refiere, sobre todo, a estas dos islas y, en menor medida, a Ibiza, y centra la presencia bizantina en Baleares en el ámbito político, administrativo y eclesiástico. La razón principal de que Baleares (y Ceuta) se crucen en la Historia con el Imperio Bizantino es su pertenencia previa, durante tres cuartos de siglo, al Reino Vándalo. Antes que los bizantinos, Gunderico, hacia 425, había sagueado las islas en una primera incursión, y en 455 Genserico las había dominado por razias (junto con Córcega, Cerdeña y Sicilia). Para Bizancio esta situación era una amenaza para su política de expansión occidental. Contaban también razones económico-estratégicas relacionadas con el control de las rutas comerciales del Mediterráneo Occidental: en efecto, la posición de Baleares ante Galia e Hispania era importante, como también lo era Ceuta a la hora de impedir el asalto a otros territorios o un ataque enemigo de África. Una fuente importante acerca de la conquista de Baleares por Bizancio es la que aporta Procopio en su obra Bellum Vandalicum (IV, v, 1-8): Apolinar, lugarteniente de Belisario, conquistó Mallorca y Menorca, así como Ibiza, la mayor de las Pitiusas, en el año 533. Explica también la autora la inserción administrativa de las Baleares en el Imperio, aspecto del que hay carestía de fuentes. Apunta, sin embargo, su dependencia del mando superior imperial de Cerdeña. Entre los documentos de organización eclesiástica que se relacionan con el dominio bizantino en las islas destaca también una carta que Liciniano de Cartagena envió a Vicente de Ibiza a finales del VI, de la que puede deducirse la existencia de un obispado vinculado a Cartagena que comprendería la isla de Ibiza, además de Mallorca y Menorca. Otra fuente para el conocimiento de la presencia de Bizancio, esta vez en los siglos VII y VIII, procede también de documentos eclesiásticos, por el hecho de que las islas fueron zona de destierro de eclesiásticos molestos (como Victor de Tununa. obispo africano). Especial relevancia tiene, por otra parte, el documento sobre la misión que Gregorio Magno (Epístola, XIII, 47, del año 603) encargó a su defensor, Juan, para que amonestase a unos monjes de la isla de Cabrera, la pequeña isla que adquiere en este contexto gran relieve, no tanto, según explica en otro trabajo Signes (p. 63) por los hábitos sexuales de los monjes, cuanto, quizá, por sus "actividades de piratería en connivencia con los árabes". En efecto, la arqueología ha atestiguado desde principios de los años sesenta, en el lugar conocido como en Es Clot de Guix, un eremitorio y, muy recientemente, en seis años de campañas entre 1999 y 2005 en El Pla de Figeres, la existencia de una estructura arqueológica en la que se identifica un monasterio (una semi-laura) con una estructura que comprende un complejo central común y celdas alrededor que data de los siglos V-VII, además de una factoría de salazón y una necrópolis de la que se han excavado cinco tumbas. De este aspecto dan cumplida cuenta en este mismo libro (pp. 189-200, con ilustraciones y bibliografía) el director de la campaña, Mateu Riera Rullan, y Magdalena Riera Frau. A pesar de la escasa documentación de este período, la conclusión de Vallejo es que la presencia de Bizancio en las Baleares fue importante, no tanto para el pueblo bizantino, como para sus gobernantes.

«Bizancio y las islas Baleares en los siglos VIII y IX» es el título del trabajo de J. Signes Codoñer (pp. 45-101). Abd Allah, el hijo del conquistador de la Península, Musa, dirigió la primera expedición contra las Baleares en el año 707. En 902-903, según el relato de Ibn Jaldun, se produjo la anexión definitiva de las islas al territorio de Al-Andalus, al Emirato Omeya de Córdoba, por obra de Ibn al Jawlani. No hubo, pues, un final brusco de la presencia bizantina en las islas, aunque ésta fuera poco a poco desvaneciéndose. Hubo focos de resistencia, como los pobladores del moderno Castillo de Alaró, el Castillo de Hisn Alarun (los run serían, en efecto, bizantinos), y, en cualquier caso -subraya el autor-, puede considerarse un periodo de fluctuación bizantino-islámico. Hay escasas fuentes arqueológicas y literarias de los siglos VIII y principios del IX (a pesar de hallazgos de monedas o de excavaciones como la de Son Fadrinet, al sur de la isla de Mallorca, así como de la toponimia, como el nombre de Cudia-Arrom, en Sineu) que, además, no permiten una datación exacta. Faltan, también, fuentes de las Baleares en la segunda mitad del siglo IX. Se trata, en efecto, de una época que ha sido definida como "oscura", de la que, sin embargo, puede vislumbrase un periodo de connivencia islámico-bizantino. Puede deducirse, en efecto, que coexisten, como en Chipre, Bizancio e Islam, bajo autoridades locales o "reyes" (los phangumeis en Chipre, los muluk en las Baleares). La parte más atractiva del artículo quizá sea la que se refiere a la piratería andalusí en el Mediterráneo Occidental desde fines del siglo VIII, cuando piratas musulmanes se agitan por todo el Mediterráneo y realizan incursiones contra Baleares, así como contra Cerdeña y Córcega, dato que hace verosímil la presencia de una base en nuestras islas. De estas fuentes indirectas el autor concluye que «en tanto en cuanto Cerdeña siguiera abierta a la influencia bizantina y el califato Omeya no sintie-

ra interés por el control del Mediterráneo Occidental, no cabe descartar que los bizantinos siguieran determinando de algún modo la sociedad balear» (p. 78), o, dicho de otra manera, los bizantinos baleáricos pactaron de alguna manera con el Islam: «A finales del IX o a principios del X, los bizantinos (y sus aliados sardos), tras una primera resistencia, fomentaron una alianza con los nuevos dueños de las islas, los omeyas españoles, en pro tanto de los comunes intereses comerciales, como del peligro que representó pronto para ambos la emergencia del poder fatimí» (p. 92).

Con el título «La Corona de Aragón y el Imperio Bizantino de los Paleólogos", J. M. FLORISTÁN presenta un estudio muy documentado (pp. 103-156) en el que trata de explicar, desde el punto de vista histórico, la intensificación de los contactos hispano-griegos que tuvieron lugar en la segunda mitad del siglo XVI y las primeras décadas del XVII, intensificación que se debe no sólo a la "hegemonía española" de la época, sino que hunde sus raíces en la Edad Media, según explica el autor. Al volver la vista atrás, hace notar dos motivos: uno de carácter ideológico, que atañe a la historia interna de la península -la reconquista- y otro de carácter político, la expansión aragonesa en el Mediterráneo a partir de los últimos años del siglo XIII. Pasa entonces revista a las relaciones entre los reinos peninsulares y Bizancio en la Baja Edad Media, época en la que se incluyen, por un lado, las expediciones hostiles contra territorio bizantino: las compañías catalanas (integradas también por contingentes aragoneses, mallorquines y occitanos) que gobernaron los ducados de Atenas y Neopatria desde 1311 hasta 1388, la expedición del infante Ferrando de Mallorca, tercer hijo del rey Jaime II, en la Morea, entre 1315 y 1316, y las compañías navarras (con contingentes gascones) en la conquista de Albania en las últimas décadas del siglo. Por otro lado, considera los llamamientos de ayuda al Occidente Cristiano del emperador Manuel II Paleólogo y sus sucesores, a partir de 1400, para la defensa de Constantinopla, y explica después la situación en que quedaron configuradas las nuevas relaciones con el Oriente bizantino/griego tras la caída de la ciudad, a las que denomina de 'cruzada-reconquista'. Estas relaciones se enmarcan, en una primera fase, en grandes proyectos emprendidos por varias naciones, y, más tarde, en acciones más limitadas de desgaste y distracción dentro de la política exterior de los tres primeros Habsburgos.

«Las Baleares bizantinas a partir de la documentación arqueológica», que firman J. Cardell Perelló y M. A. Cau Ontiveros (pp. 157-173), es una síntesis que da cuenta de los trabajos arqueológicos más significativos hasta el momento de las islas Baleares relacionados con Bizancio, al tiempo que

ofrece una completa bibliografía (pp. 175-186). Los hallazgos arqueológicos son escasos, pero sirven para completar las fuentes literarias (asimismo parcas). Algunos son muy recientes, como el de las monedas de oro encontradas en 2002 en Son Fadrinet (Campos, Mallorca), pero sólo en Pollentia (Alcudia, Mallorca), en el barrio de Sa Portella, se han encontrado restos sólidos de una fortificación bizantina; otros, de menor entidad, que se encuentran en las principales ciudades de las tres islas principales, están aún sujetos a discusiones e hipótesis de las que dan cuenta los autores, y más fragmentarios aún son los testimonios del mundo rural. No obstante, los autores concluyen así: «El avance de los trabajos histórico-arqueológicos y los testimonios que se hallan presentes en un gran número de yacimientos arqueológicos, tanto de tradición indígena como clásica en territorio insular, nos permiten augurar que el velo existente (de la Edad Oscura Bizantina) se está levantando». Estos hallazgos permiten ya, de hecho, aproximarse a esta época de manera más completa y apuntan a una explicación global «en condiciones mucho más favorables a las que se enfrentaron los investigadores de las últimas décadas» (p. 172). Algo parecido puede decirse, sin duda, de la aportación del libro Mallorca y Bizancio, un conjunto de ensayos variado y complementario que será, sin duda, una importante referencia para el estudio histórico del Mediterráneo y de las aún bastante desconocidas relaciones entre las Baleares y el mundo Bizantino.

