BEGINNINGS OF RUSSIAN MONASTICISM: THE PROBLEM OF BYZANTINE AND NON-BYZANTINE INFLUENCES

Alexander AVENARIUS
Bratislava

The historical investigation usually stresses the varying political and religious-political attitudes of both of the protagonists of the Kiev-Pechora monasticism: Antonij is characterized as a Graecophile, and even as a Byzantine creature, while Fedosij is characterized as an adherent of western orientation. It is evident that so far this image is completely without the picture of the first known Russian monk Ilarion, and that this image does not give a satisfactory answer to the question why the Graecophile Antonij was canonized later than the west-oriented Fedosij. Within the considerations about Fedosij´s western orientation, often avoided is the well-known fact that it was notably he who brought the life in the Kiev-Pechora Lavra closer to the Byzantine model by introducing into it the Typikon Studion. Further on, unanswered remains the question what were the character and the orientation of the Kiev-Pechora monastery before Fedosij´s reform.

In principle, the above problematic questions can be summed up into one basic problem stemming from the insufficient differentiation of Byzantine and non-Byzantine orientation in the monastic tradition of the Kiev-Pechora Lavra. Its basis does not lie in characterizing the political or religious-political attitudes of the main protagonists, but in revealing the different monastic ideals that existed within the beginnings of the monastery. It seems that in this context it is important to continue in line with the evaluations made by G.P. Fedotov who saw in Antonij and Fedosij the representatives of two different streams of Russian spiritual and monastic life that he characterized as ascetic-heroic and social-charitative. The slightly general, nevertheless, instructive differentiation made by G.P. Fedotov can be specified and made more concrete from the aspect of the cultural-geographic regions which both impulses came from.

Certain indications in this direction are already provided by the life and literary work of the first Russian monk and later the first metropolitan of Russian origin - Ilarion. The characters of Ilarion —the monk and Ilarion— the author of the Sermon on Law and Grace are connected only by one conspicuous feature.

Ilarion´s monastic way of life —eremitical cave life— already in those times differs from the then prevailing coenobitism, and also by its name indicates certain Palestinian connections or impulses.

With regard to Antonij, the continuator of the work of Ilarion, this hypothesis seems to be documented also by a contemporary source. Antonij chose as his adobe Ilarion´s cave which in Nestor´s Chronicle is contrasted with the existence of the rich Kiev monasteries which were being founded by the prince court and, undoubtedly, supported also by the Byzantine environment in Kiev concentrated around the Byzantine environment in Kiev concentrated around the Byzantine metropolitan. These monasteries, as it stems from their description (the stressing of richess) were coenobitic.

Certain Palestinian motives and elements in Ilarion´s and Antonij´s monasteric image, however, do not have to be indispensably directly stemming from the territorially understood Palestinian environment. Eremitical features in general were preserved in Byzantine, parallelly with the prevailing coenobitism, also in the IIth century and were surviving mostly in its marginal areas, i.e. on Athos. Antonij´s monastic course of life is, undoubtedly, connected with Athos, and at least two "Palestinian" feature known from his monastic life can be related to this particular mediating environment.

First of these is the fact that Antonij arrived at eremitical life only after a certain period of his stay in a coenobitic monastery or laura, and that even after his withdrawal into seclusion he did not lose contact with his original monastic environment and kept interfering into its life. In contrast to the Constantinople monastic ideal which after the Studion reform nearly exclusively professed coenobitic forms of monasticism, there was, above all on Athos, preserved the eastern (Palestinian) tradicion of *hesychia* as a more thorough and highly valued stage of monastic life. The same procedure is also documented in the case of Athanasij the Great on Athos, and also in connection with Michael Maleinos. The procedure from coenobitism to eremitical life during which, however, the contact with the maternal monastery is not interrupted, is a typical feature stemming from Palestinian monastic traditions; it is documented also in the case of St. Sába.

Noteworthy in this connection is the analogy between Antonij and the tradition that arose in connection with the first Bulgarian Saint, Ivan of Rila, in the 13th century in Bulgary. Although Ivan started as an eremite, very soon he came to the conviction that there existed a more thorough form of coenobitic monasticism which —similarly to the contemporary 10th century attitude of Byzantium— he preferred to the other forms of monastic life. This more original form which arose already during the life or shortly after the death of Ivan of Rila was later, in the 12th century, at the time of the Byzantine domination over Bulgaria, re-shaped. In the anonymous Slavonic folk life story of the saint, Ivan is depicted as a thorough eremite —a hermit

who kept his ideal up to the end of his days. The later folk interpretation differing from the more original tradition preserved also in the Byzantine life story of Ivan of Rila by J. Skylitza, could also indicate —similarly to the case of Antonij— that closer to the Bulgarian environment was such an ideal monastic life wich was not based on the prevailing contemporary Byzantine models but used as its source older or more marginal traditions.

The other fact blinding Antonij to non-Constantinople, i.e. Athos, environment, and via it blinding him with the eastern, Palestinian monastic traditions, were his fasting habits. The concretization of these habits (Antonij ate only bread, and only once in two days) is identical with the habits of St. Athanasij the Great. Neither in this case are the similar fasting practices restricted only to Athos. Similar habits were also observed by the earlier mentioned Michal Maleinos, while the practicing of them is put into connection with the tradition of St. Sába and Euthymius, and also with the Hungarian saint St. Svorad from the 11th century; here the tradition of St. Zosima and of the old (i.e. eastern) fathers in general is being stressed.

Summarizing the ideas presented so far, it is possible to express three generalizing presuppositions and considerations:

1. The basic problem of the beginnings of Russian and Kiev-Pechora monasticism does not lie so much in differentiating the Byzantine and the western attitudes of its first protagonists, but, above all, in differentiating the various impulses stemming from the varied cultural areas and traditions of the Byzantine sphere. The identification of the Byzantine and non-Byzantine (Palestinian) features allows for giving answers also to the so far problematic questions presented in the introduction: Antonij was canonized with hesitations and with a delay because of the fact that he was not an adherent of the Constantinople monastic ideal. Fedosij was not only politically oriented to the west, but also religiously he was linked with the Constantinople monastic ideal; that is why he was not canonized earlier than Antonij. After all, the Kiev-Pechora Lavra in its beginnings was prevailingly preserving the Palestinian-Athos type of monasticism. That is why a reform of it was necessary, and this brought it closer to the standard Byzantine models.

2. The rise of direct or indirect, or rather mediated, Palestinian influence is not at all an isolated phenomenon. Palestinian, eastern habits or older traditions were more resistently preserved in the marginal cultural centres of Byzantium, and namely these were the ones which by their influence radiated far more actively also outside the Byzantine territory.

3. Even the fact that the surrounding nations took over from Byzantium namely these older, more marginal and non-standard features, is not restricted to the area of Russian or Slavonic monasticism. It ranks among such phenomena which are characterized by a typical avoiding of the most developed or older cultural impulses. In the Slavonic environment there exist several examples of this type of reception and of the acculturation of the

Byzantine influence, starting with the influence of Cyril Methodius, through the selection of literature for its translation into a Slavonic language, up to, e.g., the character of decorations in the Church of St. Sofia of Kiev. This is a phenomenon which necessitates an adequate evaluation.

SÉMANTIQUE ET HISTOIRE DE L'HABITAT: LE *FOSATUM* PROTO-BYZANTIN, LE *FSHAT* ALBANAIS ET LE *SAT* ROUMAIN

Michel PILLON

La parenté entre les langues albanaise et roumaine, particulièrement dans le vocabulaire et la syntaxe, a depuis longtemps été constatée et étudiée par les spécialistes de l'Europe du Sud-Est, linguistiques, géographes, historiens[1]. L'étymologie et l'évolution sémantique d'un grand nombre de mots communs aux deux langues ont été reconstituées sans grandes difficultés par les savants, qu'il s'agisse de mots du vieux fond "Illyro - Thrace"[2] ou d'origine latine[3].

Par contre, certaines locutions ont suscité la controverse, et posent un problème d'étymologie et de sémantique. Les mots désignant le village en albanais: *fshat*, en aroumain: *fsat*, en roumain: *sat*, sont de ceux-là. Selon la conception la plus répandue, *fshat*, *fsat*, *sat* ont une origine commune. Ils proviendraient du latin *fossatum* (grec φοσσάτον) qui signifiait dans la langue militaire byzantine: "camp militaire"[4]. Ensuite, mais uniquement chez les Albanais, Aroumains et Roumains, le *fossatum* subit une double transformation: phonétique, car il donne naissance à l'albanais *fsat* et au

LISTE DES ABREVIATIONS: *A.A*: *Auctores Antiquissimi*, *M. G. H.*; *B.Z*: *Byzantinische Zeitschrift*, Munich.; *C.F.H.B.*: *Corpus Fontium Historiae Byzantinae*, Washington; *C.I.L.*: Corpus Inscriptionum Latinarum, Berlin; *C.R.A.I.*: Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-lettres, Paris; *C.S.H.B.*: Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae, Bonn; *ILL.-ALB. FORSCH.*: Illyrisch albanische Forschungen, Vienne-Leipzig (1916); *J.H.S.*: Journal of Hellenic Studies, Londres; *M.E.F.R.A.*: Mélanges de l'École Française de Rome, Antiquité, Paris-Rome; *M.G.H.*: Monumenta Germaniae Historica, Berlin; *P.G.*: Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca, Ed. Migne, Paris; *R.E.S.E.E.*: Revue d'Etudes du Sud-Est de l'Europe, Bucarest.

[1] En particulier: E. ÇABEJ, "Le problème du territoire de la formation de la langue albanaise", *Iliria* 5 (1976) 7-22; M. DOMI, "Problèmes de l'histoire de la formation de la langue albanaise, résultats et tâches", *Iliria* 1 (1983) 21-38; Vl. GEORGIEV, *Introduzione alla storia delle lingue indoeuropee*, Rome 1966, p. 154-157; *Istoria lîmbii romane*; coord. F. DIMITRESCU, Bucarest, Cluj 1978, p.70-73 et 227-235; H. MIHĂESCU, "Les éléments latins de la langue albanaise", *R.E.S.E.E.* 4, Bucarest (1966) nº 1-2, p. 5-33; G. STADTMÜLLER, *Forschungen zur albanischen Frühgeschichte*, Wiesbaden 1966, p. 51-52 et 77-81.

[2] *Istoria lîmbii romane*, pp.70-71.

[3] H. MIHĂESCU, "Elements latins..."

[4] Article: Φοσσάτον, in DU CANGE, *Glossarium ad Scriptores mediae et infimae Graecitatis*, p. 1691-1692.

roumain *sat*; sémantique, car ces termes s'appliquent actuellement à une forme d'habitat qui n'a aucun caractère militaire: le village. Une majorité de savants penche pour l'origine *fossatum*.. Phonétiquement, il est assez évident que *sat* et *fshat* sont très proches de *fossatum*. En outre, l'accentuation en grec se porte sur la syllabe pénultième: "φοσσάτον", ce qui explique le roumain *sat* et l'aroumain *fsat*. Les lois phonétiques de l'albanais, elles, ont entrainé la transformation du "*-s-*" en "*-sh-*" [5].

Enfin, l'évolution sémantique d'un mot, au départ issu de la terminologie militaire, vers une acception purement civile se justifierait par les conditions politiques et socio-économiques particulières que connaissaient les provinces danubiennes et balkaniques de l'Empire romain aux IVe - VIe après J.C. Celles-ci se caractérisaient par une forte implantation de soldats et de vétérans[6].

L'aspect extérieur du village de ces régions, souvent fortifié, clôturé par des fossés et des palissades, évoquait aussi le camp militaire[7].

A l'opposé, d'autres spécialistes ont mis en doute la filiation: *fossatum* = *fshat - fsat - sat*. Pour le savant roumain H. Mihăescu, celle-ci ne se vérifie ni linguistiquement, ni historiquement[8]. Les lois phonétiques du roumain n'auraient pu donner naissance qu'à un hypothétique *fusat*. Dans le domaine sémantique, *fossatum* n'a jamais eu que des significations militaires: "camp, fort armée", en dehors évidemment du sens premier de "fossé". L'archéologie, d'ailleurs, ne fournit pas la preuve que, sur les rives du Danube, aux Ve et VIe siècles, les villages aient été fortifiés ou que les camps militaires aient abrité une population paysanne. H. Mihăescu invoque à l'appui de sa thèse les travaux et l'autorité du célèbre linguiste albanais E. Çabej. Celui-ci pensait à une origine indigène ("Illyrienne") de l'albanais *fshat* [9].

Bien d'autres explications étymologiques furent avancées depuis un siècle[10]. G. Stadtmüller, après avoir énuméré les différentes hypothèses, a ainsi résumé le débat "Die Etymologie (dieses Wortes) ist umstritten"[11].

Il n'est pas question, dans le présent article de prétendre apporter du nouveau sur le plan linguistique. Nous tenterons, plus modestement, de retracer l'évolution sémantique du *fossatum*, en la reliant à l'histoire de l'habitat rural dans les régions où s'est réalisée l'ethnogénèse des Albanais et

[5] J. GJINARI, "De la continuation de l'illyrien en albanais", in: *Les Illyriens et la genèse des Albanais*, Travaux de la session des 3-4 mars 1969, Tirana 1971, pp. 178-179; R. ISMAILI, "Aspects du développement historique du système phonétique de l'albanais", *Iliria* 5, (1976) pp. 125-126.

[6] *Istoria limbii romane* , p. 60.

[7] F. ALTHEIM, *Le déclin du monde antique*, Trad. fr. Paris 1953, p. 269.

[8] H MIHĂESCU, "Eléments latins...", p. 30.

[9] E. ÇABEJ, *Buletin Tirana*, xvi (1962) nº1, pp. 109-110.

[10] G. STADTMÜLLER, *Forschungen...*, p. 78 note nº 9.

[11] Cf. note précédente.

Roumains, soit l'Ouest et le Nord-Ouest des Balkans, d'une part, les plaines du Bas-Danube et leur encadrement de montagnes, d'autre part.

La période considérée est tout naturellement celle de l'Antiquité tardive et du Haut-Moyen-Age (IVe-Xe siècles après J.C.).

Dans un premier temps, il nous semble nécessaire de rappeler les caractéristiques principales du camp militaire proto-byzantin, celui que les sources proto-byzantines appellent "φοσσάτον". Nous définirons ensuite le type d'habitat que représentent le *fshat* albanais et le *sat* roumain. Par une comparaison entre le *fossatum* proto-byzantin et le *fshat/sat* albano-roumain, nous explorerons enfin les possibilités d'évolution sémantique entre les deux termes.

I - Le *fossatum*, camp militaire proto-byzantin au VIe siecle

A l'origine, le *fossatum*, c'est chez les Latins le fossé. Mais déjà, dans son *De re rustica,* Varron énumérant les diverses sortes de clôtures d'un domaine rural, appelle significativement "clôture militaire" celle qui est constituée d'un fossé et d'un talus de terre *(Tertium militare saepimentum est fossa et terreus agger...)*[12]. Varron ajoute que cette clôture convient bien aux plaines humides.

Il faut cependant attendre le Ve siècle après J.C. pour trouver dans des documents le mot de *fossatum* employé dans le sens militaire de "retranchement". La Constitution du 29 avril 409, adressée par Honorius au vicaire d'Afrique, mentionne un *fossatum* faisant partie du *Limes* d'Afrique[13]. Il s'agit du *fossatum Africae* étudié par le Colonel Baradez et P. Trousset[14]. On retrouve des φοσσάτα dans l'Edit de Ptolemais en Cyrénaïque, promulgué par Anastase Ier, au début du VIe siècle, toujours dans le cadre d'une réorganisation de la défense du *Limes* d'Afrique romaine[15]. En *Africa* comme en Pentapole de Libye, le *fossatum* est une ligne continue, tout à la fois frontière juridique et chaîne de postes militaires.

A cette époque, le camp, dans les sources, reçoit toujours les appellations traditionnelles en latin *castra*[16], en grec χάραξ, χαράκωμα, ἄπληκτα, ἄπληκτον[17].

C'est dans le *strategikon* byzantin de la fin du VIe siècle, autrefois attribué à l'Empereur Maurice qu'est employé régulièrement le terme φοσσάτον, dans le sens de "camp militaire". L'auteur du *strategikon* utilise d'ailleurs très souvent, pour désigner le camp, le mot grec et sa traduction latine, comme il le fait du reste pour les grades, les unités, l'armement, etc...(τὰ ἄπληκτα ...

[12] VARRON, *Economie rurale*, Trad. J. HEURGON, Paris 1978, I, 14.

[13] *Codex Theodosianus*, éd. Th. MOMMSEN, Berlin 1905, VII, 15, 1.

[14] J. BARADEZ, *Fossatum Africae*, Paris 1949. P. TROUSSET, *Recherches sur le Limes Tripolitanus*, Paris 1974, pp. 139-141.

[15] *Edit de Ptolomais*, *Supplementum epigraphicum graecum*, IX, nº 356.

[16] VEGECE, *Epitoma rei militaris*, éd. Teubner, Stuttgart 1976, pp. 24-27 et 82-86.

[17] R. GROSSE, "Das römisch-byzantinische Marshlager vom 4-10 Jahrhundert", *B.Z.* 22 (1913) 104-105.

ἤτοι φοσσὰτα, ...χάρακος ἤτοι φοσσᾶτου, ...στρατοπεδείας ἤτοι φοσσάτους)[18].

R. Grosse avait réalisé, en son temps, une étude détaillée du camp militaire byzantin[19], dont nous allons pour les besoins de notre argumentation, rappeler les traits essentiels.

A première vue, le *fossatum* byzantin du VIe siècle est l'héritier direct du *castra* romain de la République et du Haut-Empire. C'est un "Marschlager", si l'on reprend le terme militaire allemand utilisé par R. Grosse dans l'article cité plus haut, et par E. Gamillschegg dans sa traduction du *Strategikon*. Le *fossatum* n'est donc édifié que pour un temps limité τοῦτο δὲ τὸ φοσσάτον ἢ ἀπὸ οἰκοδομῆς ὀχυρῶσαι, κἂν πρὸς μίαν ἡμέραν συμβῇ τὸν στρατὸν μένειν.[20]

C'est en deuxième lieu, un "Heerlager". Sa superficie doit être suffisante pour recueillir les unités et le *touldon* (train des équipages) de toute une armée en campagne. Le *stratos* dans le *strategikon* comprend règlementairement trois *mérè* ou divisions, soit 9.000 hommes[21], mais les effectifs semblent en fait devoir varier considérablement de quelques centaines à plus de 15.000 hommes[22]. Il faut y ajouter l'infanterie, "s'il y en a" (car le *stratos* est essentiellement une armée de cavaliers) et des valets[23]. Le *fossatum* est si bien le camp d'une armée qu'il a fini par désigner dans les documents grecs ultérieurs, l'armée elle-même[24].

Enfin, comme le *castra* romain, le *fossatum* proto-byzantin est édifié selon un plan rigoureusement géométrique. L'auteur du *strategikon* marque sa préférence pour le carré[25] et c'est cette forme carrée qui est représentée dans le schéma du chapitre III Livre XII du *strategikon*[26]. Comme aux temps de Polybe, César, Végèce, l'enceinte comprend généralement un fossé, un talus en terre, une palissade et quatre grandes portes, situées chacune au milieu de chaque côté du camp (cf. Planche I de l'appendice).

Ces portes ouvrent sur deux voies qui se croisent au centre du *fossatum*, en dessinant une place cruciforme[27].

[18] *Das Strategikon des Maurikios*, *C.F.H.B.*17, éd.G.T. DENNIS, trad. E. GAMILLCHEG, Vienne 1981, pp.212, 214, 240, 464, 473, 488.

[19] Cf. note n° 17.

[20] *Das Strategikon*, V, 4, 8-9, p. 212.

[21] F. LOT, *L'art militaire et les armées au Moyen-Age, en Europe et au Moyen-Orient*, Paris 1946, I, pp. 45-49.

[22] *Das Strategikon*, III 8, 32-40, p.171.

[23] *Das Strategikon*, VII 89, 1-2, p.248.

[24] c.a. par example: "...τοῦ φοσσάτου..." in: SYMEON MAGISTER, éd. BEKKER 1838, *C.S.H.B.*, p. 721; "φωσσάτον" in: *De velitatione bellica Nicephori Phocae*, P.G. 117, pp.928, 936, 942, 943, 945, 952, 960, 968; "φουσσάτα" in: *Chronique de Morée*, version grecque, Londres 1904, vv. 4545-4593, par 331-334.

[25] *Das Strategikon*, XII B 22, p. 476.

[26] *Das Strategikon*, XII C, p. 488.

[27] *Das Strategikon*, XII B 22, 15-17, p. 472.

Mais le *fossatum* proto-byzantin se différencie du camp romain classique par d'autres caractères tout à fait nouveaux. Le *strategikon* préconise, pour former l'enceinte du camp, une utilisation originale des chariots du *touldon*. Ceux-ci, alignés les uns derrière les autres, constituent une barrière défensive qui peut être la seule lorsque le camp n'est établi que pour une très courte période. Sinon, les chariots sont placés derrière le talus et le fossé[28].

Cependant, l'innovation la plus importante réside dans le stationnement et l'emploi des forces de l'armée, à l'intérieur et à l'extérieur du camp. Dans celui-ci, ne se trouvent en permanence que le *touldon*, les valets et l'infanterie. C'est cette arme qui est chargée des travaux de retranchement, et de la garde du *fossatum*. Les unités d'infanterie légère, archers, frondeurs, lanceurs de javelots, sont postés à proximité immédiate des chariots, en mesure évidemment de réagir immédiatement à toute attaque ennemie. S'il n'y a pas d'infanterie, ce sont les valets qui gardent le camp, renforcés par un ou deux escadrons de cavalerie[29]. La cavalerie, répètons-le, force principale de l'armée, bivouaque habituellement à l'extérieur du camp lui-même, c'est-à-dire au-delà même de la zone piégée par des chausse-trapes et délimitée par un fossé extérieur[30] (cf. également Planche I). En cas de danger, elle se replie au centre du *fossatum*, libre de toute installation permanente. Nous devons donc nous représenter le *fossatum* comme un point d'appui, une "base opérationnelle" pour la manoeuvre d'une armée de cavaliers. En dehors de l'enceinte (fossé + talus surmonté d'une palissade), de la barrière des chariots et des tentes de l'infanterie serrées contre ceux-ci, le camp n'est en temps ordinaire qu'une vaste place d'armes pratiquement vide[31].

Les dimensions que l'on peut attribuer (à partir des données[32] du *strategikon*) au *fossatum* renforcent l'impression que nous avons affaire à une conception du camp tout à fait différente de celle de l'époque de Végèce.

La superficie du camp variait sans aucun doute en fonction de l'importance des effectifs engagés dans une campagne, ce qui expliquerait les dimensions souvent contradictoires fournies par le *strategikon*[33].

Nous pensons que la superficie du *fossatum* proto-byzantin était comprise en général entre un et trois hectares, c'est-à-dire la superficie de *castella* comme Paleokastër, Sucidava, Novae, Taliata (cf. Planche I,IV,V et note n°[34]).

[28] *Das Strategikon*, XII B 22, 1-2, p.472 et XII C p.488.
[29] Cf. note n° 23.
[30] *Das Strategikon*, XII B 22, 82-85, p. 478.
[31] *Das Strategikon*, XII B 22, 87, p. 478.
[32] *Das Strategikon*, XII B 22, 4, 12-13, 16-17, p. 472, XII C, 4-5, p. 488.
[33] GROSSE, Marschlager..., p.109.
[34] A. BAÇE, "Kështjella e Paleokastrës", Iliria, 2 (1981) 170, D.TUDOR, *Sucidava, cité daco-romaine et byzantine*, Paris 1965, p. 79, A. MOCSY, *Pannonia and Upper Moesia*, Londres 1974, p. 281.

Le *fossatum* était donc moins étendu que le camp légionnaire des époques précédentes. Mais la stratégie et la tactique romaines ont subi une profonde mutation entre le IVe et le VIe siècle. Il était logique que la conception du camp se transformât elle-aussi.

II - Le *fshat* albanais et le *sat* roumain

Il convient, à présent de définir ce que les Roumains et les Albanais entendent respectivement par *sat* et par *fshat*.

Dans les langues modernes roumaine et albanaise, le *sat* ou le *fshat*, c'est le village, quel que soit le mode de groupement ou de dispersion de l'habitat rural. Mais, il y a un siècle, *sat* et *fshat* avaient une signification plus précise, celle de "village" certes, mais dans le sens d'une forme d'habitat groupé. A l'opposé, les formes d'habitat dispersé ou semi-dispersé, en hameaux et en fermes isolées, étaient désignées quasiment par le même mot, *cătum* chez les Roumains et Aroumains, *katund* chez les Albanais. Ce terme se retrouve d'ailleurs dans toute la péninsule balkanique.

Dans la thèse qu'il a consacrée à la Valachie, au début de ce siècle, le géographe français, E. De Martonne, distinguait et opposait nettement le *cătun* et le *sat*[35]. Le *cătun* avait deux significations. C'était, en premier lieu, une communauté paysanne et ensuite une forme de groupement lâche de hameaux de cinq à quinze fermes, se dispersant dans les vallées, le long des cours d'eau, parmi les vergers et les haies bocagères[36]. Le *cătun* est l'habitat par excellence des collines sub-carpathiques et des moyennes montagnes[37].

Nous retrouvons strictement sous une appellation identique, le même type d'habitat en Albanie. Une description très précise du *katund* albanais a été faite dans l'article d'A. Muka sur les "villages" et les maisons traditionnelles du pays du Haut-Shpat, au Sud-Est d'Elbasan[38]. Le *katund* était une communauté rurale, d'origine patriarcale[39]. L'habitat s'égrène dans la montagne, en hameaux de 4 à 10 maisons. Le plus ancien des hameaux, le *Katundi Plak*, est considéré comme le centre de l'ancienne communauté rurale[40].

Il y a donc dans le *cătun* valaque et le *katund* albanais des similitudes remarquables. On reconnaîtra l'empreinte de ce que le géographe yougoslave

[35] E.DE MARTONNE, *La Valachie, essai de monographie géographique*, Paris 1902, p.248.

[36] E. DE MARTONNE, *op. cit.*, p. 249 et note n° 1.

[37] E. DE MARTONNE, *op. cit.*, p. 117, 152, 153, 248.

[38] A. MUKA, Vendbanimet dhe ndërtimet popullore në Shpat (Habitats et constructions populaires à Shpat), *Etnographia Shqiptare* 13, Tirana 1983, p. 197-236 (rés. fr. p. 237-238).

[39] A. MUKA, *op. cit.*, p. 204.

[40] A. MUKA, *op. cit.*, p. 199-200.

J. Cvijić nommait la "civilisation patriarcale" balkanique[41], dans le cadre de ces "paysages agraires spontanés" définis par A. Blanc[42].

Le *sat* et le *fshat*, dans leur acception traditionnelle, caractérisent une forme d'habitat rural tout à fait différente. En Valachie, le *sat* est le gros village des basses terrasses loessiques ou sableuses de la vallée du Danube[43]. Certains de ces villages atteignent une taille et un peuplement appréciables: plus d'un millier d'habitants, quelques milliers parfois. A l'intérieur du coude formé par le Danube à sa sortie des Portes de Fer, de grosses agglomérations, à plan carré ou rectangulaire en damier, comme dans le Banat voisin, ont colonisé les steppes sur sol sableux, à tel point que cette région a été surnommée "la petite Puzsta"[44]. Cependant, les *sate* valaques ont généralement une population agglomérée de quelques centaines d'habitants. Ils prennent la forme de "villages-rue", le long des cours d'eau affluents du Danube ou au pied de la basse-terrasse qui limite au Nord la *Balta* (lit mineur) du grand fleuve. Les villages massifs en damier occupent, eux, les interfluves nus et plats de la plaine valaque (cf. Planche II). La ferme valaque est du type "ferme à cour ouverte". La maison d'habitation et les autres bâtiments (grange, étable, etc...) se dispersent à l'intérieur d'une cour clôturée par une palissade en bois ou en roseaux[45]. Un fossé, le plus souvent, a été creusé d'une part, entre la clôture et la rue du village sur laquelle s'ouvre la porte de la ferme, d'autre part, entre celle-ci et les champs. A l'intérieur de la clôture, abondent les arbres fruitiers, pruniers surtout, si bien que, de la campagne environnante seuls les toits des maisons et le clôcher de l'église apparaissent dans la verdure. Le contraste est donc marqué, entre le *cîmp* steppique, dépourvu d'arbres, et le *sat* massif, enfoui dans les vergers et les roseaux. Celui-ci évoque bien une sorte de camp retranché.

Les *sate* valaques furent d'ailleurs, à l'origine, des villages de colonisation des steppes valaques. Ce furent les Voivodes et Boiars roumains, descendus des collines sub-carpatiques, ou remontant de la ligne du Danube, qui, à partir des XIIe - XIVe siècles, édifièrent ces agglomérations[46].

Les différences sont donc sensibles entre le *cătun* et le *sat*, non seulement dans le type d'habitat et le paysage, mais aussi autrefois au niveau des structures socio-économiques et des conditions historiques. Le *sat* est apparemment plus récent que le *cătun*. Les *tsarane* du *cătun* avaient réussi souvent aux temps modernes à conserver leur liberté, tandis que les habitants

[41] J. CVIJIĆ, *La Péninsule balkanique. Géographie humaine*, Paris 1918, p. 109-111.

[42] A. BLANC, "Naissance et évolution des paysages agraires en Albanie". *Geografiska Annaler* (1961) p.8-16.

[43] DE MARTONNE, *op. cit.*, pp. 157, 248, 249.

[44] DE MARTONNE, *op. cit.*, p. 157.

[45] DE MARTONNE, *op. cit.* p. 251-252.

[46] DE MARTONNE, *op. cit.*, p. 249; H.H. STAHL, *Les anciennes communautés villageoises roumaines. Asservissement et pénétration capitaliste*, Paris - Bucarest 1969, pp. 26-27, p. 230.

du *sat* avaient été progressivement réduits au servage par l'Etat, l'Eglise et les seigneurs fonciers.

Les différences entre le *katund* et le *fshat* albanais sont plus difficiles à percevoir. Nous avons vu que la langue albanaise actuelle a tendance à appeler *fshat* non seulement une grosse agglomération rurale, mais aussi toute communauté rurale, même caractérisée par la dispersion de l'habitat. Selon l'historien albanais S. Anamali, le terme de *katund* était plutôt utilisé en Albanie du Nord, c'est-à-dire au Nord du Shkumbi, pour désigner le village, tandis qu'au Sud prédominait le terme *fshat*. Mais la différence n'était pas de nature dialectale (tosque - guègue). L'habitat dispersé ou semi-dispersé domine au Nord du Shkumbi. Le Sud connaît davantage l'habitat groupé.

L'examen des cartes topographiques autrichiennes au 1/200.000e du début de ce siècle, les descriptions faites par les voyageurs et les géographes, nous permettront de nuancer cette affirmation[47]. *Fshat* est susceptible de désigner le gros village d'aspect presque urbain, étagé sur les dernières pentes de la montagne, par exemple sur la côte de la "Riviera" albanaise, entre Butrint et Vlorë, également dans la plaine du Dropull, et dans la plaine de Korçë. Les habitations sont des "maisons-bloc en hauteur" à l'allure de forteresse. On aura reconnu, sous ces traits, le *chôrion* hellénique, le "village-ville" selon la belle formule de J.Ancel[48]. Le Sud de l'Albanie fait partie de l'aire de "civilisation byzantine"[49]. *Fshat* recouvre donc là une réalité assez peu "albanaise".

Tout autre est le village situé en bordure ou à l'intérieur des plaines du littoral adriatique. La plus vaste de ces plaines est la Myzeqe, mais il y a aussi l'arrière-pays immédiat de Durrës, la basse vallée du Drin. La plus grande partie des villages de plaine actuels sont récents, édifiés dans le cadre des campagnes de bonification d'après-guerre[50]. Mais une génération antérieure est celle des Ciffliks des XVe - XVIIIe siècles[51]. A cette époque aussi, des groupes de pasteurs valaques, se sédentarisant peu à peu sur leurs zones d'hivernage, fondèrent des villages[52]. Nous verrons plus loin que quelques agglomérations, en particulier, celles qui sont nées d'églises ou de

[47] *K. u. K. Militär-geographisches Institut*, 1/200.000e Generalkarte von Mitteleuropa: Scutari, Prizren, Durazzo, Elbasan, Valona, Korfu; J. CVIJIĆ, *op. cit.*, pp. 100-111, p. 223; N.G.L. HAMMOND, *Epirus. The geography, the ancient remains, the history and the topography of Epirus and adjacent areas*, Oxford 1976, p. 28-32; S. PELEKANIDIS, "Die Kunstformen der nachbyzantinischen Zeit im nordgriechischen Raum". *Kunst und Geschichte in Südosteuropa.*, Recklinghausen 1973, p. 125-144.

[48] J. ANCEL, *Peuples et nations des Balkans*, Paris 1930, p.111.

[49] J. CVIJIĆ, *op. cit.*, pp. 101-105.

[50] A. BLANC, *op. cit.*

[51] F. BRAUDEL, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris 1976, I, p. 61 ; II, p. 67; K. JIRECEK, "Valona im Mittelalter", *Ill.-Alb.Forsch.*, p. 171.

[52] K. JIRECK, "Die Lage und Vergangenheit der Stadt Durazzo in Albanien". *Ill.-Alb. Forsch.* p. 153.

monastères, sont encore plus anciennes probablement (Arapaj, Pojani, etc...)[53].

Quelle que soit l'époque de fondation de ces villages, on ne peut qu'être frappé par les ressemblances qui existent entre le village de la Myzeqe, et celui de la plaine valaque. Certes, le *fshat* est généralement plus petit que le *sat*, et ne présente pas un espace intérieur aussi structuré. Mais nous y retrouvons les fossés, les haies de roseaux, les maisons parmi les vergers et les jardins potagers. Longtemps, le *fshatar*, comme le *tsaran*, habita dans de pauvres chaumières en torchis ou en terre[54].

Le *fush* comme le *cîmp*, est une campagne de champs ouverts, et encore en certains endroits, survivance du passé, des steppes et des prairies marécageuses. Comme en Valachie, les puissants (Etat, Eglise, grands propriétaires) jouèrent le premier rôle dans la construction et le développement des villages de plaine. Le *Fshatar* était donc, lui aussi, très souvent un dépendant.

Il nous semble donc, au terme de cette étude du *fshat* albanais et du *sat* roumain, qu'il existe une parenté incontestable entre eux.

III - Le *Fossatum*. "Camp-village" Proto-byzantin

Moins évident apparaît, il faut bien l'avouer, le lien étymologique et sémantique entre *fossatum* et *fshat/sat*.

Le *fossatum* proto-byzantin était un camp militaire, édifié pour un temps limité, alors que le *fshat* et le *sat* sont des agglomérations à l'aspect, aux fonctions et au peuplement parfaitement "civils". Seuls les fossés, les palissades, le plan quadrangulaire, peuvent faire songer au *fossatum* décrit dans le *strategikon* du Pseudo-Maurice.

Cependant, l'évolution sémantique de termes latins d'origine militaire est susceptible de nous servir d'exemple. Ainsi *burgus* tout d'abord tour de garde ou fortin sur le "Limes", est devenu le "bourg" paisible de la province française, et il n'y a pas de terme moins militaire dans la langue française que celui de "bourgeois". Que l'on songe également à *castellum* qui lui aussi avec "château", a connu une profonde mutation sémantique. Il n'y a donc pas d'impossibilité majeure à ce que *fossatum* ait évolué de la même manière.

Dans le domaine linguistique, E. Çabej et H. Mihăescu estimaient très improbable que *fshat* et *sat* dérivent du même mot latin[55]. Pourtant, en se limitant au vocabulaire qui a trait en roumain et albanais à l'habitat, personne ne conteste que *qytet* et *cetate*, *casă* et *kasollë*, *shtëpi* et *stăpin/stăpînire* descendent des mots latins *civitas*, *casa*, *hospitium* ; que *cătun* et *katun/katund*, *varosh* et *oras*, *treg* et*tîrg*, *kolibă kalivie* et *colibă* aient une origine commune.

[53] Cf. p. 22.
[54] K. JIRECK, "Valona...", p. 171.
[55] Cf. notes nº 8 et 9.

Pourquoi *fshat* et *sat* feraient-ils exception, d'autant plus que l'aroumain *fsat* réalise la transition phonétique et géographique entre l'albanais et le roumain ?

En vérité, le problème est moins d'ordre linguistique qu'historique, ou plutôt archéologique. Un des arguments les plus forts avancés par H. Mihăescu contre l'hypothèse: *fossatum* = *fshat/sat* est fondé sur le fait que la recherche archéologique, sur le territoire roumain actuel, n'a pas - ou presque pas - retrouvé de villages fortifiés, à l'époque décisive des IIIe - IXe siècles[56]. Car il est bien évident que seul le village fortifié peut être le "chaînon manquant" entre le *fossatum*, camp militaire byzantin du VIe siècle et le *fshat/sat* albano-roumain des XIX-XXe siècles.

Dans la plaine valaque, après son évacuation par les Romains, à la fin du IIIe siècle, les villages se composaient de huttes, dont certaines étaient à moitié enfouies dans le loess. Ces habitations étaient disposées en alignement lâche le long des cours d'eau, si bien que les villages se trouvaient à peu de distance les uns des autres[57]. Cette caractéristique avait été notée par l'auteur du *Strategikon* [58].

L'objection de H. Mihăescu semble donc être justifiée par l'archéologie. Il faut cependant bien admettre que H. Mihăescu, comme la plupart des savants roumains, part du postulat selon lequel les habitants des villages valaques du Haut-Moyen-Age étaient romans dans leur très grande majorité[59]. La céramique confectionnée au tour, certains types de foyers, les rites d'inhumation démontrent effectivement la persistance de traditions provinciales daco-romaines[60].

Mais pour l'auteur du *Strategikon*, comme pour Procope, la Valachie fait bien partie de la zone peuplée par les Sklavènes et les Antes[61]. Le *Strategikon* mentionne certes des "Romains" vivant parmi les "Barbares". Néanmoins, ces Romains ont vécu si longtemps séparés de l'Empire, qu'ils ont acquis les moeurs des Slaves[62]. Bien que de *civilisation* mixte "romano-barbare[63], la

[56] Cf. note n° 8.