José Ramón del Canto Nieto

V. CORNARO, Erotócrito, introd., trad. y notas de José A. MORENO JURADO, Madrid, Gredos, 2004.

Si la comparamos con el resto de la literatura griega moderna, la llamada literatura cretense, desarrollada entre los siglos XV y XVII, ha recibido escasa atención entre estudiosos y traductores en España. Esto es tanto más inexplicable cuanto que, por una parte, constituye uno de los períodos más ricos e interesantes de las letras de la Grecia moderna y, por otra, el campo para la comparación con creaciones españoles de la misma época sería seguramente muy extenso. A pesar de este parcial olvido no han faltado traducciones, si bien se han publicado casi siempre en editoriales de escasa difusión, al alcance sólo de los más estrechos círculos de especialistas. Como ejemplo podemos citar los apreciables trabajos de

Manuel González Rincón (Bergadís, Apócopos, Sevilla, Universidad, 1992; V. CORNARO, El sacrificio de Abraham, Sevilla, Labrys, 1998) y Olga Omatos (Y. Jortatsis, Erofili, Sevilla, Labrys, 2000). La presente publicación en español del poema de Vicenzo Cornaro (1553-1613) Erotócrito a cargo de la prestigiosa editorial Gredos tiene, pues, en medio de este panorama, un valor doble: pone por primera vez al alcance del gran público una muestra de la literatura cretense, y ofrece por fin en nuestra lengua la obra cumbre del período, convertida ya, sin duda, en un clásico griego y, nos atreveríamos a decir, universal. Un clásico que suele obviarse cuando se hace un repaso de la historia de la literatura renacentista europea pero que, por su gran calidad y por la influencia italiana que lo sitúa en la estela de los grandes poemas épicos surgidos a rebufo del Orlando furioso (la obra de Ariosto es una de las grandes influencias reconocidas para Erotócrito, cuyo autor, veneciano de origen y con el italiano como lengua materna, se maneja básicamente en un ámbito de cultura italiana), merece estar en el canon del Renacimiento. Obras españolas surgidas dentro del mismo género épico, en auge nuevamente en los siglos XVI y XVII, y con la misma filiación italiana reconocida, como La Araucana de Alonso de Ercilla, recomendarían seguramente prestar una mayor atención a este Erotócrito que, por muchos motivos, como bien recuerda el prologuista y traductor de la edición, José Antonio Moreno Jurado (p. 11), podría adscribirse al tronco de la literatura occidental.

Moreno Jurado nos presenta una edición de fácil acceso para el lector medio que se acerca al texto con la mera intención de disfrutarlo. Ése es, sin duda, el principal destinatario de la colección en que aparece, la Biblioteca Universal Gredos. Por ello, ha optado por hacer preceder la traducción de un prólogo breve, de unas veinticinco páginas, que no entra en disquisiciones eruditas, pero consigue sintetizar notablemente bien los aspectos que el público profano debe conocer para penetrar con garantías en el universo de la obra. Si acaso puede reprochársele algo a esta primera parte del libro, es el tono algo idealizante, cercano a las posiciones nacionalistas tan habituales aún hoy dentro y fuera de Grecia, con que se trata el carácter griego del poema de Cornaro, especialmente en la introducción sentimental que, bajo el título «La grandeza de un poema», constituye la primera parte del prólogo. En él Moreno Jurado sitúa a Erotócrito como una de las figuras literarias que, junto a Divenís Acritas y Alejandro Magno, encarna las múltiples dimensiones del «alma neohelénica» y los «movimientos necesarios, sístole y diástole, del único, sufriente, corazón de la historia neohelénica en su desarrollo literario» (p. 9), además de volver sobre clichés de la

historiografía griega más oficial como la referencia al «pueblo griego sometido» «bajo la dominación turca» (p. 9, n. 3). En la segunda sección del prólogo, sin embargo, el autor traza con gran habilidad, en apenas cuatro páginas, un panorama completo de la literatura cretense y de su marco histórico, desde la consolidación del poder veneciano sobre Creta hasta la toma por los turcos en 1669. Períodos, perfiles de autores y obras son repasados sumariamente, pero con exhaustividad admirable, resaltando acertadamente, a nuestro entender, el carácter de este período cretense como «uno de los mejores momentos de la literatura griega moderna». Tras este imprescindible marco general, que resolverá además las dudas del lector interesado en averiguar de dónde nace esa cercanía a modelos occidentales que se percibe tan vivamente en el poema y que lo aleja, al menos a primera vista, de la tradición griega heredada de Bizancio, el prólogo entra en el análisis de la obra desde los más diversos puntos de vista. En primer lugar, las vicisitudes editoriales del texto, relatadas con sencillez y un minucioso aporte de datos, y posteriormente el repaso, en un tono prudente y descriptivo, y siempre con la documentación más rigurosa, de los debates fundamentales de la crítica en torno a las fuentes de la obra, la identidad del autor, la fecha de composición del poema, la forma y el tipo de lengua empleados, los elementos de contenido más relevantes y la recepción que el texto ha tenido en Grecia en las distintas épocas desde su publicación. Quizá es en el apartado dedicado a las fuentes donde Moreno Jurado se extiende inexplicablemente algo más que en el resto, aportando datos algo deslavazados en el intento de demostrar la filiación eminentemente griega del poema, que presenta en su opinión numerosas características comunes con las novelas bizantinas de caballerías. Sin entrar a juzgar la pertinencia de esta afirmación, sí parece evidente que las demostraciones aducidas por el autor cuadrarían mejor en un estudio monográfico del texto y sus problemas esenciales que en una presentación descriptiva y sucinta como la presente. Esta búsqueda constante y recurrente del origen griego para cada una de las facetas de la obra parece caer, por lo demás, en contradicción con la afirmación hecha páginas atrás respecto al carácter occidental de la literatura cretense (p. 11). Empeño que, a veces, da la impresión de forzar un tanto los hechos para adaptarlos a las conclusiones deseadas o, cuando menos, convertir en centrales factores que no dejan de ser marginales, como algunas coincidencias formularias y argumentales muy específicas entre la novela bizantina de caballerías y el poema de Cornaro. El prólogo, finalmente, se cierra con una magnífica bibliografía griega y extranjera que enumera tanto las distintas ediciones de la obra (acaso se echa en falta la

mención de algunas de las traducciones más importantes, como la inglesa de Stefanidis o la italiana de Maspero), como los estudios más destacados aparecidos sobre ella. En una lista de casi cuarenta textos, tan sólo uno ha sido escrito en español, hecho que deja clara la desatención en que los estudiosos de nuestro país han tenido hasta ahora a uno de los libros clave de la literatura griega moderna.

En la bibliografía, no obstante, observamos un fenómeno que se viene repitiendo en casi todas las ediciones de obras griegas, por no hablar de otros ámbitos menos puntillosos como el del periodismo. Se trata de la vacilación en el sistema de transcripción. Como si estuviéramos condenados a no llegar nunca a un acuerdo sobre las normas que deben regir al transcribir las palabras griegas al español, libro tras libro (con honrosas excepciones) vemos repetirse soluciones poco coherentes, adaptadas de los sistemas que para otras lenguas sí parecen consensuados o, incluso, reglas eventuales que buscan preservar el «sabor griego» en las grafías latinas. Con lo cual solemos encontrarnos frente a amalgamas de letras impronunciables e indescifrables para el lector español que desconoce el griego (no hablemos ya de los esfuerzos grotescos de los locutores televisivos en acontecimientos como los Juegos Olímpicos de Atenas). Sólo una pequeña parte de los autores ha adoptado, hasta el momento, el sistema fonético de Pedro Bádenas, que parece ser el que mejor resuelve los problemas prácticos -que eso suelen ser generalmente- de la transcripción. Moreno Jurado sigue en general esas normas en esta edición, pero introduce algunos cambios que no parecen estar del todo justificados. Es más, transcribe de varios modos los mismos sonidos griegos sin aparente explicación. La κ se hace a veces c (como en «Meletímata peri tas pigás tu Erotocritu», p. 36), y a veces se queda en k (en la misma palabra, curiosamente: «O Erotókritos tu Kornaru ke i elinikí píisi, p. 36); la χ es, en ocasiones, ch («I kritikí logotechnía ke i epochí tis», p. 13) y en otras j («I kritikí logotejnía katá tin epojí tis venetokratías, p. 37). Hay sonidos transcritos de modo prácticamente ilegible para un español ($\tau \zeta$ como tz), otros que parecen pretender conservar ese sabor griego (v como y), y, finalmente, algunos más que responden a las transcripciones de otras lenguas pero que en español no dicen nada (θ como th). Ello a pesar de que el autor afirma haber seguido «las normas generales, todavía discutidas, de la transcripción al castellano del griego moderno» (p. 34).