[57] S. DOLINESCU-FERCHE, "Ciurel, habitat des VIe-VIIe siècles de notre ère". *Dacia*, XXIII, Bucarest 1979, pp. 179-230; Vl. POPOVIĆ, "Note sur l'habitat paléo-slave", dans: P. LEMERLE, *Les plus anciens Miracles de Saint Demetrius*, II, commentaire, Paris 1981, appendice IV, p. 235-241. M. KAZANSKI, *Les Goths en Europe orientale à l'époque hunnique (375-454). La phase finale de la culture de Cernjahov*. Thèse dactylographiée, Paris 1986, I, p. 29-32 et p. 71-78.

[58] *Das Strategikon*, XI, 4, p. 165-168, p. 382.

[59] S. DOLINESCU-FERCHE, *op. cit.*, p. 217-218, 228.

[60] S. DOLINESCU-FERCHE, *op. cit.*, p. 223, 225, 227, 230.

[61] *Das Strategikon*, XI, 4, p. 372, 23-27; dans un autre passage, XI, 4, p. 378, 89-99, le traité conseille de laisser en couverture à une journée de marche de la rive septentrionale du Danube, une *moira* de cavalerie, ce qui démontre bien que pour les Byzantins, la zone sklavène commence dès la rive gauche du grand fleuve. PROCOPE, *Histoire des Guerres*, éd. J. HAURY, ad. et corr. G. WIRTH, I, Leipzig 1962, VII, 14, p. 358, 24-25.

[62] *Das Strategikon...*, XI, 133-136, p. 380.

Valachie est déjà la Barbarie pour les Byzantins. Cette "Barbarie", depuis le IIIe siècle a fait disparaitre les *vici* et les *castella* de type romain et les a remplacés par les villages de huttes et de cabanes, caractéristiques du monde des steppes eurasiatiques[64]. Seules l'Ukraine et la Crimée ont connu quelques agglomérations fortifiées[65].

Il y a eu, cependant, quelques exceptions à la règle, ainsi, la forteresse de Pietroasele en Munténie[66]. Surtout les indigènes de la plaine valaque se trouvaient dans une sorte de "glacis" couvrant au Nord le Limes danubien. L'armée byzantine se livrait régulièrement dans cette zone à des contre-offensives, des expéditions de pillage et y édifiait des postes de surveillance, des camps provisoires[67]. Les populations de Valachie étaient en contact permanent avec les forteresses romaines du Danube, têtes de pont de la rive gauche comme Dierna, Drobeta, Sucidava, *castella* et *castra* de la rive droite comme Bononia, Ratiara, Augusta, Oescus, Abritus, etc... Avec le Limes commence une vaste zone, celle des Balkans, marquée aux V-VIIe siècles par l'habitat fortifié.

L'historien byzantin Procope a consacré un chapitre entier de son ouvrage "Περὶ κτισμάτων" à l'oeuvre de fortification des Balkans par l'empereur Justinien[68]. A l'époque contemporaine, historiens et archéologues ont réalisé des études très précises sur les forteresses et les agglomérations fortifiées proto-byzantines de cette partie de l'Europe.

Le savant albanais, Gj. Karaiskaj a distingué deux catégories de forteresses construites ou rénovées par Justinien:

1º - Les forteresses de forme géométrique carrée, rectangulaire ou triangulaire, dotées d'une enceinte édifiée selon les normes les plus récentes de la fortification du VIe siècle avec tours et portes fortifiées. Elles sont situées le plus souvent sur des surfaces planes, fonds de vallée, plaines, terrasses alluviales ou replats, à proximité des cours d'eau et des voies de communication. Gj. Karaiskaj remarque que ces forteresses ressemblent à des camps[69].

---

63 Vl. POPOVIĆ, "Les témoins archéologiques des invasions avaro-slaves dans l'Illyricum byzantin". *M.E.F.R.A.*, 87, Paris 1975, p. 449, note nº 2. IDEM, *La descente des Koutrigours, des Slaves et des Avars vers la mer Egée: Le témoignage de l'archéologie. C.R.A.I.* Paris 1978, p. 604-607.

64 D. TUDOR, *op. cit.*, p. 57-70. M. KAZANSKI, *op;* cit., p. 71-75.

65 M. KAZANSKI,*op. cit.*, I, p. 76-77.

66 M. KAZANSKI,*op. cit.* I, p. 77.

67 *Das Strategikon...*, IX, 3, 6-8, p. 312; XI, 4, 112-118, p. 378; XII B, 20, 1-12, p. 458, et 91-98, p. 464.

68 PROCOPE DE CESAREE, *Περὶ τῶν τοῦ δεσπότου Ἰουστινιανοῦ Κτισμάτων*, ed. J. HAURY, add. et corr. G. WIRTH, Leipzig 1964, IV, pp. 102-149; sur l'Illyricum en particulier: pp. 102-131 (1-6).

69 GJ. KARAISKAJ, *5000 vjet fortifikime në Shqipëri* (5000 ans de fortification en Albanie). Tirana 1981, p. 107: "...që u ngjasin kampeve...".

2º - Les forteresses construites au sommet de collines élevées, de montagnes ou sur des escarpements rocheux. Leur enceinte épouse et utilise les formes du relief. Elle comprend peu de tours, souvent une seule, les portes sont rarement fortifiées, et les techniques de construction sont rudimentaires. Leur aspect extérieur était celui de villages ou de refuges fortifiés.

Naturellement, nous devons mentionner les remparts des cités importantes, comme: Dyrrachium, Apollonia, Byllis, Sirmium, Justiniana, Prima, Thessalonique, mais il s'agit là d'agglomérations véritablement urbaines, qui sont donc exclues du champ de notre étude. Egalement, les vieux camps légionnaires de Singidunum, Viminiacum, Bononia, Ratiara, Skampa, ayant donné naissance à des villes, ne peuvent pas nous intéresser ici.

C'est tout à fait différent en ce qui concerne les *castella* à forme géométrique. Ils étaient particulièrement nombreux sur les rives du Danube[70]. Mais d'autres ont été repérés et fouillés à l'intérieur de la péninsule des Balkans, notamment sur le territoire actuel de l'Albanie[71]. Malgré leur dispersion sur une très vaste zone, ces *castella* se caractérisent par une remarquable uniformité dans la localisation, la situation, les techniques de construction et de fortification, le plan. Seule, la superficie varie d'un fort à un autre, mais il est aisé d'en distinguer, dans ce domaine, deux catégories. Une première est de la dimension de Novae (act. Cezava), Taliata (act. Donji Milanovać), Sucidava (act. Celei), Paleokastër (nom actuel). Ce sont des forteresses quadrangulaires ou triangulaires, dont les côtés mesurent entre 110 et 160 mètres et dont la superficie est comprise entre 1.2 ha et 2.3 ha (cf. Planche IV). Le deuxième groupe se compose de forts plus petits. Smorna (sans doute act. Boljetin) est un carré de 63 m de côté et de 39 ares de superficie, Hajducka Vodenica (nom antique inconnu) est un rectangle de 62,5 m de long, 50 m de large et 31 ares de superficie (cf. Planche IV).

Les *castella* furent tous édifiés au IVe siècle et abritaient chacun une garnison de l'armée romaine. Paleokastër, Novae, Taliata, Sucidava, étaient des camps de cohorte (ou d'unités équivalentes: Auxilium, Cuneus, Numerus, etc...cf. Notitia dignitatum[72]. Boljetin et Hajducka Vodenica étaient

---

Cf. aussi A. BAÇE, "Fortifikimet e antiketit të vonë në vendin tonë" (Fortifications de l'Antiquité tardive dans notre pays), *Monumentet*, 11, Tirana (1976) 35-74.

[70] Vl. POPOVIĆ, *op. cit.*, p. 478-482; D. TUDOR, *op. cit.*, p. 79-129; V. VELKOV, *Cities in Thrace and Dacia in Late Antiquity*, Amsterdam 1977; IDEM: "Ratiara. Eine römische Stadt in Bulgarien", *Eirene* 5 (1966) 155-175; I. BARNEA, "L'incendie de la cité de Dinogetia au VIe siècle", *Dacia* 10 (1966). 237-259.

[71] GJ. KARAISKAJ, *op. cit.*, pp. 107-113; A. BAÇE, "Kështjella e Paleokastrës" (La forteresse de Paleokastra), *Iliria*, 2 (1981) 165-235 (résumé français p. 211-218). IDEM: "Kështjella e Vigut, arkitektura, rikonstruksioni dhe restaurimi i saj" (La forteresse de Vig, son architecture, sa reconstitution et sa restauration). *Monumentet*, 14 (1977). 75-100. L. PERZHITA, "Kështjella e Bushatit" (La forteresse de Bushat). *Iliria*, 2, 1986, 187-213 (Résumé français p.208).

[72] *Notitia dignitatum utriusque imperii*. éd. SEECK, Berlin 1876, Pars Orientalis:

de simples *burgi* ou *centenaria* (si on reprend la terminologie d'Afrique du Nord)[73].

Mais au VIe siècles, l'aspect extérieur et l'organisation de l'espace à l'intérieur de l'enceinte de tous les *castella* d'Illyricum ont été complètement modifiés. Les remparts ont été reconstruits ou réparés, et surtout ont été renforcés par de puissantes tours. Ces tours étaient de véritables "blockhaus", permettant une défense indépendante du reste de la place-forte, au cas où l'ennemi serait parvenu à franchir l'enceinte[74]. Mais c'est surtout le réaménagement de l'espace intérieur, effectué partout, qui est frappant et qui témoigne de l'application d'un plan pré-établi au plus haut niveau.

Tous les édifices intérieurs, en particulier les baraquements destinés à la garnison, furent rasés, et seules des cabanes adossées aux murailles ou situées à proximité de celles-ci subsistèrent[75]. L'édifice, de loin le plus grand et le mieux bâti (en pierre de taille) est dorénavant l'église de plan basilical, flanquée parfois d'un baptistère. L'église se trouve soit au centre du *castellum*, soit à un angle des remparts (cf. Planche V). A l'exception de l'église et quelquefois d'un ou deux autres bâtiments en dur, il n'y a plus à l'intérieur de l'enceinte, qu'une vaste place où les archéologues n'ont retrouvé que des traces de campement, tentes ou huttes[76]. Les seules parties des *castella*, qui semblent avoir été occupées en permanence, sont les tours de l'enceinte et les cabanes qui y étaient adossées. Le plan de ce type de forteresse contraste vivement avec celui des forteresses perchées sur les hauteurs, comme Sadovosko Kale et Golemanovo Kale en Dacia Ripensis, Pogradec et Gradishtë E Symizës en Epirus Nova[77] (cf. aussi Planche V). Ces dernières étaient en général de superficie plus réduite, et leur espace intérieur était presque entièrement occupé par des habitations permanentes construites

---

- XLI: Dux Moesiae primae:
  - auxiliares novenses, Ad Novas.
  - auxilium taliatense, Taliata.
  - Praefectus militum exploratorum, Novis.
  - Praefectus militum exploratorum, Taliatae.
- XL: Dux Moesiae secundae:
  - cuneus equitum stablesianorum, Sucidava.

[73] P. TROUSSET, *op. cit.*, pp. 136-139.

[74] VL. POPOVIĆ, "Témoins archéologiques...", p. 478. A. BAÇE, Paleokastra..., pp.171-182.

[75] D. TUDOR, *op. cit.*, pp. 107-109. A. BAÇE, *op. cit.*

[76] VL. POPOVIĆ, *op. cit.*, pp. 480-482.

[77] H. VETTERS, *Dacia Ripensis. Schriften der Balkankommission, Antiquarische Abteilung*, Österreichische Akademie des Wissenschaften, Vienne 1950, pp. 49-57. S. ANAMALI, "Kështjella e Pogradecit (La forteresse de Pogradec)". *Iliria*, 9-10 (1979-1980) 211-258 (Résumé en français pp. 237-239).

GJ. KARAISKAJ, "Gradishta e Symizës në periudhën e vonë antikë dhe mesjetë" (La "Gradishtë e Symizës" durant L'Antiquité tardive et le Moyen-Age). *Iliria*, 9-10, (1979-1989) 171-210 (Résumé en français pp. 187-193).

en pierres sèches[78] (cf. aussi Planche V). C'étaient donc de véritables villages fortifiés.

Nous percevons donc *a contrario* la fonction première des *castella* de la précédente catégorie: ils étaient des camps militaires permanents. Leur plan, la présence de l'église exceptée, est presque exactement celui du *fossatum* camp militaire. La place centrale était destinée à accueillir des forces de cavalerie qui bivouaquaient dans des tentes ou des huttes. Un texte du "De administrando Imperio" de l'empereur Constantin Porphyrogénète décrit le système de garde sur la frontière danubienne par des contingents de cavalerie dalmate, à la veille des invasions avaro-slaves[79]. D'après ce document, chaque année, un millier de cavaliers mobilisés par les villes romaines de Dalmatie se concentraient à Salone, puis montaient relever sur le *Limes* un nombre égal de soldats dalmates. Sans doute, ceux-ci stationnaient durant une moitié de l'année dans les camps militaires permanents de la frontière.

Il est cependant logique de penser qu'une poignée de soldats-paysans ou miliciens tenait garnison dans les *castella* . Les fouilles archéologiques ont confirmé qu'une population au genre de vie profondément rural, à la culture mêlée d'influences barbares et romano-danubiennes, habitait dans les tours et les cabanes adossées aux remparts[80]. Un passage de l'"Historia Salonitana" démontre la fonction non seulement défensive mais aussi domestique des tours dans un *castrum*. Lorsque les citoyens de Salone, après l'abandon de leur ville devant les Avars et les Slaves, et un long séjour dans les îles côtières, décidèrent de retourner sur le continent et de s'installer dans l'ancien palais de Dioclétien, les plus pauvres d'entre eux furent logés dans les tours de l'enceinte[81].

On retrouve donc, dans ces *castella*, le schéma d'occupation du camp militaire dessiné par l'auteur du *Strategikon*: une force d'infanterie légère cantonnée près des remparts et les gardant en permanence, des forces mobiles de l'armée de campagne stationnant sur la place centrale, à l'occasion des grandes opérations militaires. Le *castellum* du VIe siècle est un camp militaire permanent.

La fonction militaire n'était cependant pas la seule à être exercée dans ce type d'ouvrage fortifié. La meilleure preuve en est la présence d'une église à l'intérieur de l'enceinte. On ne peut croire que cet édifice n'était qu'une chapelle réservée à la garnison, très réduite au demeurant durant une bonne partie de l'année. En fait, le *castellum* était aussi le centre religieux de toute une région. Dans la "Novelle XI" de l'empereur Justinien, datée de 535 et

[78] H. VETTERS, *op. cit.*, pp. 52-53; S. ANAMALI, *op. cit.*, p. 229.

[79] CONSTANTIN PORPHIROGENETE, *De administrando Imperio*, éd. G. MORAVCSIK, trad. angl. R. J. H. JENKINS, Budapest- Londres 1949, tome I, chap. 29, pp. 122-125 et chap. 30, pp. 138-143.

[80] VL. POPOVIĆ, *op. cit.*, p. 482.

[81] *Historia Salonitana Major*, éd. N. KLAIC, Belgrade 1962, p.93.

consacrée à la réorganisation de l'Illyricum ecclésiastique, se trouve cette formule significative: "... et omnia eius castella et territoria et ecclesias..."[82]. Le *castellum* a donc bien été le point d'appui militaire, administratif, religieux, de la reprise en main de l'Illyricum par l'Etat impérial, après la tourmente des invasions hunniques[83].

C'était aussi un établissement rural. L'historien yougoslave V. Popović estime même que, d'après son faciès archéologique, cet aspect l'emportait sur les autres, tout au moins dans le secteur des Portes de Fer[84]. Les soldats, miliciens des tours et du rempart étaient aussi des agriculteurs et des éleveurs. En cas de danger, le *castellum* devenait un refuge, un ἔρυμα[85], pour la population du *Territorium*. F. Altheim a très bien défini le *castellum*, comme un "Dorf-Lager" (camp-village)[86].

Résumons: le *castellum* au plan géométrique du IVe siècle est devenu au VIe siècle tout à la fois un camp militaire, un poste fortifié, un centre administratif et religieux, un village.

Il semble que là réside l'étape décisive dans l'évolution sémantique du mot *fossatum*.

Il reste néanmoins à prouver que le *castellum* dont nous venons de faire l'étude a été appelé *fossatum*, dans la langue parlée par les populations romano-illyriennes. Or, très peu d'expressions populaires apparaissent dans les documents écrits de l'Antiquité et du Haut-Moyen-Age. En outre, dans la toponymie actuelle des pays anciennement illyriens ou daces, aucun vestige d'agglomération fortifiée des V-VIe siècles n'est connu sous un nom dérivé de *fossatum*. Le plus souvent reviennent des termes d'origine slave: *Gardhiki*, *Grad*, *Gradcik*, *Gradishtë*, *Gradiste* ; turque: *Kale*, *kalessi* ; parfois latine: *Qytet*, *Gjytet*, *Qyteze*, *Cetate*, *Kostol*, *Kastër*, *Kastron*. Cependant, la toponymie locale a si profondément changé depuis le VI-VIIe siècles qu'elle ne peut en rien nous servir pour la période de l'Antiquité tardive[87].

Par contre, à trois reprises, φοσσάτον apparait dans les listes de forteresses énumérées par Procope pour la péninsule balkanique[88]. C'est,

[82] *Justiniani Novellae*, éd. R. SCHOELL, Berlin 1895, Novelle XI, 14 avril 535, p.94, 31.

[83] IDEM, *Novella* XI, p.94, 9 : "... Postea autem attilanis temporibus".

[84] VL. POPOVIĆ, *op. cit.*, p. 481.

[85] PROCOPE, *De Aedificiis*, éd. J.HAURY, Leipzig 1964, IV, 1, 33-35, , pp. 106-107.

[86] F. ALTHEIM, *Le déclin...*, p. 266.

[87] Concernant la question de la toponymie slave de la péninsule balkanique, et plus particulièrement de l'Epire et des régions danubiennes, cf: M. VASMER, "Die Slaven in Griechenland", *Abhandlungen der preussischen Akademie des Wissenschaften, philologische-historische Klasse*, nº 12 (1941) 317-318; J. KODER, "Zur Frage des slavischen Siedlungsgebiete im mittelalterlichen Griechenland", *B.Z.* 71 (1978) 320-327, et cartes pp. 328-331; IDEM: "Προβλήματα τῆς σλαβικῆς ἐποίκισης καὶ τοπωνυμίας στὴ μεσαιωνικὴ Ἤπειρον", *Ἠπειροτικὰ Χρονικά* 24 (1982) 9-33. *Istoria lîmbii romane*, op.cit., pp.36-37. E. DE MARTONNE, *La Valachie...*, p.245.

[88] PROCOPE, *De Aedificiis*, IV, 11, p. 148, 27.

selon nous, la preuve que localement des *castella* ont été appelés *fossatum*. Un autre exemple nous semble plus décisif: Procope mentionne un φρούριον Οὔννων en Dacia Ripensis[89]. Ces Huns, au témoignage de Jordanes, avaient été établis dans cette province par l'Empire quelques dizaines d'années plus tôt. Jordanes, qui était originaire de Mésie et qui a parfois employé dans ses oeuvres des expressions dialectales, nomme ces Huns, des "Hunni Fossatisii"[90]. Bien évidemment, *fossatisii* signifie habitants ou soldats d'un *fossatum*, de même que *castriciani* et *castellani* désignent les soldats tenant garnison dans un *castellum* et un *castrum*[91]. Il est donc très probable que dans le latin populaire de Dacia Ripensis, le *castellum* était appelé *fossatum*.

La diffusion du mot dans les langues latine et "indigène" des régions danubiennes et balkaniques s'explique tout d'abord par la forte osmose qui a existé, depuis le 1er siècle, entre l'armée et les populations locales[92]. Un très grand nombre de termes d'origine militaire latine, ont pénétré dans la langue parlée, et ont survécu dans le roumain comme dans l'albanais[93]. On peut considérer qu'un des lieux privilégiés de cette interpénétration a été le *fossatum*. Tout ou partie de la population des *fossata* était composée de soldats, des familles de ces soldats, de civils aussi, mais vivant dans une ambiance toute militaire. Certains *fossata* semblent avoir été des colonies militaires, selon la tradition romaine[94]. Les *fossata* militaires étaient naturellement plus nombreux sur le Limes qu'à l'intérieur des Balkans. C'est là où la population a été la plus militarisée et la plus romanisée[95]. Ce fut indéniablement le milieu où se forma la langue roumaine, cette langue de soldats et de paysans[96]. Il n'est donc pas étonnant que les descendants des soldats-paysans du Limes aient utilisé un terme militaire pour désigner leur village.

Par contre, l'incorporation à la langue albanaise du mot *fossatum* est, à première vue, moins aisée à expliquer. L'albanais, "langue à demi-latine",

[89] IDEM: *De Aedificiis*, IV, 6, p. 130, 18-19.

[90] JORDANES, *Getica, M.G.H., A.A.*, éd. MOMMSEN,V,1, 1882, pp.126-127, l.265-267: "Emnetzur et Vetzindur consanguinei eius in Dacia Ripense Uto et Hisco Almoque potiti sunt, multique hunnorum passim proruentes tunc se in Romania dediderunt, e quibus usque Sacromontisi et Fossatisii dicuntur".

[91] *Codex Theodosianus*, éd.MOMMSEN et MEYER, Berlin 1905, VII, 15, 2: "... vel non castellanus miles...3". IDEM, VII, 1, 18: "... seu de ripariensibus castricianis..."

[92] Entre autres cf. A. MOCSY, *op. cit.* pp. 242-243.

[93] *Istoria limbii romane*: *op. cit.*, p. 61. H. MIHĂESCU, *"Eléments latins..."*, p. 33.

[94] G. DAGRON, "Les villes dans l'Illyricum proto-byzantin", (*Villes et peuplement dans l'Illyricum proto-byzantin; Actes du Colloque organisé par l'Ecole Française de Rome*, 12-14 mai 1982), Rome 1984, p. 8.

[95] K. JIRECEK, "Albanien in der Vergangenheit". *Ill.-alb. Forsch.*, p. 66. IDEM: "Die Romanen in den Städten Dalmatiens während des Mittelalters", in *Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*, 48 e t., Vienne 1902, I, pp.12-23.

[96] N. IORGA, *La place des Roumains dans l'histoire universelle*, Bucarest, rééd. 1980, pp. 31-32.

selon l'expression de N. Iorga[97], a puisé la plus grande partie de son vocabulaire d'origine romane dans un latin plus ancien et plus classique que le latin des confins danubiens, un latin proche du latin de Dalmatie[98]. De plus, les provinces d'*Epirus Nova*, de *Praevalitana* et d'*Epirus Vetus*, pour l'essentiel zones actuellement albanophones (à l'exception du Sud de l'Epire Ancienne) n'ont pas bénéficié d'un dense réseau de garnisons aux IVe-Ve siècles, à l'exception des grandes cités littorales (Dyrrachium, Scodra, Nicopolis), d'un camp de légion (Skampa[99]) et de quelques *castella* de cohorte (Paleokastër, Vig, Bushat)[100]. Les *fossata* militaires furent donc là, relativement peu nombreux.

On pourrait expliquer l'adoption du mot *fossatum* par l'albanais, comme la conséquence d'une influence culturelle issue des garnisons du Limes et véhiculée grâce aux ponts qui ont existé jusqu'au début du VIIe siècle entre les deux grandes latinités orientales, celle de la côte adriatique, celle du Danube[101]. Certains savants ont été plus loin et ont cru voir dans le vocabulaire commun à l'albanais et au roumain, la preuve de l'origine danubienne (Daco-mysienne), donc non autochtone, des proto-albanais[102]. Mais, il n'est pas question ici de débattre des thèses de la continuité et de la discontinuité du peuplement albanais sur son territoire actuel, d'autant plus qu'une autre explication nous semble bien plus vraisemblable.

Dans l'intérieur de la péninsule balkanique, des ensembles fortifiés ont présenté au VIe siècle un aspect, un plan, analogues à ceux des *fossata* militaires: une première catégorie est celle des églises entourées d'une enceinte carrée ou rectangulaire. Ainsi, au Sud de Dyrrachium, l'église paléo-chrétienne située près du village actuel d'Arapaj était protégée par une enceinte carrée de cinquante mètres de côté[103]. Au Nord-Est de la ville albanaise de Sarandë, le célèbre monastère de Mesopotam était lui aussi défendu par une muraille mieux conservée aujourd'hui que dans le cas précédent. Celle-ci comprenait sept tours, une porte fortifiée et dessinait une rectangle de cent mètres de long et quatre-vingt mètres de large. Certes, la tradition date la construction de l'édifice du règne de Constantin IX Monomaque[104]. Mais nous savons par ailleurs que les évêques de Phoinike (act. Finiqi) se sont réfugiés à Mesopotam après 568, et il est fort possible que le plan de l'ensemble soit plus ancien. Des éléments sculptés des Ve-VIe siècles encastrés dans le mur de l'abside de l'église, confirment l'hypothèse que

[97] IDEM: *op. cit.* p. 35.
[98] H. MIHĂESCU, "Eléments latins...", pp. 7-11.
[99] N.D. or, VIII, E, 9: Scampenses.
[100] Cf. note nº 71.
[101] Cf. note nº 95. Egalement: F. DVORNIK, *Les Slaves*, éd. fr. Paris 1970, p. 48.
[102] V. GEORGIEV, *op. cit.*, p. 153-167.
[103] GJ. KARAISKAJ, *5000 vjet..., op. cit.*, pp. 285-286.
[104] IDEM: *op. cit.*, p. 286.

Mesopotam, avant d'être un monastère, fut une église fortifiée[105]. Les enceintes fortifiées des églises paléo-chrétiennes d'Albanie se sont dans l'ensemble assez mal conservées ou ont disparu, à l'exception de certaines d'entre elles, devenues notamment sanctuaires de monastères, comme Mesopotam ou Pojani, à partir du XIe siècle.

On ne saurait cependant minimiser l'importance de ces églises fortifiées du VIe siècle. Tout comme les *fossata* militaires, elles ont joué un rôle d'encadrement religieux, administratif, militaire, des populations locales. Elles ont fixé un peuplement rural, d'où la naissance, plus tard, de villages (Arapaj, Pojani, le village disparu de Mesopotam). Il est fort possible que les villageois donnèrent le nom de *fossatum* aux églises fortifiées, devenues le centre de leur communauté rurale.

Le lien entre le terme *fossatum* et la communauté rurale devint encore plus étroit, lorsque des villages reçurent la protection d'une solide muraille. Procope cite l'exemple du village natal de Justinien en Dardanie, Tauresium, qui fut doté d'une enceinte à quatre tours, et fut alors surnommé Tetrapyrgia.[106] On assiste d'ailleurs à cette époque à un véritable "incastellamento" (si on reprend l'expression de Toubert dans sa thèse sur le Latium médiéval)[107] de la péninsule balkanique, et tout particulièrement de l'Illyricum[108]. Un double mouvement accompagne l'"incastellamento" illyrien: la concentration de l'habitat sur les hauteurs[109]; l'émergence de la communauté rurale. Il semble qu'en Thrace et en Illyrie, le *vicus* de paysans libres ait conservé une certaine importance, même aux Ier et IIe siècles. Mais à partir du IIIe siècle, l'Etat impérial en fit la base de son système administratif, fiscal et militaire[110]. Une partie croissante des soldats des armées d'Illyrie et de Thrace furent recrutés parmi les hommes libres des villages[111]. D'une part, ceux-ci, de par leur fortifications, avaient une apparence militaire, d'autre part un

[105] A. DUCELLIER, *La façade maritime de l'Albanie au Moyen-Age. Durazzo et Valona du XIe au XVe siècl,* Thessalonique 1981, p. 43.

[106] PROCOPE, *De Aedificiis.* IV, 1, 17-19 , p. 105, 1-6.

[107] P. TOUBERT, *Les structures du Latium médiéval: Le Latium méridional et la Sabine du IXe à la fin du XIIe siècle,* Rome 1973.

[108] PROCOPE, *De Aedificiis*, IV, 1, 35-36 , p. 107, 10-12. A. BACE, "Fortifikimet...", pp. 35-36.

[109] S. ANAMALI, "Arkeologjia dhe traditat popullore bujqësore", *Konferenca kombëtare et studimeve etnografike* (28-30 Qershor 1976), Tirana 1977, p. 322.

[110] M. KAPLAN, *Les hommes et la terre à Byzance du VIe au XIe siècle: propriété et exploitation du sol.* Thèse dactyl. Paris 1987, p. 351-357, 389-413, 436-483, 1079-1082.

[111] J. GAGE, *Les classes sociales dans l'Empire romain,* Paris 1964, pp. 258-285.E. PATLAGEAN, *Pauvreté sociale et pauvreté économique à Byzance du IVe au VIIe siècle.* Paris 1978, pp. 305 et 314. Cf. aussi les inscriptions: * CIL VI 32605: "... Miles ex Dardania ex vico perdica...". * CIL V 898: "Signifer... natus in Dardania vico zatidis...". * CIL III 14507: Laterculus de Viminiacum (Légionnaires au nom indigène recrutés dans l'intérieur de la Mésie supérieure). PROCOPE, *Istoria secretă (Anekdota).* Ed. H.MIHĂESCU, Bucarest 1972, p.62, 6, 1-3: Episode de Justin et de ses deux compatriotes aux noms illyriens s'engageant dans l'armée.

grand nombre de leurs habitants étaient des recrues potentielles, des soldats en activité ou des vétérans. Que ces hommes aient appelé *fossatum* leur village n'a donc là aussi rien d'étonnant.

Certains *fossata* connurent une promotion qui les éleva au rang et à la dignité de "cité". Avant même le règne de Justinien, Skampa (act. Elbasan), dans la province de Nouvelle Epire, était au IIe siècle un gros *vicus* sur la Via Egnatia, et au IVe siècle le camp permanent de la légion *pseudo-comitatensis* des *Scampenses*[112]. Elle apparait comme une cité à part entière, avec évêque, notables et corps constitués, dans la lettre que font parvenir au Pape Hormisdas ses légats en 519[113]. La Novelle XI, déjà citée, de Justinien, appelle *civitates* les têtes de pont de Lederata et Recidiva (sans doute Sucidava) sur la rive gauche du Danube[114]. Justinien décerna aussi à trois *castella* frontaliers, Pincus, Cuppus et Novae, les ἀξιώματα municipaux[115]. Asemos, en Mésie IIe, garnison au début du Ve siècle d'un *Auxilium* de soldats *ripenses*[116], était à la fin du VIe siècle une cité avec un évêque et le privilège (νόμος) accordé par Justin II de conserver ses soldats pour la protection exclusive de ses remparts[117].

Rien ne démontre mieux le rôle fondamental que jouent les *fossata*, d'origine militaire ou civile, dans la réorganisation justinienne de l'Illyricum que la promotion de certains d'entre eux à la dignité poliade. Ce phénomène qui participe de ce qu'on a pu nommer la "renaissance municipale" du VIe siècle[118] fait comprendre aussi pourquoi, chez les Albanais et les Roumains, *cetate* et *qytet* dérivés de *civitas* (et leur traduction en slave) ont seuls subsisté pour désigner la forteresse. Mais pour achever ce processus sémantique, il a fallu pour cela le choc des invasions avaro-slaves et bulgares du Haut-Moyen-Age.

IV - Du *fossatum* camp-village au *fossatum* village

Effectivement, les invasions avaro-slaves à partir du milieu du VIe siècle, et les bouleversements qui en furent la conséquence, précisèrent et accélérèrent l'évolution sémantique du *fossatum*. La tourmente emporta un grand nombre

[112] Cf. note[9] 99 et aussi: H. ÇEKA, "Nga historia e lashtë e Skampinit (Elbasanit)", *Studime historike* XII (1975) 1, p. 147-155. Trad. fr.: A propos de l'histoire antique de Skampin (Elbasan), p. 155-156.

[113] J.D. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima Collectio*. VII, Florence 1762, repr. anast. H. WELTER, Paris-Leipzig 1901, XL Exemplum Suggestionis secundae... pp. 449-450.

[114] Novelle XI, p.94, 13.

[115] PROCOPE, *De Aedificiis*. IV, 6, p. 126, 15-22.

[116] N.D. or., XL,: "Sub dispositione viri spectabilis ducis Moesiae secundae: Auxiliares: milites praeventores, An(a)samo.

[117] THEOPHYLACTE SIMOKATTA, Histoires. VII, 3, Ed. DE BOOR, Leipzig 1887, p. 249-251.

[118] D. CLAUDE, *Die byzantinische Stadt im VI Jahrhundert*. Münich, 1969, p. 95, 130-133.

de *fossata*. Les *fossata* du *Limes* disparurent avec celui-ci[119]. Une bonne partie des *fossata* de l'intérieur de l'Illyricum furent abandonnés dans le cours du VIIe siècle[120], notamment ceux situés en plaine, à proximité des routes terrestres. Seuls survécurent ou furent réoccupés sur les bords du Danube, ceux qui avaient rang de cité au VIe siècle et qui jouissaient d'une situation trop importante pour être négligée par les Etats balkaniques, successeurs de Byzance, ainsi: Viminiacum - Kostolać, Dierna - Orşova, Drobeta - Turnu-Severin, Asemos - Nikopol, etc...

Mais la disparition massive des anciens toponymes, sauf exceptions (essentiellement dans l'ancienne Dacia Ripensis: Florentiana -Flortin, Argentaria - Rgotina, Ratiaria - Arcar, Bononia - Bdin)[121] prouve que les anciennes villes-camps ne survécurent que sous la forme de citadelles ou des "château-églises"[122] danubiens et balkaniques du Moyen-Age.

Indéniablement, les invasions barbares ont provoqué la fuite générale des populations des plaines vers la montagne. Celles-ci se sont en partie rassemblées sur les habitats fortifiés de hauteur[123]. Il faut cependant se garder de généraliser et il convient de nuancer la théorie de l'abandon des plaines et des piémonts devant les communautés slaves[124]. A partir du VIIe siècle, les populations balkaniques et danubiennes reprirent leur ancien genre de vie semi-nomade[125]. Celui-ci était un système de "transhumance inverse". L'habitat permanent était constitué par les *oppida* montagnards, mais les pâturages d'hiver se trouvaient en bas, dans les steppes et les prairies marécageuses des plaines. Les communautés montagnardes qui séjournaient en hiver dans le *fush* ou le *cîmp*, dans les *balte* du Danube ou des plaines littorales albanaises, s'installaient dans des campements provisoires de huttes et de tentes. Certains de ceux-ci formaient des hameaux du type *katund/cătun*,

[119] VL. POPOVIĆ, Témoins archéologiques..., pp. 482-489. V. VELKOV, *Cities in Thrace and Dacia*..., p.120.

[120] J. KODER, *Problemata*..., pp. 12, 16-18, 21-23, 26. E. CHRYSOS, "Συμβολὴ στὴν ἱστορία τῆς Ἠπείρου", *Ἠπειρωτικὰ Χρονικά* 23, Ioanina (1981) 69-70.

[121] A. MOCSY, Pannonia..., pp. 354-355.

[122] D. POPESCU, "Turnu-Severin (Drobeta)", *Dacia*, B (1941-1944) IX-X, pp. 485-505. C. NICOLAESCU, *Die alte Kunst Rumaniens und ihre Beziehungen zu Byzanz. Kunst und Geschichte in Sudosteuropa*, Recklinghausen 1973, pp. 65-68. H. ÇEKA, *Nga Historia*..., p. 154.

[123] Cf. note nº 109.

[124] Sur la continuité de l'habitat dans les plaines côtières d'Albanie, cf. A. BACE, "Rrugët shqiptare në mesjetë (shek VII-XV), (Les routes albanaises au Moyen-Age)", *Monumentet* 1 (1984) 59. Sur les sites de la civilisation de Koman, localisés en plaine ou dans les vallées (Ex: Blinisht, Vig), cf. S. ANAMALI, "Des Illyriens aux Albanais", *Association Internationale d'Etudes du Sud-Est Européen, Bulletin* X 2, (1972) 119-121.

[125] A. MOCSY, *Pannonia*..., p. 356.

d'autres étaient de véritables villages provisoires, entourés de haies et de palissades[126] et évoquaient le *fossatum* en son sens originel.

D'autre part, des ilôts de peuplement sédentaire se maintinrent dans les plaines en bordure du littoral adriatique et sur les rives du Danube. Le thème de Dyrrachium était connu au IXe siècle pour la densité de son réseau de forteresses dont un grand nombre se trouvait nécessairement en basse altitude[127]. Ainsi, la forteresse de Bashtovë avec un plan typique de *fossatum* du VIe siècle a été continuellement occupée jusqu'à l'époque ottomane, bien qu'édifiée en pleine zone de marécages, à l'embouchure du Shkumbi[128]. L'église d'Arapaj est sans doute l'église Saint-Michel mentionnée par Anne Comnene dans sa relation de la campagne de 1081 contre les Normands[129]. Quant aux églises de Mesopotam et de Pojani, on a vu qu'elles devinrent le centre de très importants ensembles monastiques et donnèrent naissance à des villages[130].

Sur les rives du Danube, la Balta fut une zone refuge pour les populations romanes, autant que les Carpates[131]. On ne saurait séparer la survie des Proto-Roumains de la continuité de l'occupation humaine sur le site de *civitates* et de *fossata* comme l'a très bien vu E. Lozovan[132]. Mais *civitas* (ou plus exactement *qytet* et *cetates*) et *fossatum* définirent peu à peu d'autres réalités.

Civitas désigna de plus en plus la forteresse où les proto-albanais et les proto-roumains se réfugiaient en cas de danger, où ils se rassemblaient pour tenir leurs "plaids" (alb. *kuvënd,* roum. *cuvînt*, du latin *conventus)* pour élire leurs "Anciens" (alb. *Krye-pleq*, roum. *Bătrîni*, du latin *veteranus),* pour prier dans la "basilique" (alb. *bjeshkë*, roum. *biserică*; du latin *basilica).*

126 J. ANCEL, *Peuples et nations...*, p. 112: "Le vrai village vlaque est le stani, le village nomade". M.SIVIGNON, "Les pasteurs du Pinde septentrional". *Revue de Géographie de Lyon,* 43, Lyon 1968, p.12. N.G.L. HAMMOND, *Epirus. The geography, the ancient remains, The history and the topography.* Oxford 1967, pp. 25-264 (Les "Hutted camps" des Valaques du Pinde).