Pero la parte más importante de la edición es, obviamente, la versión del texto que nos da Moreno Jurado. Y, lamentablemente, no podemos hablar en la traducción del mismo rigor observado en el estudio introduc-

torio. En la última sección del prólogo el traductor justifica sus criterios y elecciones. En primer lugar, dice haber respetado, en la medida de lo posible, «el sentido coloquial, las oraciones conjuntivas, especialmente en las comparaciones más extensas, [...] y los presentes históricos que no causaran demasiada perplejidad y desasosiego» (p. 33). En nuestra opinión, ese «sentido coloquial», como mostraremos con un par de ejemplos más adelante, llega en ocasiones a romper la atmósfera que, de un modo u otro, debe primar en una obra escrita varios siglos atrás. Evidentemente, no se trata de causar al lector «perplejidad y desasosiego», aunque todo depende de la perspectiva desde la que se pretenda ofrecer el poema a los lectores españoles de hoy: si haciéndoles experimentar el texto como lo haría el público cretense contemporáneo a la composición, o como lo hace el público griego actual que percibe, sin duda, el carácter arcaico del lenguaje y de las formulaciones. Un lector español que se acerque a esta versión no notará en ningún momento por el lenguaje utilizado -sí, obviamente, por el contenido- que se encuentra ante una obra del siglo XVII. Es muy frecuente que el traductor sustituya incluso términos asociados a conceptos u objetos de la época que en el español del Siglo de Oro eran constantemente utilizados y son de todos conocidos (no cabría, pues, el «desasosiego») por otros que pertenecen al lenguaje actual, pero que en su fría precisión arrebatan gran parte de su encanto a los versos de Cornaro. La sintaxis es, asimismo, la predominante en el discurso coloquial del español de hoy, sin rasgos de un mínimo artificio que al menos deje entrever que la lengua del poema está finamente tratada en el original. Cierto es que no hay rasgo alguno de afectación en el griego utilizado por Cornaro, pero también que la extrema poeticidad de su lengua queda aquí prosaizada. En esto el esfuerzo del traductor ha sido escaso. Respecto a la métrica, Moreno Jurado especifica que ha decidido «no envolver la traducción en el papel de la forma del decapentasílabo ni de la rima de los dísticos, como hiciera Miguel Castillo Didier en su traducción de Digenís Akritas, porque, si por una parte el decapentasílabo no es para nosotros, como el octosílabo, nuestra versificación natural y la traducción resultaría más una versión que una traducción, por otra parte, la rima pertenece a la idiosincrasia del poeta, marca el estilo de cada autor y supone, además, la impronta de una época» (p. 33). No hay nada de malo, pensamos, en trasladar en la medida de lo posible el estilo del autor y la impronta de la época. Seguramente ello habría ayudado a comprender el valor de una obra fuertemente rítmica en el original que aquí carece de toda musicalidad y queda reducida apenas a una sucesión de versos desiguales con aspecto y sonido de prosa, mera recreación del conte-

nido aparente de cada frase y no transposición fiel, en el más profundo sentido de la palabra, de los valores de la obra. Tal como se nos presenta, el texto carece de la belleza que lo hace atractivo para tantos lectores griegos. Y no hablamos va de conservar el decapentasílabo griego, tan cacofónico en español: Maspero, por ejemplo, logró una solución intermedia traduciendo en alejandrinos, más naturales para el italiano, y Stefanidis conservó la rima de los dísticos en inglés, sin que sus respectivas traducciones perdieran en rigor ni traicionaran el arte de Cornaro. Y. sin necesidad de ir tan lejos, podemos recordar el magnífico trabajo que Ángel Crespo hizo con la Divina Comedia -texto cuyas exigencias traductológicas tienen mucho que ver con las de Erotócrito-, en cuva versión mantuvo el endecasílabo y los tercetos encadenados. Con toda certeza, la suya es hoy la edición de la Comedia que mejor se lee en español. No es posible pasar tampoco por alto otra elección del traductor, esta vez relacionada con la presentación del texto, que justifica con un argumento un tanto débil: «He desechado poner el nombre de los personajes (poeta, Erotócrito, Aretusa, Frosine, Rey, etc.) en cada una de sus intervenciones en el texto, como hacen todas las ediciones, porque me parece innecesario y repetitivo. Aunque parece cierto que la inclusión de tales nombres delante del parlamento de cada personaie nos inclina a pensar en la asunción por parte de Cornaro de ciertos elementos renacentistas, que no figuraban nunca en la novela de caballería bizantina, es lógico que tal inclusión nos parezca innecesaria en una traducción de la obra» (p. 33). La inclusión de los nombres, él mismo lo dice, tiene que ver con la elección del propio autor, que concibió así, en forma entre dialógica y teatral –no hay que desechar el carácter de mezcla de géneros que tiene el poema-, además de narrativa, su creación. De modo que esa inclusión no tiene por qué ser más innecesaria o repetitiva que la de una publicación teatral, por ejemplo. Ayuda a leer la obra, impide la desorientación del lector en algunas largas tiradas de versos pronunciados por el mismo personaje v marca una cierta distancia con las obras medievales bizantinas. Todos esos elementos están ausentes de esta edición.

Pero el principal problema que presenta la traducción, más allá de lo discutible de los criterios con que ha sido realizada, son los numerosos errores que contiene. Errores constantes que le impiden convertirse en una versión de referencia para el español como lo son la de Maspero para el italiano y la de Stefanidis para el inglés. La lectura se puede ver, de hecho, seriamente dificultada por ellos, pues hacen perder el hilo de la trama y confunden al lector, que puede quedar perplejo, esta vez sí, ante la falta de sentido aparente de algunas expresiones. Para poder exponer más cómo-

damente, y con ejemplos, cuáles son los errores principales, hemos optado por hacer una pequeña clasificación de ellos; daremos sólo un par de muestras de cada uno, tomadas al azar entre las diferentes partes del poema. Citaremos en cada caso, en números romanos, la parte a la que pertenecen, y en números arábigos, el verso correspondiente.

- 1. En primer lugar se encuentran las malas lecturas de palabras griegas o su confusión con otras también existentes en esa lengua. Así, en I, 1053-1054, Cornaro dice: «Μὰ λίγοι εἶν ὁποὺ φεύγουσι, λίγοι εἶναι ποὺ γλυτώνου,/ λίγοι εἶναι ποὺ τόνε νικοῦν, ὄντε τόνε μαλώνου», y Moreno Jurado traduce: «Pero pocos son los que huyen, pocos se escapan, / pocos son los que lo vencen, pocos lo ablandan», confundiendo el griego μαλώνω, 'combatir', con μαλακώνω, 'ablandar'. Del mismo modo, en III, 1575, el griego dice «Εἰς τὴν ποδιὰ τσῆ νένας της ἤπεσε κ' ἐλιγώθη», y el traductor, confundiendo ποδιά, 'regazo', con πόδια, 'pies', escribe: «cayó a los pies de su nodriza, se desmayó».
- 2. En segundo lugar están los casos de mala interpretación de la sintaxis. El dialecto cretense utilizado por Cornaro y las peculiaridades de su estilo poético confunden habitualmente a Moreno Jurado, que más de una vez considera objeto directo lo que es sujeto o complemento temporal, o hace depender un genitivo de un sintagma que no le corresponde, entre otros errores. Por ejemplo, en I, 751-2 leemos en el original: «...σὰ δὲ συχνοσπουδάζει / ἐκεῖνος ὁ τραγουδιστής τὴ νύχτα νὰ πειράζη», y el traductor, confundiendo el complemento temporal τη νύγτα, 'de noche', con un objeto directo, traslada como «...puesto que aquel cantor / no intentaba una v otra vez fastidiar la noche», en lugar de «pues aquel cantor ya no suele acudir a molestar de noche». En I, 1081-2 Cornaro escribe: «τὰ μάτια, νὰ 'ναι κι άνοιχτά, τὴ νύκτα δὲ θωροῦσι, / νύκτα καὶ μέρα τῆς καρδιᾶς τὰ μάτια συντηροῦσι», mientras que el español, atribuyendo el régimen del genitivo τῆς καρδιᾶς, 'del corazón', a νύκτα καὶ μέρα, 'noche y día', en lugar de a τὰ μάτια, 'los ojos', al que claramente modifica, da una versión contradictoria y carente de sentido: «Los ojos, aunque estén abiertos, no ven de noche. / Los oios contemplan la noche v el día del corazón», cuando lo correcto sería «los ojos del corazón ven de día y de noche». Finalmente, en II, 2335-6, «γροικα πως γάνεις μετὰ μὲ καὶ τὸ ζιμιὸν ἐστάθη, / τὴ δύναμή σου ἐγροίκησεν ἀπάνω του κ' ἐγάθη», el error, doble, atañe por una parte a la forma del verbo, un presente de la tercera persona de singular referido al caballo mencionado un verso más arriba, y que Moreno Jurado entiende como un imperativo de segunda persona, γροίκα, no reparando en el acento que los distingue, y por otra a la construcción del segundo verso, donde ἐγάθη no se refiere al

propio caballo, sino a la 'fuerza' mencionada poco antes; así, su propuesta es: «Mira que pierdes conmigo, si se detiene de pronto. / Ha sentido tu fuerza sobre él y se ha perdido», cuando el griego está diciendo, literalmente: «Ha visto [el caballo] que vas a perder contra mí, y se ha detenido al momento, / ha sentido que tu fuerza desaparecía sobre él».

- 3. Otras veces el problema reside en una excesiva literalidad, que a menudo nace de la traducción de determinadas palabras en su acepción moderna más corriente, sin reparar en que en la época de composición del poema, o en el dialecto cretense, el significado era otro. El sentido común, por otra parte, recomienda en muchos de estos casos buscar una palabra española que se avenga mejor con el universo del texto que la simple traducción literal. El primer ejemplo lo encontramos en IV, 627, donde la frase, pronunciada por Erotócrito de regreso de su exilio, «Πάντά μου στῶ γονέω μου τσὶ δροσερὲς ἀγκάλες, queda convertida en la extraña «siempre estaba en los refrescantes brazos de mis padres», donde el lector, aun el menos avisado, encontrará sin duda algo fuera de lugar el adjetivo, que podría haberse traducido como 'vivificantes' o 'tiernos'. Del mismo modo, en V, 1475-6, donde Cornaro dice «κι αν έπεθύμησα κ' έγω τὰ πεθυμῆσαν κι άλλοι./ δὲν ήτο σφάλμα ἔτσι πολύ, νὰ μ' εὕρη τόση ζάλη», Moreno Jurado traduce: «si yo deseé lo que deseaban otros, el error / no fue tan grande como para que me viniese ese vértigo», aplicando a ζάλη una traducción según el griego actual, donde significa 'mareo, vértigo', y no según el código del poema, donde aparece numerosas veces, siempre con el significado de 'turbación, zozobra'.
- 4. En cuarto lugar tenemos el desconcierto del traductor ante construcciones arcaicas y dialectales, que lleva directamente a traducciones sin sentido que pocos lectores alcanzarán a explicarse cabalmente. Es el caso de I, 995-6: «τό χα ξυπνήσει, ἐφώνιαζα: "Κιαμιὰ φωτιὰ ᾶς μοῦ φέρη", / κ' ἐσῦ πολλὰ ἐβαριούσουν το, νένα, τὸ καλοκαίρι» se convierte en: «Al despertar gritaba: "¡Que me traigan una luz!", / y tú te aburrías mucho, aya, durante el verano». La falta de conexión entre los dos versos se hubiera solucionado si el traductor hubiese advertido que el verbo ἐβαριούσουν no está aquí en el sentido moderno de 'aburrirse', sino en el de 'tomar pesar de'; eso, unido al pronombre το referido al contenido de la primera frase, debería darnos un segundo verso más o menos así: «y tú, aya, tomabas gran pesar de ello en el verano». Un segundo ejemplo lo encontramos en II, 16, con la construcción «ἐλόγιασε πὸς τὴν τιμὴν ἀπ' ὅλους θέλει πάρει», que contiene un futuro arcaico, típico del poema, formado con el presente del verbo θέλω, 'querer', más una forma con la raíz de aoristo del verbo principal, que

Moreno Jurado interpreta como una perífrasis moderna del tipo 'querer + infinitivo', proponiendo así la traducción «pensaba que pretendía obtener el premio por encima de todos», en vez del correcto y más coherente en el contexto, «pensaba que ganaría el premio por encima de todos».

Estos casos y otros en que hallamos soluciones carentes de valor poético o inadecuadas para un texto de la época (como en I, 405: «Φίλε, ἐβάλθηκα τραγούδι καὶ λαγοῦτο...», vertido como «Le dice: "Amigo, me estoy dedicando a la canción / y al laúd..."», o en I, 633: «Κι ὧρες ψιλότητες ξομπλιῶν ἐγάζωνεν ἡ κόρη», en español «La muchacha bordaba durante horas artísticas muestras»), nos muestran en definitiva que, a pesar de tratarse de una publicación muy oportuna, estamos, sin duda, ante una ocasión perdida para presentar en español una versión definitiva, fiable y rigurosa de la que es, indiscutiblemente, una de las obras cumbre de la literatura universal

Álvaro García Marín

Bjarne Schartau, ΔΕΥΤΕΡΑ ΠΑΡΟΥΣΙΑ ΔΙΑ ΣΤΙΧΟΥ (The Second Coming of Christ in Rhyme), The text of Cod. Vind. hist. gr. 119, ff. 116r-125v, edited with an introduction, English translation and index verborum, Scandinavian Journal of Modern Greek Studies 3 (2005). 75 pp.

Se trata de un número especial del *Scandinavian Journal of Modern Greek Studies*, editado por el profesor Peter Vejleskov y publicado por la Scandinavian Society of Modern Greek Studies, sociedad que viene funcionando desde 1996 en los países nórdicos. En este número el profesor B. Schartau nos ofrece una edición crítica de la *editio princeps* de *La segunda Venida de Cristo en verso* conservada en el *Codex Vindobonensis Historicus graecus 119*, ff. 116r-125v, datado en 1500. La obra consta de 396 versos decapentasílabos rimados, de los que se nos ofrece traducción al inglés en texto bilingüe confrontado, además de las fotos de los folios completos de códice y un índice de palabras al final. Es una edición crítica sin comentarios que, según el autor, no pretende ser la definitiva, dados los problemas insolubles que presenta el texto griego, sino una primera tentativa y un instrumento para futuros estudios sobre ella. Su breve introducción se debe al hecho de que Schartau ya había publicado previamente el texto (*Epsilon* 1

[1987] 69-81) a partir de una ponencia por él realizada en el XV Congreso Internacional de Estudios Bizantinos en Atenas, en 1976.

Estamos ante una de las obras consideradas de carácter ético-didáctico en la literatura griega, cuya estructura es presentada por Schartau como sigue: 1-20, Introducción general sobre la Segunda Venida; 21-102, Palabras de los muertos reunidos para el Juicio; 103-126, Aparición del Juez; 127-182, Diálogos (127-138: El Juez se dirige a los Justos; 139-144: Los Justos se dirigen al Juez; 145-148: El Juez se dirige a los Justos; 149-166: El Juez se dirige a los Pecadores; 167-176: Los Pecadores se dirigen al Juez; 177-182: El Juez se dirige a los Pecadores); 183-212, El Juicio (El Juez se levanta de su trono seguido por los ángeles y los Justos lo siguen hacia la gloria eterna); 213-228, El destino de los Pecadores; 229-300, Lamentos que dirigen los Pecadores al Señor (Lucifer, su Señor, los conducirá hasta el Infierno y la condenación eterna); 301-354, El descenso de los Pecadores al Infierno; 355-396, Palabras que serán escuchadas al final.

Esta Segunda Venida presenta no pocas concomitancias tanto de tema como de vocabulario con otras obras del mismo periodo, como el Θανατικόν τῆς Ρόδον de M. Georgilás, el Πένθος Θανάτον de J. Glikís, la Σνμφορά τῆς Κρήτης de M. Sklavos y el Ἀπόκοπος de Bergadís. De los 805 lémmata que aparecen en La Segunda Venida, 405 se encuentran asimismo en el Αρόκοροs.

La obra nos ha sido preservada únicamente en el códice arriba mencionado, en un *quinión* (folios 116-125) que, sin embargo, parece haber sido escrito por un escriba distinto al que compuso el resto del manuscrito. Los diez folios se encuentran bastante mal conservados, pero en su mayor parte son legibles. El escriba debió de ser un griego o greco-veneciano, y lo escribió fonéticamente, lo que complica la lectura del texto, pero es arriesgado postular que ese mismo escriba fue el autor de la obra.

A causa de las inconsistencias ortográficas del original el editor ha normalizado el texto según los *lemmata* del diccionario de E. Kriarás (Λεξικό τῆς μεσαιωνικῆς ἐλληνικῆς δημώδους γραμματείας 1100-1669, Tesalónica 1969-), lo que ha permitido que el aparato crítico quede reducido al mínimo.

Manuel González Rincón

NOTICIAS

ELS NIKOLAIDIS: Una novela de Josep Mª Quintana sobre la colonia griega establecida en Menorca en el siglo XVIII, y su contexto histórico e ideológico.