127 LEON MAGISTROS, *Lettre* 18, ed. Sakelinnos, dans *Δελτίον τῆς ἱστορικῆς καὶ ἐθνολογικῆς, ἑταιρείας τῆς Ἑλλάδος*, Athènes 1883, p. 369: "...τοῦτο δέ τὰ τοῦ Αυῤῥαχίου τριάκοντα φρούρια...". CONSTANTIN PORPHYROGENETE: *D.A.I., I, 30, 95-96, p. 30: "ἡ δὲ Διόκλεια πλησιάζει πρὸς τὰ καστέλλια τοῦ Δυῤῥαχίου...".*

128 A. DUCELLIER, La façade maritime..., pp. 35-36.

129 ANNE COMNENE, *Alexiade*. IV, 6, 6, Trad. B.Leib, Tome I, Paris (1937) p.160.

130 Cf. p. 23.

131 Sur le rôle joué dans l'ethnogénèse des Valaques par les vallées alluviales du Danube et de la Save, cf. le témoignage de: KEKAUMENOS, *Strategikon.* Ed. Vassilievsky-Jernstedt, rééd. Amsterdam (1965), p. 74, 187, 15-18: "οὗτοι γάρ εἰσιν οἱ λεγόμενοι Δάκαι καὶ Βέσοι, ᾤκουν δὲ πρότερον πλησίον τοῦ Δανυβίου ποταμοῦ καὶ τοῦ Σαουοῦ νῦν ποταμὸν Σάβαν καλοῦσιν, ἐνθα Σέρβιοι ἀρτίως οἰκοῦσιν ἐν ὀχυροῖς καὶ δυσβάτοις τόποις".

132 E.LOZOVAN, "Romains et Barbares sur le Moyen-Danub", dans: F.ALTHEIM, *Geschichte der Hunnen.* t. II, Berlin 1960, p. 243.

Par contre le *fossatum* était le village d'hiver, avec ses huttes, ses palissades, mal sédentarisé, toujours prêt à déguerpir, dès que survenait une razzia ennemie.

Ce qui assurait la stabilité des biens entre la *civitas* et le *fossatum*, c'était la solidité et la cohésion rurale du *territorium* (alb. *fush*, roum. *ţară*, du latin *terra*). Pour J. Ancel, de tous les peuples balkaniques de la zone continentale, ce furent les Albanais et les Roumains qui ont le mieux conservé la conception et la réalité du "village" d'origine latine, non seulement agglomération agricole, mais aussi groupement d'hommes libres imposables et mobilisables. Les Slaves connaissent surtout le hameau d'origine patriarcale, le *selo* dans leurs langues, c'est-à-dire le *cătun* des Roumains et le *Katund* des Albanais[133].

Lorsqu'à partir des IX-Xe siècles, s'amorça la redescente vers la plaine des populations de la montagne, tout naturellement, dans l'aire de *civilisation* albano-roumaine, le terme de *fossatum* s'appliqua au village qui se fixa définitivement dans le *cîmp* ou *fush*.

Effectivement, l'archéologie observe qu'à cette époque, la plus grande partie des *civitates* montagnardes sont abandonnées[134]. Certaines forteresses se maintinrent néanmoins, grâce à un phénomène que M. Von Sufflay a qualifié de "sélection des forteresses"[135]. Celles-ci se spécialisèrent dans les fonctions administratives, militaires et judiciaires. La fonction économique, elle, fut drainée vers une nouvelle agglomération qui se développa au pied du grad, *qytet* ou *cetate*: le *pogradje* ou *pogradec* slave, l'*oraş* roumain ou le *varosh* albanais (du hongrois *város*).

De la même manière, au pied des habitats fortifiés du Haut-Moyen-Age, naquirent des villages, sur des emplacements plus favorables à l'agriculture et à la vie de relations. La différence, par rapport au cas précédent, réside dans le fait que les citadelles rurales furent le plus souvent complètement abandonnées, ayant perdu toute valeur défensive. La *gradishtë* ou *gradiste*, *qytet* ou *cetate*, juchée sur son éperon rocheux, devint un champ de ruines. Parfois même, il ne resta qu'un simple toponyme pour rappeler la présence de l'ancien château.

A vrai dire, on est *assez* mal renseigné sur l'émergence du "village" balkanique médiéval. La recherche archéologique albanaise s'est principalement portée sur la période charnière du Haut-Moyen-Age et sur l'habitat fortifié perché. Il est aisé d'en comprendre les raisons. Les Albanais s'intéressent en priorité aux conditions de l'ethnogénèse de leur nation. Les

133 J. ANCEL, *Peuples et nations...*, pp. 11-12.

134 Les habitats fortifiés de hauteur ont été progressivement abandonnés entre le IXe et le XVe siècle. Cf. par exemple le cas de Pogradec (S.ANAMALI, *Kështjella e Pogradecit*, p.236) et celui de la Gradishtë de Symizë (GJ. KARAISKAJ / *Gradishte e Symizës*).

135 M. VON SUFFLAY, "Städte und Burgen Albaniens hauptsächlich während des Mittelalters". *Denkschriften des Akademie des Wissenschaften in Wien, Philologisch-historische Klasse* 63, 1, Vienne 1924, p. 16.

raisons sont également matérielles: les sites de hauteur ont été abandonnés depuis des siècles, les matériaux utilisés (moellons, briques, tuiles) ont laissé des vestiges souvent très perceptibles. En plaine, le bois, l'argile, le chaume étaient employés en priorité, et donc les édifices étaient bien plus fragiles. Surtout, les sites sur lesquels se sont installés les villages médiévaux, sont souvent recouverts par les villages actuels. Dans la plaine de Dropull, sur cent villages actuels, quatre-vingt sont déjà mentionnés dans le Defter turc du XVe siècle[136]. Néanmoins le cadastre turc, en dressant le tableau du Centre et du Sud de l'Albanie à la fin du Moyen-Age, nous permet d'établir un bilan de la phase de reconquête des plaines et des piémonts, entre les Xe et XVe siècles. L'archéologie fournit aussi la preuve à contrario de la migration du peuplement vers les plaines par la constatation de l'abandon des habitats fortifiés montagnards. Quelques témoignages littéraires confirment ces données. Ainsi, Anne Comnene laisse entendre que la plaine de Dyrrachium était bien mise en valeur et n'était pas du tout abandonnée aux marécages, au XIe siècle[137].

Dans le domaine roumain, le processus fut plus complexe. La culture matérielle des Roumains des Xe-XIVe siècles a laissé moins de vestiges en matériaux solides que celle des Albanais. Les influences byzantines subirent une nette éclipse entre le VIIe et le Xe siècles et ne s'exercèrent directement à nouveau qu'après les reconquêtes de Jean Tzimiskes et Basile II[138]. Les "Roumanies" primitives se trouvaient aussi à la frontière orientale de l'aire de civilisation latino-hongroise[139]. Par dessus tout, la pression exercée par les peuples de la steppe, Petchenègues, Coumans, Ouzes, a longtemps contrarié le mouvement de colonisation des plaines du Bas-Danube par les sédentaires. Mais sur la frange des collines sub-carpatiques et de la Balta, cette colonisation est incontestable. Un texte très précis de l'historien byzantin, Michel Attaliates, concernant les *Mixobarbaroi* de la région de Durostolon (Silistra), témoigne de l'existence de nombreuses agglomérations sur les rives du Danube[140]. Il n'est pas douteux que les *Mixobarbaroi* comprenaient dans leurs rangs des Valaques à côté d'éléments slaves et touraniens[141]. Ces

[136] H. INAKČIK, *Suret-i Defter-i Sancak-i Arvanid*. Türk tarih kurumu basimevi. Ankara rééd. 1987, p. 1-2; p. 9-27. J. KODER, "Προβλήματα...", pp. 29-33.

[137] A. COMNENE, *Alexiade*, III, 12, 6, 10-12, t. I, p. 141.

[138] C. NICOLESCU, *Die alte Kunst Rumäniens...*, p.65. P. DIACONU, "Une information de Skylitzes-Cedrenos à la lumière de l'archéologie", *R.E.S.E.E.* VII nº1 (1969) 43-50.

[139] V. VĂTĂŞIANU, *Romanische und gotische Baukunst in Siebenburgen. Kunst und Geschichte in Südosteuropa*, Recklinghausen 1973, p. 95-108.

[140] M. ATTALATEIATES, *Histoire*, ed. BRUNET DE PRESLE- I. BEKKER, *C.S.H.B.*, Bonn 1853, p. 204, 18-20: "ἐθρυλλεῖτο δὲ καὶ τὸ παρὰ τὸν Ἴστρον κατοικοῦν μιξοβάρβαρον. παράκειται γὰρ τῇ ὀξθῃ τούτου πολλαὶ καὶ μεγάλαι πόλεις...".

[141] V. TĂPKOVA -ZAMOIVA, "Les μιξοβάρβαροι et la situation politique et ethnique au Bas-Danube, pendant la seconde moitié du XIe siècle", dans: *Byzance et les Balkans à partir du VIe siècle*, Variorum Reprints, Londres 1979.

populations habitaient trois types d'agglomération: des πόλεις, des χωρία, et des ἐπαύλεις[142]. Nous reconnaitrons aisément dans ces noms, les *cetate*, *sate* et *catune* des Roumains.

Le village qui s'est alors développé en Albanie, comme sur les rives du Danube, est donc ce que les Byzantins ont appelé le *chôrion*. Les caractéristiques du *chôrion* ont été maintes fois décrites, notamment dans la thèse récente de M. Kaplan[143]: une agglomération rurale importante, ce qui la différencie du hameau *(cătun/katund)*, et rarement fortifiée, ce qui l'oppose à la ville/forteresse *(cetate/qytet)*, la présence d'une ou plusieurs églises, surtout le rôle dans les domaines économique, fiscal, militaire, au profit de l'autorité étatique. Car il est bien évident que cette émergence du village est liée avec les deux phénomènes politiques majeurs des Balkans au Xe siècle:

1 - La "cristallisation étatique" des ethnies slaves, bulgares, plus tard valaques et albanaises[144].

2 - La reconquête byzantine et l'extension du régime des thèmes à l'ensemble de la péninsule balkanique[145].

En territoire byzantin comme dans les formations politiques bulgares et slaves du Sud, la communauté villageoise forme la base de la structure d'Etat. La ville-forteresse *(kastron, grad, cetate, qytet)* n'est plus que le relais du pouvoir d'Etat[146]. La communauté villageoise peut coïncider avec un peuplement lâche en hameaux et fermes isolées, mais la forme d'habitat, surtout en plaine, qui s'accorde le mieux avec les exigences de l'Etat byzantin ou bulgare est l'habitat groupé en villages de quelques centaines à un millier d'habitants. Ces villages, appelés en grec *chôrion*, en slave *selo*, reçurent, croyons-nous, dans les domaines linguistiques albanais et roumain, des dénominations issues du latin *fossatum*: en albanais *fshat*, en valaque *fsat*, en roumain *sat*. Il nous semble que le phénomène s'explique par la convergence de deux facteurs.

Le premier relie l'évolution sémantique à l'apparence extérieure du village albano/roumain. Nous avons vu qu'à partir du moment où *civitas* (et ses dérivés albanais et roumain) désigne la forteresse et *cătun -katund*, le hameau, *fossatum* (dérivés *fshat/sat*) s'est tout naturellement reporté sur la forme d'habitat intermédiaire apparue aux X-XIIe siècles. Le village du type *chôrion* byzantin, n'est certes pas fortifié au sens militaire du terme, mais il évoque une sorte de camp retranché. Le *Nomos Geôrgikos* mentionnait déjà aux VII-

142 M. ATTALATEIATES, *Histoire*, p. 204, 20; p. 209, 16-16: "...οὗτος εἰς τὰ περὶ τὸν Ἴστρον χωρία καὶ τὰς ἐπαύλεις ἀνέδραμε...".

143 M. KAPLAN, *Les hommes et la terre*..., I, pp. 225-249.

144 J. FERLUGA, "Byzanz und die Bildung der Frühesten südslavischen Staaten". Dans: *Byzantium on the Balkans*, Amsterdam (1976) pp. 245-261.

145 J. FERLUGA, "Quelques aspects du développement du système des Thèmes dans la péninsule des Balkans", dans: *Byzantium on the Balkans*, pp. 1-20.

146 P. BROWN, "Une crise des Siècles Sombres", dans: P. BROWN, *La société et le sacré dans l'Antiquité tardive*. Trad. fr. Paris 1985, p. 224.

VIIIe siècles les fossés et palissades clôturant les jardins et les vignes de la "ceinture verte" du village[147]. Ajoutons que sur une surface topographiquement plane, plaine, terrasse alluviale, replat, le village adoptait une forme massive, grossièrement rectangulaire ou carrée. Dans cette perspective, le plan géométrique du *tchifflik* turc[148] ou du gros village de colonisation autrichien des plaines danubiennes des XVII-XVIIIe siècles ne serait pas la marque d'un urbanisme nouveau, respectivement ottoman et habsourgeois, mais s'inscrirait dans la continuité d'une tradition villageoise, héritée de l'époque romano-byzantine.

Le deuxième facteur est d'ordre politico-social. Le *sat* roumain, le *fshat* albanais, sont en définitive les héritiers du *vicus* daco-illyrien de paysans libres, imposables et mobilisables, des IIe-IVe siècles et du *fossatum*, village fortifié des V-VIe siècles. Celui-ci était le centre politique et religieux d'un *territorium* [*ţară (terra)* en roumain, *fush* en albanais]. Dans la même agglomération, étaient représentées les trois composantes fondamentales de la société illyrienne du temps de Justinien, la Terre, l'Eglise, l'Armée. Le *sat* et le *fshat* n'ont fait que reprendre et perpétuer les fonctions de l'ancien *fossatum* romano-byzantin. La population agricole, l'église paroissiale, les "stratiôtes" villageois, manifestent la continuité de ces fonctions, dans le cadre de l'organisation thématique byzantine en particulier[149].

Ainsi, la tradition militaire a été conservée par le régime byzantin des Thèmes. Le Thème de Dyrrachium, entre le IXe et le XIe siècle, fut pour l'Empire la principale place d'armes dans l'Ouest balkanique[150]. Une partie appréciable de la population se composait de soldats. Le prêtre de Dioclée et Jean Skylitzes emploient des termes révélateurs pour l'armée levée par le stratège de Dyrrachium au Xe siècle: *populum* λαὸς στρατιωτικός[151]. Quand apparaissent pour la première fois, dans l'historiographie byzantine, des *Albanoi* et des *Arvanites*, c'est en tant que membres de corps ethniques dans l'armée byzantine[152].

147 W. ASHBURNER, "The farmer's law", *J.H.S.*, XXX (1910), C. 50 et C. 51 p. 104; C. 58 et C. 66 p. 105.

148 J. CVIJIĆ, *La péninsule balkanique...*, pp. 222-223.

149 M. KAPLAN, *Les hommes et la terre...*, I, chap.VI: "La société villageoise", pp. 414-524.

150 A. DUCELLIER, *La façade maritime...*, pp.26-27. J.FERLUGA, "Durazzo e la sua regione nella seconda metà del secolo X e nella prima des secolo XI", dans: *Byzantium on the Balkans*, *op. cit.* p. 225.

151 *Letopis Popa Dukljanina*, Ed. F. SISIC, Belgrade-Zagreb 1928, p. 347: "... Cursilio toparchae... ut congregaret omnem populum terrae durachenorum". *Georgius Cedrenos Ioannis Scylizae Opera*, ed. I. BEKKER, *C.S.H.B.* II Bonn 1839, p. 543: "...γράμμασιν ἐγκελεύεται τὸν ὑπ' αὐτὸν ἀθροῖσαι τοῦ Αυρραχίον λαὸν στρατιωτικόν".

152 Michel ATTALEIATES, *Histoire*, p. 9: "...'Αλβανοὶ καὶ Λατῖνοι", p. 18: "μετὰ τῶν ἐκεῖσε συνόντων στρατιωτῶν 'Ρωμαίων καὶ 'Αλβανῶν...", p. 297: "...καὶ Ρωμαίων πολλῶν στρατιωτικόν, Βουλγάρων τε καὶ 'Αρβανιτῶν".

Les Valaques, eux aussi, sont des éléments militaires énergiques dans les Balkans et sur les rives du Danube[153]. Des "villages militaires", analogues aux χωρία ἀρματολικά,*voiniki sela* et *derven* de l'époque ottomane[154] existent donc[155] certainement aux IXe-Xe siècles dans les Balkans byzantins.

Les mots *fshat / sat / fsat*, seraient donc bien la conséquence, non seulement d'une évolution sémantique, mais aussi de la permanence d'une institution typiquement balkanique, le "village de soldats". Evolution sémantique continue sur plusieurs siècles incontestablement: *fossatum*, après avoir signifié "camp militaire" puis "camp-village", est devenu le "village" albano-roumain par excellence. A chaque étape de l'évolution sémantique correspond une phase de l'histoire de l'habitat des régions albanophones et roumanophones. Cependant, malgré toutes les vicissitudes historiques qui ont affecté la péninsule balkanique, la communauté villageoise fit mieux que survivre. Elle ne cessa de se renforcer, tout particulièrement chez les Albanais, Aroumains et Roumains. Ceux-ci furent certainement beaucoup plus conservateurs dans ce domaine que les peuples slaves voisins.

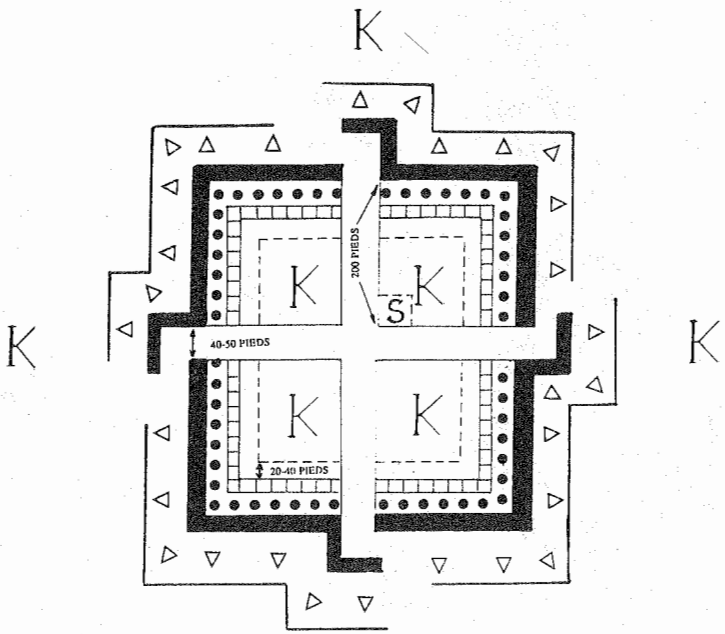
Nous sommes conscients du caractère hypothétique de certains des arguments avancés ici. La recherche archéologique et historique fera sans aucun doute progresser nos connaissances sur l'évolution du peuplement et de l'habitat dans l'Europe balkanique et danubienne du Moyen-Age. Nous pouvons cependant à bon droit considérer que, si réellement *fshat*, *fsat*, *sat* étaient issus du mot latin *fossatum*, Albanais, Aroumains et Roumains seraient bien les seuls peuples romans, ou de tradition romane, à nommer ainsi leurs villages.