Como consecuencia de la Guerra de Sucesión, España hubo de ceder, además de Gibraltar, la isla de Menorca a Gran Bretaña. Por el Tratado de Utrecht se sancionó, en 1713, la entrega, aunque Menorca estaba ya de hecho bajo el dominio británico desde 1708. En el artículo 11 del Tratado se establecían ciertas condiciones: «Promete su Majestad Británica que hará que todos los habitantes de aquella isla, tanto eclesiásticos como seglares, gocen segura y pacíficamente de todos sus bienes y honores y se les permita el libre uso de la religión católica romana; y que para la conservación de esta religión en aquella isla se tomen aquellos medios que no parezcan enteramente opuestos al gobierno civil y leyes de la Gran Bretaña». Durante la primera dominación británica de Menorca, que duró desde 1713 hasta 1756, y especialmente bajo el primer gobernador, Richard Kane, hasta 1736, aumentaron de manera notoria los servicios públicos de la isla: se amplió el Castillo de San Felipe en Mahón, se desecaron pantanos, se construveron carreteras, se acrecentó la base naval; ya en 1718, Mahón había sido declarado puerto franco, adquiriendo desde entonces una gran actividad tanto de barcos mercantes como de corsarios con bandera inglesa. A partir de 1740 se impulsó el comercio exterior y toda la riqueza generada supuso un incentivo que atrajo a numerosos extranjeros (hebreos, anglicanos y protestantes, entre otros), pero, especialmente, a una floreciente colonia de griegos. Una fuente imprescindible para el conocimiento de esta población sigue siendo el estudio que publicó Francisco Hernández Sanz en Mahón en el año 1925 titulado «La colonia griega establecida en Mahón durante el siglo XVIII», del que hemos tomado la mayoría de los datos anteriores y los que vienen a continuación. En este completo estudio, al que acompañan 26 documentos, podemos rastrear además los conflictos que acabaron estallando entre la aristocracia local, unida al estamento católico, con la nueva mentalidad capitalista que llegaba de mano de los anglicanos que ahora dominaban la isla, y la de los nuevos inmigrantes.

En 1743, la colonia, ya numerosa, quiso contar con una iglesia ortodoxa al sentirse amparada por la libertad religiosa que aportaba Gran Bretaña, y escribieron entonces al vicario general, el Dr. Miguel Barceló, para solicitar una licencia que permitiera a un sacerdote ortodoxo oficiar en alguna iglesia. Pero el camino no fue fácil: en primer lugar, el vicario vetó la presencia del sacerdote griego Juan Jorge Cassara, procedente de la villa de Avassa, en Córcega, y negó la autorización de oficiar en iglesia alguna de Menorca. En 1745, el "Cuerpo de los Griegos", que así se llamaban, se dirigió al Gobernador Wynyard ofreciendo hacerse súbditos de Gran Bretaña para conseguir los derechos de libertad de culto que otorgaba esta nación y poder así erigir una iglesia y, junto a ella, un cementerio. El rey Jorge II accedió. Este hecho no fue bien aceptado por la parte más intransigente de la población, especialmente el clero mahonés. En 1746, el vicario general, Dr. Miguel Morera, advirtió de penas canónicas a quienes se acercaren de una u otra manera a aquella iglesia. De tal manera intimidaron a los naturales de la isla, que ninguno se atrevía, cuatro años después de la concesión, a dotar de materiales de construcción ni trabajadores a la colonia griega. Fue en 1748 cuando el gobernador Blakeney conminó a las autoridades eclesiásticas a que se cumpliera la ley. El vicario general, entonces, dio marcha atrás en 1749 y dejó expedito el camino para la erección del templo, que se hizo por subscrición popular. Hernández estima que la colonia griega en aquellos días contaba con unas 2000 personas, entre ellos influyentes capitanes mercantes y armadores. La construcción acabó en 1754. «El templo recién levantado era la casa común de todos los griegos, pobres y ricos; allí celebraban sus juntas los cabezas principales de aquella colonia; allí se guardaba el tesoro, las alhajas propias para el culto divino, los registros de matrimonios, nacimientos y defunciones y demás documentos oficiales; junto a sus muros reposaban los restos de los fallecidos» (Hernández, p. 21). Estaba bajo la advocación de San Nicolás.

Años después, en 1756, a consecuencia de la guerra de los Siete Años, los franceses, bajo el mando del mariscal duque de Richelieu, desembar-

caron en Ciutadella y se hicieron con el dominio de la isla. Encabezados por el conde de Lannion, confiscaron las tierras de muchos griegos bajo la acusación de haber prestado ayuda a los ingleses. Cerraron la iglesia ortodoxa y se prohibió la práctica de esta religión. En 1763, por el tratado de París, Menorca volvió a la Corona Británica. Este segundo dominio duró hasta 1782, año en que el duque de Crillón la conquistó para los españoles hasta 1798. También en esta ocasión fueron expulsados muchos griegos por haber ayudado a los ingleses y por pertenecer a una religión "intolerable según el rito de la Iglesia Católica". A algunos que se convirtieron se les permitió, no obstante, la permanencia en la isla. Aún hubo un efímero tercer dominio británico (de 1798 a 1802) y, tras el tratado de Amiens, la isla quedó definitivamente integrada en España. En medio de estos avatares la colonia griega fue diezmándose hasta prácticamente desaparecer.

Una de las familias griegas más notables de las que se asentaron en Mahón fue la de los Alexianos, establecida a mitad del siglo XVIII. Teodoro Alexiano ostentó el cargo de cónsul de S. M. Imperial de Rusia en Menorca. José Luis Terrón Ponce, en su estudio Los Alexianos (Palma 1981), aporta datos muy interesantes sobre esta familia y sobre la coyuntura social de la isla. Su fuente principal es un volumen de documentos del Archivo de la Secretaría de Carlos III: en 1753, el gobernador Blakeney había concedido a Nicola Alexiano los terrenos del cabo Mola y unas salinas en Fornells, además de otras posesiones arrendadas por 31 años. Entonces entablaron un juicio contra ellos D. Miguel de Vigo y D. Gabriel de Olivar, que reclamaban dichas posesiones. En 1778 los herederos de Nicola y Teodoro obtuvieron la propiedad vitalicia de los bienes en arriendo. Pero estas familias -dice Terrón- "no gozaban del aprecio de las clases adineradas autóctonas, tanto nobles como burguesas" (p. 5). Nada más llegar, los españoles apresaron a varios miembros de la familia y les confiscaron todas sus propiedades. A pesar de que la familia llegó a hacer intervenir en un largo pleito a las embajadas de Rusia y Gran Bretaña y convirtió el caso en un asunto diplomático, los Alexianos fueron despojados definitivamente de todos sus bienes en 1792. Otra familia notable fue la de los Ladico, que llegaron a Mahón en 1753 procedentes de Corfú. Yorgos, el mayor de tres hermanos, nacido en 1727 en Cefalonia, a la sazón un protectorado de Venecia, estaba casado con Rosa Mirandoli, natural de Liorna, y tuvo ocho hijos, la mayoría nacidos ya en Menorca. Se dedicó al comercio y obtuvo una gran fortuna. Después de la conquista española, en 1782, se convirtió al catolicismo y se le permitió seguir viviendo en la isla hasta su muerte, en 1803.

Josep Mª Quintana es el autor de una espléndida novela en catalán, Els Nikolaidis (Barcelona, ed. Proa, 2006), en la que se entrecruzan la historia (muy documentada) de esta época y la ficción. Se trata de una obra que reconstruye un siglo con toda la riqueza de matices y contradicciones que emanan de la sociedad (asuntos ideológicos, políticos, históricos; pero también se tocan otros aspectos, como las aventuras corsarias, la decoración, la moda, la cocina, el vestido, la arquitectura, etc). Ilustra la historia del siglo XVIII en Menorca a través de una saga familiar trazada con ricos perfiles psicológicos. Queremos hacer hincapié, sin embargo, en dos aspectos esenciales: las relaciones económicas de la época, que con gran conocimiento desarrolla la novela, y algunas reflexiones acerca de la condición del emigrante. Su protagonista es Yorgos Nikolaídis, personaje inspirado en Yorgos Ladico, quien se casa con Laura Graciano, natural de Liorna, hija de Nicola, de origen griego, y de Giovanna Stradella, de religión católica. Es Nicola quien habla a Yorgos por primera vez de las posibilidades que se abrían en el Mediterráneo fuera de las aguas jurisdiccionales del Imperio Otomano en un tiempo en que estaba naciendo la flota comercial griega (p. 15). En efecto, en aquel tiempo existía la convicción de que el poder y las riquezas serían de quienes dominaran las rutas del mar (p. 45). Nicola le dice a Yorgos que, en Menorca, Gran Bretaña, en su lucha por la hegemonía del Mediterráneo, concede privilegios y exenciones a quienes allí se instalan (p. 17): «Imagina't aixó, Nikolaidis: llibertat comercial, protecció de l'armada britànica i exempció impositiva» (p. 18). Tiempo antes había llegado a Menorca un pionero, Hadji Manolis, natural de Patmos. Sus primeros acompañantes procedían de esta isla y de Corfú. Yorgos y Laura vienen a establecerse en Mahón con dos hijas y una en camino. Esto ocurría en 1753. Con este tránsito, Yorgos pretende pasar de marinero a hombre de negocios, quiere conquistar mercados (p. 22) al amparo de la nueva situación que propicia el gobernador de Menorca, Blakeney, quien estaba convencido de que favorecer la emigración activaría la economía en un lugar estratégico (p. 68). Un puesto relevante en esta sociedad es el que ocupa Alexiadis Teodoro, cónsul ruso, personaje inspirado en Teodoro Alexiano. La colonia griega se une con fuerza porque se siente rechazada por la sociedad menorquina. Con ocasión de la inauguración de la iglesia ortodoxa, dice Nikolaídis: la gente «no ens acepta del tot perquè no ens considera encara dels seus» (p. 60); Theocletos Poliídes, que ejerce de patir, se queja reiteradamente del nombre con el que se designa a su Iglesia: "disidente". Cuando las rivalidades entre ingleses y franceses arrecian, Nikolaídis se hace corsario y comerciante, y lleva cañones y oro de Creta a Mitilene y

Esmirna. Así pasa los años en que ha de estar alejado de Mahón a causa de la dominación francesa y en la que muchos griegos hubieron de abandonar la isla. A su vuelta, ya en el segundo dominio británico, se dedica a conceder préstamos (un poco más bajos que lo que era corriente) con su ya considerable capital y se hace definitivamente un hombre de empresa: «El futur -dice a su mujer- és dels qui sàpiguen manejar els diners, perquè són els diners i no les terres els qui et donen poder en aquesta societat» (p. 143). Las bodas de las hijas de Nikolaídis hablan de su ascenso social: María se casa con Pere Albertí, médico, Alexandra, con Jacques Renan, abogado (su padre, Albert, es un agente que intriga a favor de la vuelta de los españoles). Cristòfol Montcada, de la más rancia aristocracia, aunque semi-arruinado, no recibe, sin embargo, el permiso de su padre -so pena de desheredarlo- para desposar a Elena, pues para él no es sino una "botiguera". La esposa de Yorgos, Laura, muere al dar a luz un hijo, Jordi. Previamente la familia se ha convertido al catolicismo. Es el año 1774. Al cumplir el muchacho diecisiete años, el padre le envía a navegar para que conozca mundo. Una serie de avatares le llevan en sus peripecias a enrolarse en los ejércitos napoleónicos. A su vuelta a Menorca trae una clara conciencia política y una idea innovadora: crear un banco privado. Con 27 años intenta acceder al gobierno de su ciudad. En 1809 nace su hija. Es el personaje que consigue los sueños de "respectabilitat" que su padre siempre ha deseado. En el ámbito público resulta un triunfador.

En su estudio Los Alexianos, Terrón Ponce se pregunta: «¿Cómo un grupo de emigrantes llegados a una tierra extraña -con lo que esto supone de riesgo, sobre todo en aquella época- consiguieron, en tan poco espacio de tiempo, acumular tal cantidad de bienes y fomentar ostensiblemente nuestra industria y comercio? ¿Cuáles eran las diferencias esenciales con los habitantes autóctonos que les permitieron coronar con éxito tal empresa?» (p. 11). Apunta un motivo que llama externo u objetivo: «la favorable acogida de las autoridades británicas a todo proyecto de fomentar la economía del país» (p. 12). Podemos recurrir a Max Weber para subrayar el "espíritu del capitalismo" que aportaban los británicos y que emanaba de la ética protestante, su "organización racional del trabajo" opuesta al menor "impulso adquisitivo" derivado del catolicismo y su "alejamiento del mundo". Los franceses creían que, como católicos que eran, serían mejor aceptados en la isla que los ingleses. Es, sin embargo, significativo el hecho de que durante su ocupación, a pesar de que la población aumentó, disminuyó la riqueza (Hernández, pp. 32-33). Así lo glosa la novela: «És cert que els francesos no eren espanyols, però eren catòlics,

i això emmascarava alguns dels problemas, sobretot econòmics, que d'inmediat van surgir. I mentre l'economia de l'illa donava mostres d'alarma que anunciaven una gran depressió, emergia una eufòria catòlica que tot ho amarava ['empapaba'] i prometia jornades de glòria en aquest camp» (p. 97), mentalidad que está en concordancia con la del viejo Montcada, un auténtico "hidalgo español", apegado a la tierra, alejado del trabajo y que pretende vivir de las rentas: «No, Menorca és nostra, (...) nostra! Menorca és dels de sempre (...), dels qui hem nascut aquí, dels que tenim les fingues i les terres des de temps inmemorial! No dels nou-rics desclassats! (...) d' aquesta gent merdosa i infecta!» (p. 173). Para Yorgos Nikolaídis la religión es más bien una convención social. Albert Renan nos descubre el doble juego que enmascaran los prejuicios religiosos: «A Iorgos Nikolaidis -dice- tots ho sabem, no se li coneix cap altre ideal que el negoci», v añade: «Son dieu c'est l'argent» (p. 265). Por lo demás, v a pesar de la conversión de la familia al catolicismo, siguen llevando el estigma de "disidentes" que les otorga parte de la sociedad, especialmente el clero. Es meior buscar las motivaciones de Nikolaídis, siguiendo la estela que traza Terrón Ponce con respecto a la familia de los Alexianos, a partir de lo que él denomina "elementos internos y subjetivos", es decir, psicológicos, no asociados en este caso a una ética religiosa, sino al "afán de lucro" del inmigrante: «Jo sóc grec (...) i contribueixo a tot allò que interesa als meus, a aquells que, conjuntament, estem construint aquí un món que ens permetrà d'ampliar la riqueza de tots. Quina importancia té això de la religió? Nosaltres som homes de negocis, comerciants, som gent que volem enriquir-nos ['enriquecernos'] i que sabem crear riqueza, i no tant per posseir-la com pel fet de crear-la, que això és el que ens fa realment el pes ['el peso, el poder']», dice Nikolaídis (p. 60). En efecto, estos hombres, como los Alexianos o los Ladico, responden a un evidente "afán de lucro" (este término quizá lo tome Terrón Ponce de la distinción clásica del economista Werner Sombart, que distingue en su obra El capitalismo moderno entre la "satisfacción de las necesidades" y el "afán de lucro", propio del espíritu capitalista, como los dos grandes *leit-motiv* de la historia de la economía). Para dar una explicación del deseo de enriquecimiento en el caso de la familia de los Alexianos, Terrón Ponce acude a un clásico de Sombart, su obra El Burgués, de quien recoge estas palabras: «Los individuos que se deciden a emigrar son (al menos en tiempos antiguos, cuando el hecho de emigrar y establecerse en un país colonial representaba aún una empresa temeraria) los más enérgicos, tenaces, osados, fríos, calculadores, y los menos sentimentales; y ello independientemente de si son

motivos de opresión religiosa o política o intereses lucrativos los que les impulsan a emigrar», entre otras razones porque, para el extranjero, su país de origen ha dejado de existir. «Cuando vemos -sigue Sombart- que lo que prima en la mentalidad del emigrante es el afán de enriquecimiento, hay que comprender que no puede ser de otro modo, ya que al extranjero le resulta imposible desempeñar otras profesiones; en los países de rancia cultura se le excluye de la participación en la vida pública» (p. 14). Pero la vida del emigrante es muy dura si no son aceptados por la sociedad. Así lo expresa la mujer del cónsul ruso en la novela cuando descubre que el rechazo que sufren los griegos no se debe sólo al hecho de no ser católicos, sino a que no les perdonan el éxito (p. 38): «No accepten de grat el lloc que hem assolit dins l'escala social menorquina, quan nosaltres no hem fet altra cosa que treballar, que mirar d'adaptar-nos al sistema econòmic que el govern britànic ha establert per a tots». Estas quejas. para el doctor Mercadal, toda una institución en la sociedad mahonesa, no son, sin embargo, sino «mesquineses ['mezquindades'], de menudeses l'nimiedades'] que us haurien de resultar insignificants». Pero el caso es que, si miramos a la Historia, la suerte de los griegos estuvo indisociablemente unida al amparo y protección que les ofrecían los británicos; el final de éstos supuso, al mismo tiempo, el de aquellos (Hernández, p. 33). Dice también Sombart: «Para los emigrados no hay pasado ni presente. Sólo existe el futuro. Y una vez que el dinero ha pasado a ocupar el centro de sus intereses, parece natural que lo único que conserve algún sentido sea el afán de lucro como medio para labrarse el porvenir». Es lo que desea el viejo Nikolaídis, si no para él mismo, sí para su familia, para las nuevas generaciones: «Jo era un emigrant, fill meu, i el problema que sempre et trobes quan ets emigrant és que la gent del país (sobretot la que tu has superat i vençut), no sols no t'acceptarà mai plenament, sinó que, si pogués, fins i tot et voldria fer desaparèixer. I no dubtis que ho farà un cop es donin les circunstàncies propícies, siguin aquestes d'ordre polític, religiós o fins i tot social. I és contra aquesta intolerància que sempre he lluitat. I he lluitat sabent que jo no me'n sortiria del tot, però amb l'esperanca que sí se'n sortirien els meus. La meva victòria, pert tant, no és haver-me fet ric, és haver aconseguit de restar a Maó malgrat els francesos, malgrat els britànics i malgrat els espanyols. El meu èxit, doncs, consisteix només en això: que els mediocres de sempre (perquè aquest és un món de mediocres) no hagin estat capaços de fer-me fora d'aquí. Ja sé que mai no em trauré l'estigma que sempre he portat al damunt, perquè sóc i seré fins al darrer dia de la meva existència Iorgos Nikolaidis, el grec; pero tu, fill meu –i encara que això et pugui sembarr ridícul–, tu ja formaràs part de la seva història i de la seva tradició. Tú seràs un dels seus» (p. 364)¹. El personaje de su hijo Jordi está inspirado en Jorge Teodoro Ladico, nacido en 1774, quien se casó con la hija del fiscal general de Menorca y llegó a ostentar varios cargos importantes, entre ellos el de cónsul de Grecia en Baleares (en 1844), alcalde 1º de Mahón y senador del reino de España (Hernández, pp. 23-24).