153 E. LOZOVAN, *Romains et Barbares...*, p. 230.

154 J. ANCEL, *Peuples et nations...*, p. 164. P. ARAVANTINOS, *Χρονογραφία τῆς Ἠπείρου*, Joannina 1856, to. II, p. 398, nº 1.

155 Cf. note nº133.

PLANCHE I: PLAN DU *FOSSATUM* (CAMP MILITAIRE) BYZANTIN AU VI[e] SIECLE, D'APRES LE STRATEGIKON DU PSEUDO-MAURICE



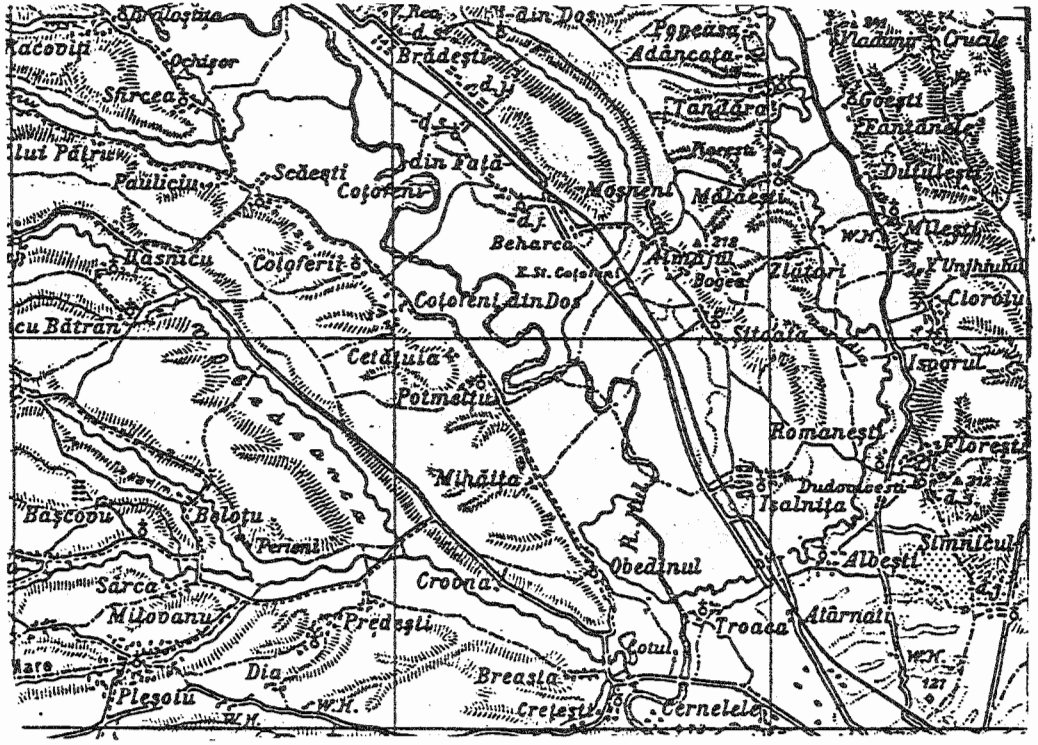
LEGENDE :

- Fossé extérieur
- Chausse-trapes
- Fossé (largeur : 5 ou 6 pieds + vallum
- Ligne de chariots
- Infanterie légère et valets d'armes
- K — Emplacements réservés à la cavalerie
- K — Cavalerie à l'extérieur du camp
- S — Poste de commandement du stratège

1 pied = 0,296 m.

Echelle : 1/1 700e environ

PLANCHE II: *CĂTUNE* ET *SATE* EN VALACHIE
(D'après: Generalkarte von Mitteleuropa: 1/200.000e Widin)

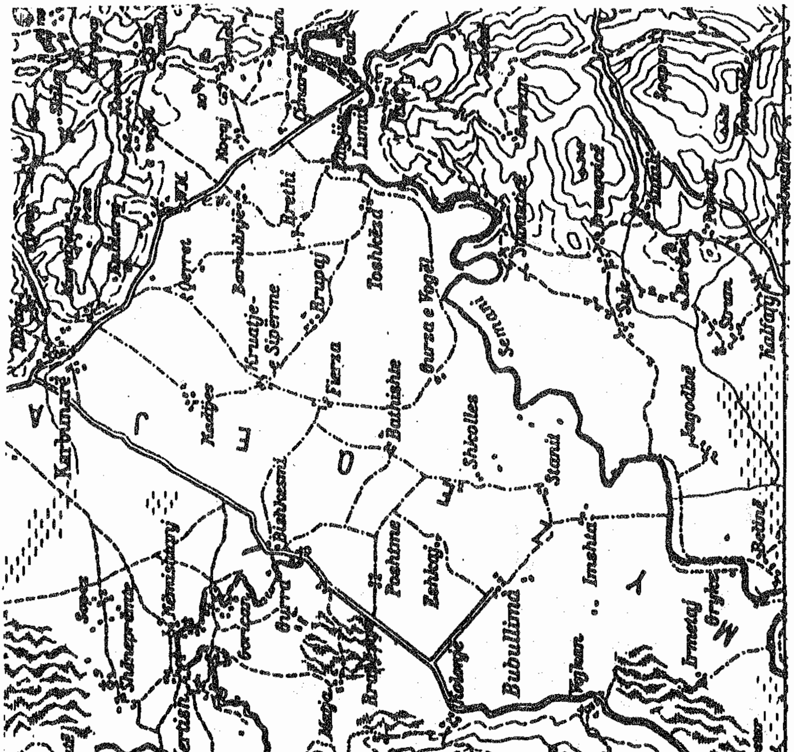


CĂTUNE DU PIEMONT SUB-CARPATIQUE AU NORD DE CRAIOVA

SATE DE LA PLAINE VALAQUE A L'EST DE VIDIN

PLANCHE III: *KATUNDE ET FSHATRA* D'ALBANIE
(Extraits de: Generalkarte von Mitteleuropa 1/200.000e Durazzo [Durrës])

KATUNDE DE LA REGION DE BALLSH ENTRE SEMANI ET VIJOSË



FSHATRA DE LA PLAINE DE LA MYZEQE

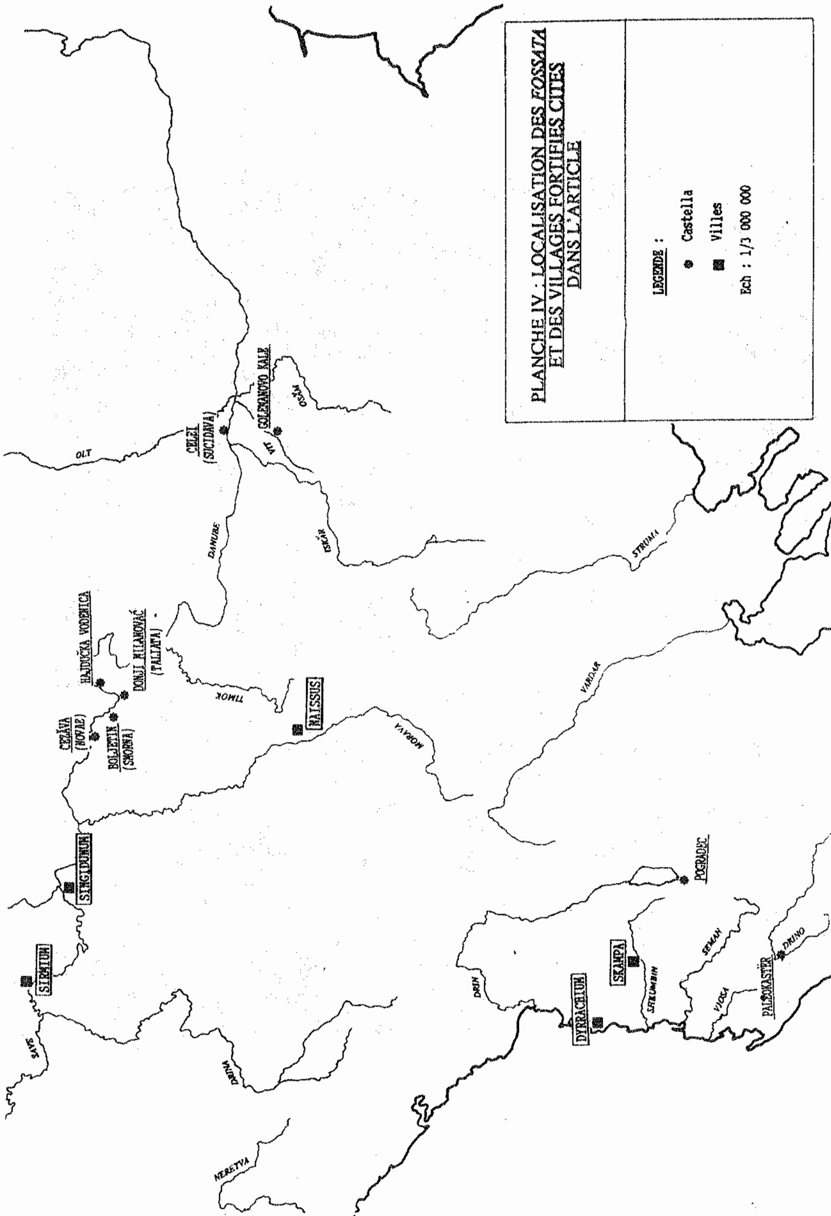
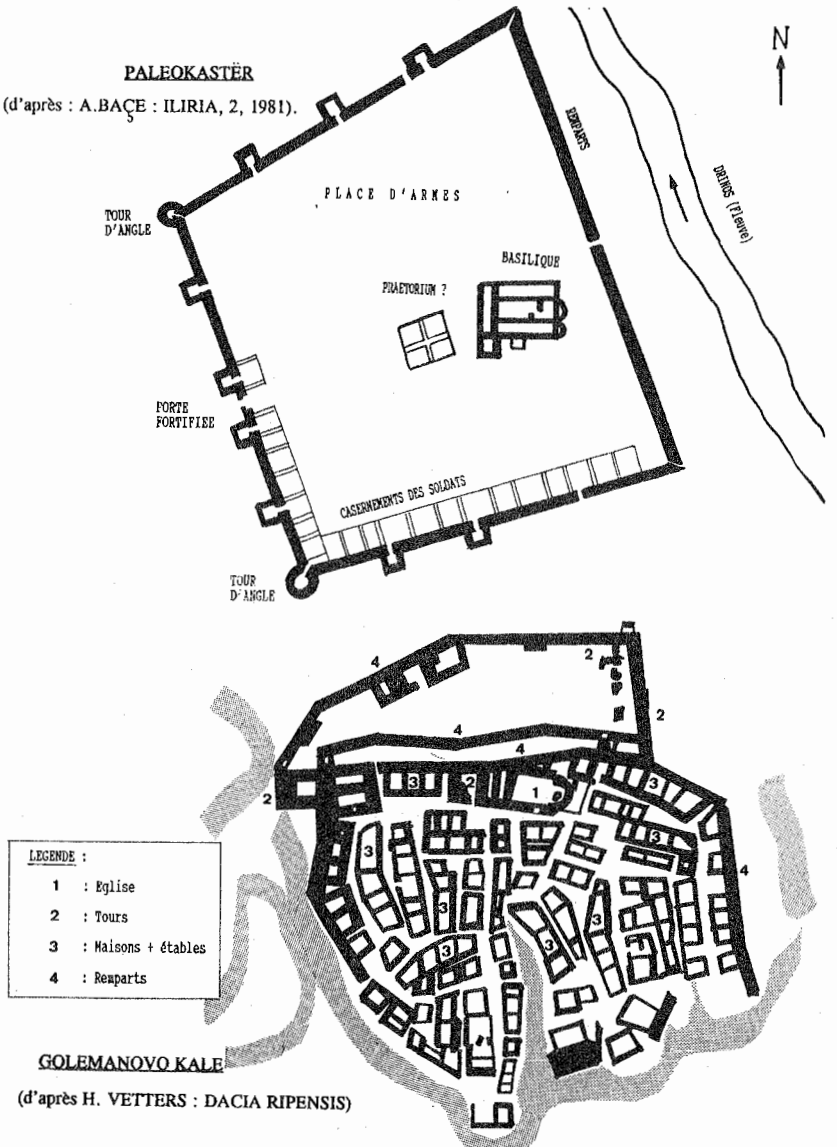


PLANCHE IV : LOCALISATION DES FOSSATA ET DES VILLAGES FORTIFIES CITES DANS L'ARTICLE
LEGENDE :
Castella
Villes
Ech : 1/3 000 000
OLT
CELEI (SUCIDAVA)
GOLEMANOVO KALE
VIT
DANUBE
ISKĂR
STRUMA
HAJDUČKA VODENICA
DONJI MILANOVAČ (TALIATA)
TIMOK
NAISSUS
MORAVA
VARDAR
BOLJETIN (SMORNA)
SINGIDUNUM
SIRMIUM
SAVE
DRINA
NERETVA
POGRADEC
DRIN
SKAMPA
DYRRACHIUM
SHKUMBIN
SEMAN
VJOSA
DRINO

PLANCHE V : PLAN DU FOSSATUM DE PALEOKASTËR ET DU VILLAGE FORTIFIE DE GOLEMANOVO KALE (Ech. 1/1000e).



BIZANTINÍSTICA Y BULGARÍSTICA*

Johannes IRMSCHER
Berlín

La bizantinística es una ciencia compleja que se ocupa de la historia y la lengua, así como de las múltiples manifestaciones culturales del Estado Bizantino, incluyendo su influencia ulterior[1]; la bulgarística es igualmente una ciencia compleja cuyo objeto lo constituyen la historia y la lengua, la cultura material y espiritual del pueblo búlgaro[2]. Ambas ciencias están incorporadas en series mayores; la bizantinística forma parte de la medievalística, pero está también en estrecha conexión con la filología clásica, mientras que la bulgarística tradicionalmente (y sólo en parte con razón[3]) se considera parte de la eslavística[4]. Pero ambas, tanto la bulgarística como la bizantinística, se encuentran en diversas relaciones con una disciplina que ha experimentado su desarrollo por primera vez en nuestro siglo: la balcanística[5]. Les es común, por último, el haber hallado su expresión como ciencias modernas bajo el signo del historicismo burgués de la segunda mitad del siglo pasado.

El área de trabajo de la bizantinística empieza en el siglo IV y termina en el XVI; la de la bulgarística empieza un poco más tarde, a saber, con la

* [Trabajo presentado en el I Congreso Internacional de Bulgarística (Sofía, 23.V-3.VI.1981), en conmemoración del 1300 aniversario del Primer Imperio Búlgaro, y publicado en sus actas: "Byzantinistik und Bulgaristik", Доклади. История и съвременно състояние на българистиката. Част I (Ponencias. Historia y situación actual de la bulgarística. Parte I), Sofía 1982, pp. 66-75. Los suplementos del traductor aparecen entre corchetes. Traducción del alemán de F. J. JUEZ GALVEZ.]

[1] Johannes IRMSCHER, *Einführung in die Byzantinistik,* Berlín 1971, p. 9 y s.

[2] *Енциклопедия 'България'* ["Enciclopedia 'Bulgaria'"], I, Sofía 1978, p. 429. Las actas en dos partes de las sesiones de *Probleme der Bulgaristik,* Lepsique 1976, se limitan a la actualidad y las relaciones entre bulgarística y germanística.

[3] Pienso en los protobúlgaros no eslavos, que constituyen un objeto de atención esencial de la bulgarística.

[4] Емил ГЕОРГИЕВ, *Основи на славистиката и българистиката* [Emil Georgíev, "Fundamentos de bulgarística y eslavística"], Sofía 1979.

[5] *Meyers Universallexikon,* I, Lepsique 1978, p. 207 s. u. 'Balkanistik': "Wissenschaft, die sich vergleichend mit den Gemeinsamkeiten befaßt, welche die Völker der Balkanhalbinsel in Bau und Wortschatz ihrer Sprachen, in ihren Lebensgewohnheiten, in ihrer materiellen und geistigen Kultur sowie in ihrer Geschichte aufwiesen" ["Ciencia que se ocupa comparativamente de los rasgos comunes que muestran los pueblos de la Península Balcánica en la estructura y el léxico de sus lenguas, en sus modos de vida, en su cultura material y espiritual, así como en su historia"].

penetración de los eslavos en la Península Balcánica en el siglo VI[6], y llega hasta la actualidad. Los puntos de contacto entre ambas ciencias son múltiples y especialmente evidentes en el ámbito de la historia. La alianza de las siete tribus eslavas y los protobúlgaros inmigrados creó la condición previa para la victoria sobre el poder militar bizantino y para la fundación del Estado Búlgaro en el año 681, cuyo 1300 aniversario nos ha reunido aquí. Este Primer Estado Búlgaro estuvo en contacto permanente con Bizancio, tanto por relaciones comerciales como por conflictos bélicos, y de Bizancio recibió el cristianismo. A Clemente y Nahúm, los discípulos de los apóstoles de los eslavos Cirilo y Metodio, les fueron concedidas en Bulgaria generosas condiciones de trabajo para su labor de educación nacional. El florecimiento político del Estado Búlgaro bajo el zar Simeón (893-927) trajo consigo el Siglo de Oro de las letras búlgaras; pero también en Bulgaria se originó el movimiento herético de los bogomilos, que penetró en el Imperio y abarcó extensas regiones de Europa. Tras todo esto, en Bizancio se sintió como una gran victoria cuando, tras treinta años de lucha defensiva, en 1018, bajo Basilio II Bulgaróctono, Bulgaria cayó bajo dominación bizantina. A la propia dominación extranjera[7], contra la que se revolvió la resistencia nacional en una serie de levantamientos, la siguió en 1186 la fundación del Segundo Imperio Búlgaro de Tărnovo, que representó un factor considerable en la política bizantina hasta que en las postrimerías del siglo XIV sucumbió a las avanzadas de los osmanlíes.

Sin embargo, no sólo se entrecruzan la bizantinística y la bulgarística en el tratamiento de las cuestiones políticas, sino quizás en mayor grado aún en los temas de historia cultural[8]. Los logros de la literatura búlgara medieval sólo son comprensibles, incluso en lo que tienen de originales, con el conocimiento de sus modelos bizantinos; pienso en Clemente de Ocrida, Constantino de Preslav, Juan el Exarco, Chernorizets Hrăbăr, del período de la sucesión de Cirilo y Metodio, o en el Patriarca Eutimio [de Tărnovo], en [el Metropolita] Cipriano, Constantino de Kóstenets, Gregorio Tsámblak, Josafat de Bdin [hoy Vidin], Vladislav el Gramático, de la época del Segundo Imperio Búlgaro. Por último, se ha dedicado con pleno derecho un detallado artículo al arte búlgaro medieval en el *Reallexikon der byzantinischen Kunst*[9].

[6] Dimităr ÂNGELOV en Veselín BĚŠEVLIEV - Johannes IRMSCHER, *Antike und Mittelalter in Bulgarien*, Berlín 1960, p. 39 y ss. En su historia en tres tomos *История на Византия* ["Historia de Bizancio"], Sofía 1959-67, ÂNGELOV pone, en cambio, en el centro de la consideración ante todo los datos bizantinos.

[7] Cf. el lema 'Византийско иго' ["Yugo bizantino"] en la *Енциклопедия 'България'* ["Enciclopedia 'Bulgaria'"], I, p. 664.