De aquella colonia queda actualmente en Mahón una cala llamada "dels Grecs", unos panes sin sal semejantes a los utilizados en el culto ortodoxo (los *prosphorá*), algunos pocos descendientes y la iglesia ortodoxa, la actual iglesia de la Concepción, situada en el Cos de Gràcia de Mahón (cf. Hernández, p. 5).

José Ramón del Canto Nieto

¹ «Hijo mío, yo era un emigrante, y el problema que siempre se encuentra uno cuando es emigrante es que la gente del país (sobre todo aquella a la que has superado y vencido), no sólo no te aceptará nunca del todo, sino que, si pudiera, incluso querría que desaparecieras. Y no te quepa duda de que lo harán cuando se den las circunstancias propicias, sean de orden político, religioso o social. Es contra esta intolerancia contra la que siempre he luchado. Y he luchado a sabiendas de que yo no lo conseguiría del todo, pero con la esperanza de que los míos sí saldrían adelante. Mi victoria, por ello, no es tanto haberme hecho rico, cuanto haber conseguido permanecer en Mahón a pesar de los franceses, de los británicos y de los españoles. Mi éxito, por ello, sólo consiste en que los mediocres de siempre (porque éste es un mundo de mediocres) no hayan sido capaces de echarme de aquí. Ya sé que nunca me sacudiré el estigma que siempre he llevado encima, porque soy y seré hasta el último día de mi existencia Yorgos Nicolaídis, el griego; pero tú, hijo mío, y aunque esto pueda parecerte ridículo, tú llegarás a formar parte de su historia y de su tradición. Tú serás uno de los suyos».

LA HERENCIA DE SAN MARCOS. LOS CRISTIANOS DEL BAJO NILO (THE HERITAGE OF SAINT MARK. THE CHRISTIANS OF THE LOWER NILE), Alcalá de Henares, Sala de Exposiciones de la Capilla del Oidor, del día 3 al 26 de marzo de 2006.

El XVI Festival de Arte Sacro, organizado por la Comunidad de Madrid, incluyó entre sus actividades del año 2006 la exposición titulada *La herencia de San Marcos. Los cristianos del Bajo Nilo*, una exposición que recogía los dos mil años de historia de los coptos, de los cristianos egipcios, y trataba de ofrecer una visión de conjunto sobre la originalidad de una cultura que se desarrolló a partir de las influencias faraónica, greco-romana e islámica, contribuyendo también, y de manera decisiva, a la grandeza inmemorial de Egipto.

La exposición ha tratado de mostrar los diversos aspectos de la vida de los coptos hasta nuestros días, en su medio y en su historia, con la ayuda de manuscritos, objetos litúrgicos usados en la celebración de la misa, vestimentas de las distintas jerarquías monásticas y hasta huevos de avestruz que cuelgan en las capillas coptas y son símbolo de resurrección. Sobresalen los iconos, en los que se aprecia la herencia del pasado, las figuras frontales, el interés por las imágenes aisladas y los santos caballerescos, ofreciendo, a veces, un tono ingenuo pero siempre grato y revelador de un innegable fervor religioso. La recreación de un iconostasio, con detalles del refinado trabajo en madera de la que los coptos son consumados maestros y una cuidada hilera de iconos en el extremo superior son reveladores de la meditada puesta en escena, conseguida tanto por el comisario, el padre Maximous El-Antony, como la empresa Dávila, encargada del montaje.

El arte copto ha sido calificado a menudo de desconocido y difícil de aprehender. Resultó esclarecedora, en este sentido, la magnífica exposición que tuvo lugar en París, en el *Institut du monde arabe*, en el año 2000 con el título de *L'art copte en Egypte: 2000 ans de christianisme* ¹. También cumple adecuadamente este objetivo la exposición de la capilla del Oidor y, a

¹ L'art copte en Egypte: 2000 ans de christianisme: exposition présentée à L'Institut du monde arabe (París, du 15 may au 3 septembre 2000) et au musée de L'Éphebe au Cap d'Adge (du 30 de septembre 2000 au 7 janvier 2001), Paris, Institut du monde arabe, Gallimard, 2000, 253 págs, ilustr.

MIGUEL CORTÉS ARRESE «Noticias»

diferencia de aquélla, incluye un extraordinario reportaje fotográfico de Rafael Sámano con elaboradas imágenes de la vida cotidiana y las costumbres de los coptos de hoy en día: del monasterio de San Antonio, del "Barrio de los basureros", de las ceremonias religiosas...

La presencia del padre Maximous El-Antony el día de la inauguración reforzó la legitimidad de la exposición. Entonces dio cumplida muestra de sus conocimientos como director del Museo del Monasterio de San Antonio y del Departamento de conservación de Iconos en The High Institute of Coptic Studies de El Cairo y cautivó a los presentes. Entonces, también, Norberto Albaladejo, coordinador general del Festival de Arte Sacro, dio a conocer cuál era el objetivo último de la exposición, convertir el arte en nexo entre las diferentes culturas. Así lo viene haciendo desde los comienzos del Festival y a ello contribuyó, en este caso, el refinamiento y delicadeza de la que hacía gala la exposición y que encuentra adecuado reflejo en el catálogo.

Miguel Cortés Arrese

JORNADAS "LOS CAMINOS DE BIZANCIO" (Ciudad Real, 6-8 de marzo de 2006).

La presencia del mundo bizantino en España es cada vez más notable, gracias a las numerosas actividades académicas y culturales que los especialistas vienen realizando en los últimos años. En este desarrollo la Universidad de Castilla-La Mancha ha ejercido una interesante labor debido a los distintos actos que ha venido organizando desde el 2001. Sirvan de ejemplo las Jornadas celebradas en Toledo bajo el título de "Toledo y Bizancio" en las que se rindió homenaje a El Greco. El 2003, por su parte, marcó un hito muy importante para los bizantinistas debido a la conmemoración del DL aniversario de la toma de Constantinopla por los turcos otomanos. De este acontecimiento se hizo eco la Facultad de Letras de Ciudad Real con el Seminario titulado "Elogio de Constantinopla".

Del 6 al 8 de marzo de 2006 han tenido lugar las Jornadas denominadas "Caminos de Bizancio". Se celebraron en la Facultad de Letras del Campus de Ciudad Real bajo la dirección de M. Cortés Arrese, y la acogida multitudinaria con que fueron recibidas demuestra el interés que suscitaron.

Las intervenciones que los participantes presentaron en este encuentro tuvieron un tema en común: el viaje. A. Bravo García fue el encargado de la conferencia inaugural, titulada "Viejo y nuevo sobre los viajeros a y desde Bizancio", en la que analizó pormenorizadamente el viaje y su concepción atendiendo a las idas y venidas de árabes, cruzados y judíos, aportando, además, las referencias bibliográficas más recientes. "Del Desierto a la gran Ciudad: viajes de monjes y anacoretas a la Corte de Constantinopla" es el recorrido que R. Teja Casuso ofreció para viajar al lado de unos personajes que vivían con la máxima austeridad y en los que se unía lo sagrado con lo mundano, para llegar a la gran capital imperial. I. Pérez Martín dio una lección magistral con "Los libros, compañeros de viaje: de Focio a Isidoro de Kiev", en la que se interesó por las bibliotecas portátiles de los viajeros y sus colecciones, poniendo de manifiesto que las obras escritas que viajan pueden cambiar el mundo. M. Ángel Elvira Barba exaltó la figura de "Un viajero de la época de Justiniano. Cosmas Indicopleustes", quien recuperó una imagen plana y cuadrangular para el Sonia Morales Cano «Noticias»

cosmos y la tierra, basada en textos de la Biblia, tal como la habían concebido los geógrafos griegos arcaicos.

Son abundantes las fuentes escritas de época bizantina en las que se deja constancia de algunas marchas forzadas. M. Vallejo Girvés recurrió a ellas para hablar de "Viajeros del exilio: desde la percepción particular a la realidad", con el fin de analizar sus duras experiencias. Algunos viajeros árabes realizaron un periplo por el Mediterráneo medieval, que fue descrito por S. Calvo Capilla en su intervención "Viajeros andalusíes, fatimíes y bizantinos: comercio, espionaje y embajadas", con ayuda de los libros que escribieron y de los objetos que les rodearon. J. Signes Codoñer analizó con esmero la tipología, el origen y las impresiones de los "Viajeros y embajadores a Constantinopla entre Carlomagno y la Primera Cruzada" a través de la literatura de viajes y otras fuentes escritas, de la misma forma que detalló las causas de sus desplazamientos.

Los "Viajeros españoles en los confines del Imperio" fueron escasos, debido a que sus intereses se encontraban en el otro extremo del Mediterráneo. Los caminos que siguieron por los territorios vinculados en la actualidad a los Balcanes fueron transitados por M. Cortés Arrese de la mano de los testimonios de estos caminantes. Por último, P. Bádenas de la Peña relató "El viaje de Carlomagno a Jerusalén y a Constantinopla" a través del célebre poema medieval en el que se evoca un "viaje" y una "peregrinación", cuyo objetivo es la demostración de superioridad sobre el emperador bizantino Hugo el Fuerte y la justificación teocrática del poder del soberano francés.

El carácter interdisciplinar de estas Jornadas, los itinerarios propuestos y la entrega del Libro de Actas del anterior Seminario sin duda han servido para conocer mejor el gran Imperio Bizantino. La publicación de las Actas ha de enriquecer un campo de interés creciente para estudios de procedencia diversa.

Sonia Morales Cano

Los días 27 y 28 de febrero se celebró un seminario en la Universidad Autónoma de Madrid con el título «Lecciones aprendidas: 30 años de democracia en España y Grecia». El objetivo era reunir a académicos griegos y españoles para analizar en términos comparados distintos aspectos de la vida política y social en Grecia y en España tras treinta años de democracia. La iniciativa de organizar este seminario surgió del Departamento de Ciencia Política y del Departamento de Filología Clásica de la Universidad Autónoma, que desde hace ya tres años colaboran en la docencia del "máster" de Estudios Neohelénicos que se imparte en esta universidad. El motivo era conmemorar el 30 aniversario de acontecimientos tan relevantes para el surgimiento y consolidación de los actuales regímenes democráticos de estos dos países como la aprobación de la Constitución de la Tercera República griega y la celebración de los juicios a los militares que habían protagonizado el golpe de estado en abril de 1967, así como la muerte del dictador Francisco Franco, la coronación de Juan Carlos y la Ley para la Reforma Política en España. Todos ellos tuvieron lugar a lo largo de los años 1975 v 1976.

En el seminario participaron como ponentes cuatro académicos griegos y cuatro españoles, todos ellos reconocidos expertos en materias como el Derecho Constitucional, la Ciencia Política, la Sociología o la Historia Contemporánea. Inauguraron el seminario con sus intervenciones el actual Defensor del Pueblo griego y autor del libro titulado "*La transition constitutionnelle en Grèce et en Espagne*" (LGDJ / Montchrestien, 1998), Yorgos Kaminis, y el Secretario General del Tribunal Constitucional español, Javier Jiménez Campo. Durante esta sesión se pusieron de relieve algunas diferencias entre los procesos constituyentes en Grecia y España, como el distinto grado de consenso con el que contaron las respectivas Constituciones, el distinto tipo y número de reformas constitucionales que se han producido en cada uno de estos países desde entonces, o la inexistencia en Grecia de un Tribunal Constitucional que asuma el control máximo de la constitucionalidad de las normas legales. La segunda sesión estuvo dedicada a la evolución de los sistemas de partidos y del comportamiento electoral de los

IRENE MARTÍN CORTÉS «Noticias»

ciudadanos. El profesor de sociología electoral Ilías Nicolacópulos señaló cómo en Grecia se ha ido produciendo una ruptura gradual con respecto a las divisiones políticas del pasado, tanto por parte de los partidos como por parte de los votantes. Esta ruptura se ha hecho aún más evidente a partir de mediados de los años noventa, coincidiendo con la aparición de nuevos líderes y nuevos temas políticos, así como con la reducción de las diferencias ideológicas entre los distintos partidos. Este distanciamiento con respecto al pasado también ha ido acompañado de un distanciamiento de los ciudadanos con respecto a la política y los políticos. Si bien en Grecia se ha observado una progresiva moderación política, lo contrario parece haber sido el caso de España. Así lo señaló el profesor Julián Santamaría, quien se mostró convencido de que hoy en día no se dan las condiciones de moderación política que sí se daban en el momento de la transición y que serían necesarias para lograr el consenso en torno a nuevos temas sobre los que no se pudo llegar a un acuerdo durante el proceso de transición a la democracia. No obstante, el profesor Santamaría insistió en la buena salud de la que goza la democracia española a pesar de los costes que sin duda entrañó el tipo de transición consensuada que se llevó a cabo en España.

Una tercera sesión estuvo dedicada a la sociedad civil en Grecia y en España. Tras señalar que uno de los factores que más contribuyen a la fortaleza de la sociedad civil –la confianza social– es escasa en ambos países, el profesor Dimitris Sotirópulos llamó la atención sobre un fenómeno peculiar que parece estar produciéndose en Grecia en los últimos años y que constituye un indicio de la consolidación de la democracia en este país. A pesar de que sigue sin poder hablarse de una sociedad civil fuerte cuando nos referimos a la sociedad civil formal (sindicatos, colegios profesionales, ONGs...), se puede decir que ésta ha crecido en los últimos años y, lo que es más llamativo, cada vez se observan más indicios de que existe una sociedad civil informal o "no oficial" que va ganando terreno. Esta última estaría representada por la gran cantidad de voluntarios que colaboraron durante los Juegos Olímpicos de 2004 o que ayudaron en las tareas de salvamento durante el terremoto que tuvo lugar durante el verano de 1999. Por su parte, el profesor Manuel Pérez Ledesma recordó cómo, en España, la sociedad civil creció notablemente durante los últimos años del régimen de Franco y durante los años de la transición y señaló el papel especialmente activo del movimiento obrero y las asociaciones de vecinos durante estos años. La disminución posterior de estas movilizaciones debe ser interpretada como una muestra de la consolidación de la democracia en EspaIRENE MARTÍN CORTÉS «Noticias»

ña. Otro indicio en la misma línea lo constituye la escasa movilización de la extrema derecha en comparación con otros de su entorno.

En la última sesión, el profesor Nicos Alivizatos hizo un recorrido por la historia de la relación entre poder civil y poder militar en Grecia y la importancia que el sometimiento del segundo al primero tiene para la consolidación de la democracia. Casi desde la formación del Estado griego, el Ejército ha jugado un papel político difícil de ignorar. Al igual que en España, el Ejército jugó un papel modernizador a lo largo del siglo XIX. No obstante, entre 1935 y 1974 el Ejército en Grecia fue adquiriendo un papel cada vez más autónomo y vinculado a la derecha que desembocó, por parte de un sector del mismo, en el golpe de Estado de 1967 contra el régimen parlamentario. Con la vuelta a la democracia en 1974 se logró despolitizar al poder militar. A diferencia de lo que ocurrió en España, se llegó incluso a juzgar y encarcelar a los protagonistas del golpe. Hoy en día, por tanto, el peligro en Grecia ya no reside en la excesiva militarización de la política, lo que no excluye el riesgo contrario, es decir, una excesiva intrusión de los partidos políticos en el ámbito del poder militar. Por último, el profesor Charles Powell hizo un completo repaso de los legados históricos que condicionaron el proceso de transición a la democracia en España (la Segunda República, la Guerra Civil y el Franquismo) y de las características de dicho proceso (fundamentalmente, la coincidencia de una triple crisis -política, económica y territorial- y la naturaleza pactada del proceso). Las peculiaridades del proceso de transición a la democracia en España llevaron a que, a diferencia de lo que ocurrió en Grecia, se decidiera no juzgar a los represores y torturadores del régimen anterior. El hecho de que todavía hoy sigan abiertas algunas heridas con respecto al pasado hace pensar que, independientemente de que la democracia española esté consolidada, su calidad aún es perfectible.

Esta última sesión contó con la valiosa presencia y moderación del profesor Edward Malefakis que, además de hacer gala de su sentido del humor, clausuró el seminario poniendo de relieve la imposibilidad de conocer un país si no se analiza de forma comparada con otro u otros. Para ello, recordó la frase «He little knows of England who only England knows» ("quien sólo conoce Inglaterra, sabe poco de Inglaterra").

España y Grecia constituyen dos casos de estudio cuya comparación ofrece aspectos especialmente interesantes a lo largo de su historia reciente. Así lo ponen de relieve tanto esta iniciativa como otras que están proliferando en los últimos tiempos. Valgan como botón de muestra dos ejemplos del interés mutuo por conocer la historia y la política contemporáneas de Espa-

IRENE MARTÍN CORTÉS «Noticias»

ña y Grecia. El primero, la celebración el pasado mes de mayo en el Instituto Cervantes, en colaboración con el Departamento de Ciencia Política e Historia de la Universidad *Panteion* de Atenas, de las jornadas «1936-España y Grecia», que contaron con la participación, entre otros, de algunos de los ponentes del seminario «Lecciones aprendidas: 30 años de democracia en España y Grecia». Un segundo ejemplo de esta creciente curiosidad recíproca es la traducción al griego del libro de Paloma Aguilar, *Memoria y olvido de la guerra civil española* (Madrid, Alianza Editorial, 1996) con el título *Μνήμη και λήθη του Ισπανικού Εμφυλίου. Δημοκρατία, δικτατορία και διαχείρηση του παρελθόντος* (Πανεπιστημιακές Εκδώσεις Κρήτης, 2005). De nuevo, esta iniciativa comparte con nuestro seminario la inestimable colaboración en ambos del traductor e intérprete Χάρης Παπαγεωργίου.

Esperemos que la colaboración académica entre Grecia y España en el campo de la Ciencia Política, la Historia Contemporánea y, en general, las Ciencias Sociales siga el camino iniciado con motivo de este aniversario.

Irene Martín Cortés