[8] Lo mismo vale para la historia económica, como hace notar Iván SAKĂZOV, *Bulgarische Wirtschaftsgeschichte*, Berlín 1929, p. V y ss.

[9] De Zoltán KADAR a Klaus WESSEL, *Reallexikon der byzantinischen Kunst*, I, Stuttgart 1966, p. 795 y ss.

Tantos puntos de contacto directos, entre los que también se encuentra el balcanístico ya citado, trajeron consigo que desde el primer momento colaboraran bizantinística y bulgarística. En 1876 el filólogo croata Vatroslav Jagić (1838-1923), que estaba vinculado a la ciencia búlgara incluso institucionalmente[10], fundó el *Archiv für slavische Philologie,* en el que la filología se concebía en el amplio sentido que se había forjado en la filología clásica, esto es, como ciencia al mismo tiempo de la lengua, la literatura y la historia. El fundador de la moderna investigación sobre Bizancio en Alemania, Karl Krumbacher (1856-1909), supo ponderar muy altamente esa "fruchtbare Sammelstätte der slawischen Studien" ["fructífero lugar de encuentro de los estudios eslavos"][11]. Y cuando en 1892 el propio Krumbacher salió a la palestra con su *Byzantinische Zeitschrift,* que pronto se convertiría en un órgano de primer orden de la especialidad, nombró a Jagić colaborador permanente en la portada de la revista. Ciertamente la cooperación de ambas revistas afectó a la eslavística como un todo y no sólo a la bulgarística, y no cabe duda de que la labor bizantinística tampoco es concebible sin relación con las demás ramas de la eslavística.

Ya antes de la liberación definitiva del país en el año 1878 la inteligencia búlgara se había dotado de una organización firme con el Bălgarsko knižovno drúžestvo [Sociedad Literaria Búlgara]; la Sociedad fue fundada en 1869 en Brăila (Rumania), y representó el fundamento de la posterior Academia Búlgara de Ciencias[12]. Con ello estaban abiertas las puertas para el pronto desarrollo de la investigación histórica búlgara, que, según lo expuesto más arriba, tenía que ocuparse necesariamente de los problemas bizantinos. En el comienzo de esta línea está Marín Drínov (1838-1906); figuraba entre los fundadores del Bălgarsko knižovno drúžestvo [trabajó en la Universidad de Járkov y bajo la influencia de la escuela bizantinística rusa escribió numerosas obras sobre la historia temprana de los eslavos meridionales y sus relaciones con Bizancio[13]. Junto a él están dos eruditos extranjeros cuyas obras son de importancia aún hoy: el checo Konstantin Jireček (1854-1918), profesor en Praga y Viena, miembro desde 1898 del Bălgarsko knižovno drúžestvo, elaboró una historia de los búlgaros[14] que en 1978 pudo ser reeditada como trabajo científico válido aún hoy[15]; esta obra pertenece al mismo tiempo a la

[10] Cf. el artículo 'Ягич' [Jagic;] en la *Енциклопедия 'А-Я'* ["Enciclopedia 'A-Z'"], Sofía 1974, p. 963.

[11] Karl KRUMBACHER, *Populäre Aufsätze,* Lepsique 1909, p. 359 y s.

[12] *Енциклопедия 'А-Я'* ["Enciclopedia 'A-Z'"], p. 555 y s.

[13] *Енциклопедия 'А-Я'* ["Enciclopedia 'A-Z'"], p. 245 y s.; Iván DUJČEV en BĔSEVLIEV - IRMSCHER, p. 62 (con bibliografía).

[14] *Енциклопедия 'А-Я'* ["Enciclopedia 'A-Z'"], p. 326; Iván DUJČEV en BĔSEVLIEV - IRMSCHER, p. 62 y s.

[15] Константин ИРЕЧЕК *История на българите* [Konstantin Jireček, "Historia de los búlgaros"], editada por Петър Хр. ПЕТРОВ [Pétăr Chr. Petrov], Sofía 1978.

bibliografía bizantinística. En aquella misma época, el Instituto Arqueológico Ruso de Constantinopla, bajo la dirección del bizantinista F[iódor] I. Uspenski (1845-1928), autor de una historia del Imperio Bizantino en tres tomos y miembro de la Academia Búlgara de Ciencias, desarrolló las iniciativas de excavación para el descubrimiento de la primera capital búlgara, Pliska, y de la segunda capital búlgara, Preslav[16].

A la vista de tan estrechos vínculos entre la investigación bulgarística y la bizantinística no puede sorprender el hecho de que no sólo la *Byzantinische Zeitschrift* ha desarrollado una cooperación constante con la bulgarística, sino que los resultados de esa misma ciencia se han hecho parte constituyente firme de la bibliografía bizantinística[17], lo que ha seguido siendo esencialmente así hasta el día de hoy; los historiadores de Bizancio de todos los países tienen que consultar los trabajos de los investigadores búlgaros de la generación siguiente, como Vasil Zlatarski (1866-1935), Pétăr Mutafchíev (1883-1943), Pétăr Níkov (1884-1938)[18]. Las investigaciones cirilo-metodianas se convirtieron en el tema central de la revista *Byzantinoslavica,* editada desde 1929 en Praga por la Comisión Bizantinística del Instituto Eslavo (Byzantologická komise při Slovanském ústavě). Los protobúlgaros, sus testimonios lingüísticos, su historia y su cultura pertenecen al área de trabajo independiente que el húngaro Gyula Moravcsik [(1892-1972)] describió como *Byzantinoturcica*[19]. La propia investigación búlgara, sin embargo, ha dirigido su atención ante todo a las relaciones bizantino-búlgaras, a las que bajo el título de *Byzantinobulgarica* les ha dedicado desde 1962 una serie de volúmenes misceláneos. En el prefacio del primer volumen se dice que esos problemas tienen "une portée considérable et ne sont pas seulement le fait des historiens, mais aussi des archéologues, des historiens de l'art, des linguistes, des épigraphes, des numismates et autres". "On y considère sous l'angle du matérialisme historique les relations économiques, politiques et culturelles entre les deux pays"[20]. Un artículo introductorio de Dimítăr Ánguelov exponía en detalle esas relaciones[21] y confirmaba nuestra tesis de la interdependencia de bizantinística y bulgarística.

La cuestión de las consecuencias prácticas cae por su propio peso. ¿Debe en adelante todo bulgarista aprender griego medieval, y debe en adelante todo

[16] *Енциклопедия 'А-Я'* ["Enciclopedia 'A-Z'"], p. 863 y s.; Dimítăr ÁNGELOV en BÉSEVLIEV - IRMSCHER, p. 111.

[17] Cf. la bibliografía de Karl KRUMBACHER, *Geschichte der byzantinischen Literatur,* Munich 1897, 2ª ed., pp. 1079, 1100, 1104, 1127.

[18] Georg OSTROGORSKY, *Geschichte des byzantinischen Staates,* Munich 1952, 2ª ed., pp. XIX y XXII [trad. esp. de Javier FACCI, *Historia del Estado Bizantino,* Madrid 1984, pp. 27 y 35].

[19] Gyula MORAVCSIK, *Byzantinoturcica,* I-II, Berlín 1958-59, 2ª ed., especialmente el tomo I, p. 108 y ss. (con bibliografía detallada) y p. 303 y ss.

[20] *Byzantinobulgarica,* I, Sofía 1962, "Préface".

[21] D. ÁNGELOV, *Byzantinobulgarica,* I, p. 3 y ss.

bizantinista conocer a fondo el antiguo eslavo para explotar el inventario suplementario de fuentes de la ciencia vecina? La deseable ampliación de horizontes tropieza con las posibilidades reales, y sólo les será posible a unos pocos investigadores de ambas especialidades, cuyo número nos gustaría ver incrementado. Pero lo que puede conseguirse y debe garantizarse sin falta es la información bibliográfica recíproca[22]. Todas las revistas de estudios bizantinos deberían hacerse cargo de la producción búlgara correspondiente - por más que afecte a los Byzantina sólo en capítulos aislados - con afán de exhaustividad, anotarla y apreciar sus resultados esenciales en recensiones críticas, y las publicaciones de estudios búlgaros deben hacer lo mismo. El pleno conocimiento de los resultados de ambas partes constituiría ya un decisivo paso hacia delante; su aprovechamiento como estímulo a la cooperación interdisciplinar representaría el segundo paso.

[22] Los congresos internacionales de estudios bizantinos han despertado notablemente el interés por el arte balcánico, esto es, el esencialmente no bizantino, como hace constar Bogdan FILOV, *Geschichte der altbulgarischen Kunst*, Berlín 1932, p. V y ss.

LOS ANIMALES EN LA TRADICIÓN POPULAR GRIEGA

Penélope STAVRIANOPULU
Madrid

Acercarse al folclore, al mundo de las tradiciones y de las costumbres de una región es siempre muy agradable y más si es un país como Grecia, en donde, a través de la tradición oral, se ha conseguido conservar el mundo impresionante de la antigüedad, rejuvenecido por su extraordinaria adaptación a cada época.

Efectivamente, estudiando los cuentos y las leyendas neogriegas nos quedamos estupefactos ante la sorprendente pervivencia de los mitos homéricos u órficos, de la idea de la muerte o de la vida que puede encontrar cualquier estudioso en el inmenso campo de investigaciones de este ámbito.

Una cosa que hay que subrayar de manera especial es el papel que ha tenido sobre la vida del pueblo griego la poesía. En efecto, el pueblo griego desde Homero hasta hoy mismo ha amado la poesía y especialmente la canción.

La mayoría de los ideales que dan valor y sentido a la vida, a veces unidos a ciertos acontecimientos y a veces a ciertas personas históricas o míticas, se han convertido en canciones. Y a esta canción el alma popular confió una parte importante de su herencia ancestral de mitos, de leyendas y de narraciones. Cualquier estudioso con una cierta preparación en filología clásica, en temas de religión griega clásica, trabajando sobre los distintos campos del folclore griego está en condiciones de encontrar y seguir a través de las obras orales la ininterrumpida marcha histórica del pueblo griego, desde el auge de los tiempos minoicos hasta hoy.

Así que cuando uno se acerca a cualquier cuento de animales no es posible separarlo de la antigua tradición de obras con argumento de animales que desde la antigüedad ha sido un tema tan querido como habitual en muchos escritores. Sólo la elaboración del tema varía según las épocas, adoptando a veces un simple carácter narrativo y a veces un carácter alegórico o científico.

La Antigüedad clásica nos ha legado la βατραχομυομαχία, los mitos de Esopo y otras obras. Los Alejandrinos nos dejan la famosa obra "Φυσιολόγος" (Tratado sobre la Naturaleza) escrita probablemente en Alejandría en el s.II d.C. en la que se describen las características de las plantas, de las piedras preciosas y sobre todo de los animales con su carácter fuertemente alegórico, que simboliza las creencias religiosas y las virtudes cristianas. Hay que señalar que esta obra ha tenido un puesto destacado entre

las ciencias esotéricas y fue muy popular, como demuestran sus numerosísimos imitadores en Grecia y otros países.

Durante la época bizantina, en la que los eruditos mostraron una extrema fidelidad a los originales clásicos, en lo referente a textos literarios de divulgación, en cambio, los escritores se sintieron más libres y sobre temas y motivos clásicos recrearon nuevas obras.

De esta manera los mitos de Esopo se trasformaron en novelas.

El texto más antiguo del Esopo bizantino debe ser del s.II d.C. Es conocido como manuscrito G y proviene probablemente de un ámbito hostil a la cultura griega y, de hecho, se aleja de la imagen que la tradición helenística había forjado del famoso esclavo frigio. En el s.IV, un círculo pagano que no apreciaba nada la "Vita Vulgata" del manuscrito G, hizo una nueva composición de dicha obra conocida como manuscrito W, que buscó la versión y la tradición clásica de los mitos.

Se ha comprobado que muchos escritores se han ocupado de los llamados mitos de Esopo y que cada uno ha presentado su propia selección.

Además, como obras de Esopo, los bizantinos transmiten también selecciones de refranes y máximas que se conservan en varios manuscritos.

Entre otras obras que llegaron hasta Bizancio durante la Edad Media se halla el "Φυσιολόγος", que ejerció una gran influencia sobre todos los libros aparecidos en Grecia, en Europa Occidental (Bestiaria) y en los demás países.

La traducción latina, de la cual provienen la traducción alemana y las románicas, es del s.V, mientras que la armenia y georgiana son posteriores. Sólo la versión rumana y la eslava parecen venir directamente del texto bizantino.

En los últimos siglos de Bizancio la literatura popular contiene una serie de obras en verso que se inspiran en el mundo de los animales y de las plantas. Pero ahora, estas obras no tienen ningún matiz alegórico ni religioso. En ellas las características de los animales y de las plantas están tratadas de manera satírica y divertida sin dejar de tener por ello un cierto aspecto científico. De hecho han sido escritos como manuales populares de zoología de fácil y agradable lectura.

De las obras que se refieren al mundo de los nimales, la más antigua es la llamada "Πουλολόγος" (Tratado de las Aves). El águila, rey de las aves, prepara la boda de su hijo e invita a todas las aves. Al principio comen, beben y se divierten pero al animarse demasiado se olvidan de las exigencias del protocolo que existía entre ellos y empiezan a pelearse sobre las eternas diferencias.

Un total de catorce parejas de pájaros se pelean de la peor manera, p.ej. la cigüeña contra el cisne, la perdiz contra el murciélago, etc. El águila interviene cuando la disputa llega a su momento álgido para dar fin a la pelea con la amenaza de echar sobre ellos al halcón y al cuervo. Aterrorizados, los pájaros se tranquilizan y la boda termina y se marchan reconciliados.

Hay otra versión, según la cual el rey, junto con las aves más fuertes, ataca a las más débiles que huyen y así sigue la eterna enemistad entre las distintas familias de aves.

El "Πουλολόγος" contiene multitud de observaciones ornitológicas populares que están tomadas de las tradiciones del pueblo griego. Tenemos la oportunidad de subrayar la similitud impresionante que existe entre las tradiciones, las leyendas y los conceptos sobre estos pájaros desde la antigüedad hasta hoy.

Es interesante ver unos ejemplos de esta obra para poder medir esta continuidad.

Por ejemplo, cuando se cita la gaviota, aparte de describirla, añade unos datos sobre un mito relativo a esta ave. Según esta leyenda la gaviota va de costa a costa recogiendo viejos clavos para poder devolver el dinero prestado. En este punto coincide con un cuento popular de Tesalia que dice:

"La Zarza (ὁ βάτος) se unió con el Murciélago (ἡ Νυχτερίδα) y la Gaviota (ὁ Λάρος ο Γλάρος) y pusieron un comercio. La Zarza no tenía un capital que aportar, pero tenía un abrigo de piel de gran valor. La Gaviota, por la misma razón, aportó todas las cosas de metal que tenía en su casa; el Murciélago fue el único que aportó dinero que le prestaron unos usureros. Fueron a un sitio lejano y compraron mercancías de todas clases. Después fletaron un barco y empezaron el viaje de vuelta. A causa de una tormenta el barco naufragó.

Los protagonistas se tiraron al mar; no se ahogaron pero salieron del agua con aspecto diferente. La gaviota se transformó en pájaro y desde entonces da vueltas por los mares buscando sus objetos de metal. No puede olvidarlos porque eran de gran valor.

La zarza se hizo arbusto con muchos pinchos y se instaló en los caminos. Cuando pasa alguien cerca lo pincha para ver si lleva su abrigo de piel.

En cuanto al murciélago se transformó en algo que vuela y se esconde en sitios ocultos y sin luz, por temor a que lo encuentren los prestamistas y le reclamen el dinero.

Este cuento tan popular hasta hoy en Tesalia, debe provenir de otro paralelo de Esopo.

En esta obra la gaviota se caracteriza también por su glotonería. Esto se conocía desde la antigüedad y por eso los antiguos dieron como símbolo a Heracles una gaviota, dada la glotonería del héroe. También en Aristófanes, en la "Aves", el poeta compara a Cleón con la gaviota.

Otro ejemplo muy rico en significados es la perdiz. En la obra entre otras cosas, el murciélago acusa a la perdiz de "sangrienta". Efectivamente, desde la antigüedad hasta hoy, existen mitos y leyendas que unen a la perdiz con asesinatos.

De acuerdo con una tradición antigua, Perdiz era hermana del famoso arquitecto Dédalo y tenía un hijo llamado Calon, o Talon o Pérdice. Dédalo

que fue profesor de su sobrino sintió celos del arte de éste y por temor a que le sobrepasara, lo tiró por la Acrópolis. Atenea lo transformó en ave, con el nombre de perdiz. En el momento en que Dédalo, después de la caída de Icaro, estaba ocupado con el entierro de su hijo, la perdiz, escondida entre arbustos, batió sus alas y cantando mostró su alegría por el fin trágico de Icaro. De esta manera se vengó de Dédalo.

La conexión de la perdiz con asesinatos la encontramos en un acontecimiento que cuentan los cronógrafos bizantinos, Genesios y Theofanes.: "El César Vardas junto con su sobrino el Emperador Miguel III habían preparado en el 866 d.C. una expedición para liberar Creta de los árabes. Pero la expedición no se realizó porque Vardas fue asesinado.

El asesinato fue anunciado al propio Vardas por fenómenos naturales (seísmo), por sueños y otros presagios. Entre estos, se menciona un manto que le envió su hermana Teodora antes del asesinato. En este manto había perdices bordadas, ya que Teodora quiso avisar así a su hermano sobre la conjuración organizada contra él. En esta tradición vemos que la perdiz está considerada como pájaro de mal augurio.

La misma consideración tiene la perdiz en una tradición de Capadocia que se conserva en dos versiones griegas y una turca.

Según una de las versiones griegas , Cristo, cuando los judíos lo perseguían para crucificarlo, se escondió en una zarza. En esta zarza estaban escondidas una perdiz y una paloma que, al ver a Cristo, se asustaron y se marcharon. Poco después, comprendieron que la persona que se había escondido en la zarza era alguien perseguido. La paloma propuso a la perdiz volver a la zarza y esconder a aquella persona con sus alas. La perdiz no aceptó y la paloma sola volvió y escondió a Cristo. Por el contrario, la perdiz fue a posarse sobre una roca y desde allí empezó a gritar "vato", "vato", "vato" (zarza, zarza, zarza) en el momento en que pasaban los judíos, delatando así el lugar en donde estaba Cristo. Cristo maldijo a la perdiz por la traición y enseña a los hombres la forma de cazarla.

La perdiz en la obra bizantina contesta a las acusaciones del murciélago y dice que sus patas no están ensangrentadas sino que lleva calcetines de color escarlata y además habla con orgullo de sus "labios" rojos y de sus ojos maquillados, diciendo que no está vestida como una prostituta, sino como una noble y cuando canta por la mañana no llama a sus amantes, sino que canta a la aurora. Insiste en su instinto maternal, que por cierto es proverbial, diciendo que tenía veinte polluelos, pero que le mataron doce y por esto les aconseja a los restantes que no se alejen de ella.

La belleza de esta ave ha captado el alma popular. En griego moderno hay muchos adjetivos intraducibles a un español correcto cuyo primer componente es precisamente la palabra perdiz. P.ej. περδικομάτα, que tiene ojos tan bonitos como la perdiz, περδικόστηθη, que tiene el pecho tan bonito como la perdiz y περδικοπατούσα, que camina tan bien como la perdiz.

Además el amor por sus hijos se ha quedado proverbial, como hemos dicho, y se encuentra tanto en la poesía popular como en la docta.

Un último ejemplo será el del murciélago, que el poeta describe con interés como tantas otras aves. Desde Esopo resalta el doble carácter de este animal. Según Esopo, un día lo cogió un gato y el murciélago le suplicó que no lo comiera porque no era ratón sino ave.

Otro día lo cogió otro gato que odiaba a los pájaros y le rogó que no lo comiera porque no era ave sino ratón.

Una tradición popular muy extendida en Grecia cuenta lo siguiente: "El murciélago era un hermoso y orgulloso ratón. Entró en una iglesia, robó un trozo de pan bendito y se lo comió. Entonces Dios, para castigarlo, le dio alas para volar pero le quitó la luz del día y le dejó sólo la noche".

Otra tradición cuenta: "El murciélago era antes ratón. Un día, al entrar en una iglesia, encontró un trozo de pan bendito caído en el suelo. No sólo no lo comió, sino que con veneración lo guardó. Dios por esta devoción le dio alas para llevar el pan bendito a lo más alto de los cielos".

En la obra "Πουλολόγος" se explica el por qué el murciélago tiene el dorso negro y el pecho blanco. El murciélago trabajaba con un herrero y a causa de la humareda su espalda se puso negra. Pero su vestido se estropeó por delante, y , como no tenía otro, lo remendó con un trozo de tela blanca".

Aparte de esta obra existe otra llamada "Διήγηση τῶν τετραπόδων ζῴων" (Narración de los cuadrúpedos), en la que describe la reunión de animales cuadrúpedos bajo la presidencia del león y del elefante. Los ministros son el leopardo y el pardo.

El objetivo de esta reunión era cómo conseguir la paz en el reino de los animales. Todos los cuadrúpedos habían sido invitados por los heraldos reales, el gato y el ratón. Al principio hay una cierta reserva, los animales temen por su vida y por eso mandan al burro y al caballo como representantes. Todos juran reconciliación y amistad. La gran reunión empieza; el león abre la sesión e invita a cada uno de los animales a expresar sus quejas contra los demás, pero también a contestar a las quejas de los otros. De este modo se produce una terrible confusión. Las acusaciones van en aumento hasta que el rey León se conmueve tanto por la enemistad que existe entre los animales que pone fin a la reconciliación y declara una guerra general. Las consecuencias son una auténtica matanza.

Se ha conservado también otra obra más corta sobre animales con el título Συναξαρίον τοῦ τιμημένου γαδάρου.

La historia es la siguiente: un pobre y exhausto burro un día escapa y goza de su libertad. Pronto lo encuentran el zorro y el lobo que lo quieren matar y repartirlo.

El burro los avisa de que su dueño, junto con sus perros de caza, está por ahí y que por lo tanto están en peligro; ellos, sin embargo, no tienen miedo. El zorro propone un plan para que vayan los tres como peregrinos a los Santos

Lugares, a recoger limosnas y de allí en adelante hacer cada uno su vida. Se suben a una barca, el capitán es el lobo, el zorro está al timón y el pobre burro está encargado de los remos. En un momento el zorro empieza a contar que había tenido un terrible sueño sobre una tempestad que los arrastraría a un terrible peligro. Dice que sería mejor que todos se confiesen. Primero se confiesa el lobo y el zorro le perdona sus pecados. Luego se confiesa el zorro, se arrepiente y promete irse a un convento. Así lo perdonan. Le toca el turno al burro que dice que lo único que recuerda es haber comido un día una hoja de lechuga en el jardín, por lo cual su dueño le había pegado a conciencia. El lobo y el zorro deciden que por esto, según las leyes, se le deben cortar las dos patas delanteras y sacarle un ojo. El burro piensa cómo podrá escapar y les dice que una de las patas de atrás tiene cualidades mágicas y que puede transmitírselas a otro antes de morir. Quien consiga este poder podrá ver y oír lo que se dice a miles de kilómetros y enfrentarse por tanto a cualquier enemigo. El lobo y el zorro demuestran un vivo interés y empieza la ceremonia. El burro le ordena al lobo ponerse de rodillas y rezar tres horas enteras en la popa del barco, al final le da una patada y el lobo cae al agua. El zorro le sigue muerto de miedo. El burro se salva y, desde entonces, se llamará Nicos (Victorioso).

El argumento de esta obra se conserva como tradición oral en Eubea y Gortina.

De todos modos las caracterizaciones de los animales y el motivo popular de la confesión son elementos que se encuentran también en Europa Occidental.

Otra obra es especial para los peces: "Ὁ Ὀψαρολόγος" (Tratado de los peces). Aquí hay también una reunión de todas las familias de peces bajo la presidencia de la ballena. Un pez está acusado de traición y el rey lo condena a que le corten una parte de la barba y además lo maldice.

Existe también otra obra corta, de origen cretense, sobre la amistad de los gatos y los ratones que fueron engañados por aquellos y en un momento de alegría fueron encerrados en un horno y allí encontraron la muerte.

Después de la caída del Imperio Bizantino en manos de los turcos, la tradición se conservó sólo oralmente.

Las historias de los animales siguen atrayendo el alma popular que les añade a veces nuevos elementos, de acuerdo con el concreto entorno geográfico.

Además es interesante el análisis lingüistico de cada cuento, según la región, que realza el valor literario que presentan estas obras populares.

Desde el siglo pasado en el que el profesor N. Politis fundó la cátedra de Λαογραφία en la Universidad de Atenas, los estudiosos han recogido y estudiado numerosísimos cuentos populares. Actualmente las distintas Universidades, así como la sección de folclore de la Academia de Atenas

siguen el ejemplo de N. Politis para preservar los tesoros de este patrimonio cultural.

De este rico repertorio sobre cuentos de animales y siguiendo la tradición, que he tratado de resumir anteriormente, escogí los siguientes:

El gallo prior

(Este cuento existe en numerosas versiones de diferentes localidades de Grecia, desde el Norte hasta Chipre y Trebizonde. El motivo en el sistema de Aarne-Thompson es el número 61A: Fox as Confessor y 227 Geese and Fox).

Erase una vez un gallo que removiendo la tierra, encontró un libro donde estaba escrito lo siguiente: "El gallo prior debe ir de peregrino a los Santos Lugares". Creyó que se refería a él mismo y marchó camino del Santo Sepulcro.

En el camino, se encuentra con la gallina, que le dice:

- "¡Buenos días, Sr. Gallo! ¿A donde vas?".
- "Voy al Santo Sepulcro", respondió el gallo.
- ¿Por qué no me llevas a mí contigo?, le preguntó la gallina.

El gallo sacó el libro para ver si este caso estaba anotado y leyó:

"Gallo Prior
gallina Abadesa"

- Pues sí, ven tú también, señora abadesa, al Santo Sepulcro, le dijo el gallo.

Caminando se encuentran con el pato que les dice.

- "¡Buenos días!, ¿a dónde va esta querida pareja?".
- "Vamos al Santo Sepulcro", contesta el gallo.
- ¿Por qué no me lleváis a mí también con vosotros? Pregunta el pato.
- Vamos a ver lo que dice el libro:

"Gallo Prior,
gallina Abadesa
Pato Cruzado"

- Ven tú también, porque aquí está bien escrito. Le dice el gallo.

Siguiendo el camino los tres se encuentran con la oca que les dice:

- "¡Buenos días!, ¿a dónde vais?
- Vamos a venerar el Santo Sepulcro y a bautizarnos en el río Jordán, le contesta el gallo.
- ¿Puedo ir yo con vosotros también? Les pregunta la oca.

- Un momento, que vea lo que dice el libro.
Entonces el gallo lee:

"Gallo Prior,
gallina Abadesa
Pato Cruzado
oca Obispo"

Así que los peregrinos son ya cuatro y siguen su camino. Entonces los ve desde un árbol una urraca y les dice:
- "¡Buenos días!, ¿a dónde vais?
- Vamos al Santo Sepulcro, contesta el gallo.
- ¿Puedo ir yo también con vosotros? Pregunta la urraca.
- Espera que lea primero el libro.
Lee entonces el gallo:

"Gallo Prior,
gallina Abadesa
Pato Cruzado
oca Obispo
urraca Monja"

- Ven con nosotros, le dice el gallo.
Y los cinco siguen su camino charlando alegremente. Entonces se encuentran con el zorro que les dice:
- ¿A dónde vais, hermanos, tan alegremente?
- Vamos al Santo Sepulcro.
- ¿Me lleváis con vosotros? pregunta el zorro.
- Pues si lo dice el libro, sí, dice el gallo.
Abre el libro y lee:

"Gallo Prior,
gallina Abadesa
Pato Cruzado
oca Obispo
urraca Monja
zorro Confesor"

- Pues habla de ti, ven para que nos confieses, le dice el gallo.
Siguieron los seis el camino y el zorro empezó a darles piadosas lecciones, asumiendo su papel de confesor.

Poco tiempo después se encontraron con un gorrión que estaba posado sobre un árbol y les dijo:

- ¡Hola, hola!
- Que la paz sea contigo, dice el zorro.
- ¿A dónde vais todos juntos?
- Vamos a convertirnos en peregrinos, contestó el zorro.
- ¿Y no queréis que vaya yo también con vosotros? preguntó de nuevo el pájaro.
- Que lea el prior su libro, y si te menciona vendrás también. (¿Crees tú que me atragantaré yo contigo? pensó el zorro).

Entonces el gallo leyó el libro:

"Gallo Prior,
gallina Abadesa
Pato Cruzado
oca Obispo
urraca Monja
zorro Confesor
gorrión Monje Novicio"

- De ti también habla, grita el zorro. Ven, ven.

Así los peregrinos se convierten en siete.

Al acercarse a las tierras del Santo Sepulcro les dijo el zorro:

- ¡Hermanos e hijos míos!, al acercarnos a estas santas tierras debéis confesaros para ir limpios al Santo Sepulcro. Si alguno de vosotros me oculta un pecado, lo enviaré directamente al Hades insaciable (su tripa) Ven tú primero, gallo Prior, confiesa tus crímenes.

Va pues primero el Prior y el zorro lo lleva detrás de un arbusto. El gallo confiesa sus pecados.

- Lo que estás diciendo no es nada. Estás ocultando un pecado muy grave, dijo el zorro. ¿No eres tú el que se despierta dos o tres horas antes de amanecer y empieza a gritar cocorico, cocorico y despiertas a todo el mundo?

Dicho esto, el confesor abrió su boca y mandó al Hades al pecador gallo junto con sus plumas.

Cuando sintió hambre llamó a la Abadesa.

- Ven tú, señora Abadesa. Veamos, ¿qué pecados cometiste?.

Va la gallina, dice sus faltas y al final le cuenta que alguna vez rompió un huevo y se lo comió.

- Esto no es nada. ¿Tienes otra cosa qué confesar? le pregunta el santo confesor.

-No, no tengo, contestó la Abadesa.

- ¿Cómo que no tienes? Dijo el confesor con ira. Cuando llamas ca, ca, ca, ca sin haber puesto el huevo y tu ama corre a cogerlo y se encuentra con que sólo has ensuciado el nido, ¿esto no es un pecado?

De esta manera, la pobre fue a encontrarse con el Prior.

El confesor llamó al pato.

Apareció el pato con gran devoción y empezó a contar sus crímenes al confesor, por orden, uno tras otro.

Y le dijo: Estos son mis crímenes y tienes que darme la absolución.

- ¡Oh, el gran pecador pide la absolución! dijo con rabia el confesor. Dime, cuando nacen tus hijos, ¿por qué los dejas Huérfanos y sin protección y dime por qué enloqueces a la gente con tus gritos? ¿No es esto pecado? ¡Ve tú también al infierno!

Y así el zorro confesor mandó el pato al Hades insaciable, y llamó acto seguido a la oca Obispo.

Esta aparece majestuosa jactándose de que no tenía pecados.

- ¿Ah, sí? ¿Con que no tienes pecados? le dijo iracundo el confesor. ¿Acaso no eres tú la que enturbias las aguas del río y por ello no pueden beber los pobres corderitos?

La oca no supo qué decir y así fue a encontrar a los otros peregrinos en el Hades tenebroso.

Entonces apareció la urraca, contó sus crímenes hasta que dijo que no tenía más.

- ¿Cómo que no tienes más?, le preguntó, furioso, el confesor.

¿No eres tú la que te subes al árbol y empiezas a gritar y las mujeres creen que les vienen huéspedes y se ponen a arreglar la casa, y tú te ríes de ellas?

Al decir esto el confesor extendió la mano para coger a la urraca y comérsela, pero ella se echó a volar, se posó sobre un árbol y escapó del Hades insaciable.

Finalmente el confesor llamó al pajarillo.

- Ven tú también a confesarte.

Se acerca el pajarillo, hace una reverencia y dice al zorro:

- Primero, deja que bese tu lengua y después me confesaré.

Así el zorro abrió la boca para comer al gorrión, sin que se hubiera confesado, pero el pájaro lo ensució en la boca, y se marchó volando.

El zorro, fuera de sí, se marchó a buscar a otros para confesar.

El zorro monje

(Es una versión del mismo cuento).

Erase un zorro que no tenía qué comer. Entonces fingió que quería ir a un convento para hacerse monje.

En el camino se encuentra con un gallo que le pregunta:

- ¿Adónde vas?

- Al convento, responde. A partir de ahora no comeré jamás ni carne, ni aceite, sino sólo pan duro y cebollas.

- ¿Puedo ir contigo? Pregunta el gallo.

- Claro que sí.

Y así el gallo fue con el zorro. Más adelante se encontraron con unas palomas, y estas al verlo echaron a volar.

El zorro entonces les dice:

"No os vayaís. Ya no soy como antes. Ahora voy al convento y no como ni carne, ni aceite, sino sólo pan duro y cebollas.

El palomo grande le dice:

- ¿Puedo ir yo también con vosotros?

- Claro que sí, contestó el zorro.

Y así van los tres. Más adelante se encuentran con unos gorriones que al ver al zorro se fueron volando.

De nuevo el zorro les explicó que no tenían por qué tener miedo ya que iba al convento.

Entonces el mayor de los gorriones le preguntó si podía ir él también, a lo que el zorro dijo que sí.

Después de caminar bastante, llegaron a una cueva y entonces les dijo el zorro.

"Entrad, tenemos que confesarnos, porque hemos de cruzar mares y ríos y Dios sabe si llegaremos vivos al convento. Ven, gallo, te confesaré.

- ¿Qué he hecho yo?, dice el gallo.

- ¿Qué he hecho yo? ¿Tú no cantas en plena noche y despiertas a las parejas? y, a veces, cantas más temprano y engañas a los campesinos que salen al camino pronto y los matan los ladrones?

Así que el zorro comió al gallo.

- Ven tú ahora, palomo, dijo el zorro.

- ¿Qué mal he hecho yo? preguntó el palomo.

- ¿No eres tú el que come granos de trigo cuando la gente siembra y la dejas sin nada?

Y comió también al palomo.

Después el zorro llamó al gorrión.

- ¿Pero, qué mal he hecho yo? protesta el gorrión.

- ¿Qué mal? ¿No eres tú el que robó la corona del rey y la llevas puesta?

- No, y te traeré testigos.

- Bien, tráelos.

El gorrión se posa sobre un árbol y en este momento ve a un cazador y le dice.

No me mates y saldrás ganando. Ven, te enseñaré dónde está escondido el zorro.

Junto con el cazador va a la cueva.

- Zorro, ven que te traigo los testigos, dijo el gorrión.
- Y ¿por qué no entran ellos también aquí?
- No quieren, sal tú.

El cazador apuntó a la entrada de la cueva y al salir el zorro le disparó.

Mientras el zorro agonizaba dijo al gorrión:

¡Vaya con tus testigos, amigo!

El lobo y el zorro

(Cuento del tipo 9 según Aa.-Th. Se encuentra en versiones sobre todo en el Peloponeso, Cefalonia y en Atica).

Erase una vez un lobo que tomó como aparcero a un zorro para sembrar juntos. Sembraron y llegó el tiempo de la siega, hacía mucho calor y al zorro no le gustaba nada segar en plena canícula.

Entonces dice el zorro:

- Oye, compadre, vete tú a segar, eres más habilidoso, yo voy a sostener aquella roca para que no caiga sobre nosotros.
- Bien, haz cómo mejor puedas -le dice el lobo.

El zorro se sentó a la sombra de la roca mientras que el tonto del lobo segaba.

Cuando terminaron de trillar, pusieron por separado el grano y la paja. Entonces le dice el zorro al lobo:

- Compadre, ¿prefieres que yo coja la paja que es mucha y tú el grano que es poco o yo el grano que es poco y tú la paja que es mucha?
- Mejor que coja yo la paja que es mucha -dijo el lobo.
- Muy bien, compadre. No te quejarás, te he dejado elegir. ¡Ah!, adiós compadre, que lo comas bien, hasta el año que viene.

Así el astuto zorro se quedó con el grano y el lobo tonto se quedó con la paja.

El zorro y la cigüeña

(Cuento del tipo nº 60, según el sistema de Aa.-Th. Versión de la isla de Lesbos de la fábula de Esopo. Existen otras versiones en Chipre y en Calabria).

Una vez la cigüeña invitó al zorro a comer. Cogió un cántaro lleno de leche, lo puso sobre una piedra, metió dentro el pico y se puso a beber.

Cuando sacaba fuera el pico para respirar, el zorro le lamía la leche que le goteaba del pico.

Cuando terminó de beber la cigüeña dijo al zorro: "¿Has bebido bastante leche, compadre? ¿Estás satisfecho?

- ¡Cómo no!. He bebido mucho y estoy muy satisfecho. Te invito yo a comer mañana.

Se pusieron de acuerdo y al día siguiente se encontraron temprano en una ladera. El zorro trajo un cántaro de leche. Fue hacia una roca, rompe el cántaro y la leche se derrama. El zorro empezó a lamer la leche pero la cigüeña chocaba con su pico en la roca sin conseguir beber nada.

El zorro después le preguntó:

- Comadre, ¿has bebido bastante leche? ¿Estás satisfecha?

- ¡Ay, compadre!, ya sé por qué la has armado.

Entonces el zorro contestó.

- Comadre, de la manera que has vendido, has comprado.

El hombre, la serpiente y el zorro

(Este cuento de Lesbos corresponde al tipo nº 154 y 155 de Aa.-Th. Existen versiones de este cuento en Asia Menor, Tracia y Calabria).

Erase una vez un hombre pobre que regresaba de su campo.

En el camino se encontró con dos niños que querían matar una pequeña serpiente. Dio a los niños una moneda, cogió la serpiente, la llevó a su casa y le dijo a su mujer:

- Hoy, he realizado una buena acción. Salvé a esta pequeña serpiente de unos niños que querían matarla. Trae aquí la caja donde metes tus pañuelos para ponerla dentro.

La puso allí y todas las mañanas, al levantarse, le daba de comer a la serpiente. Esta iba creciendo de tal manera que apenas cabía en la caja ya.

Un día nuestro hombre fue, como de costumbre, a darle de comer pero la serpiente se enroscó en torno a su cuello e intentaba ahogarlo. El pobre hombre llorando le decía:

"Pero, ¿qué es esto? ¿Yo te salvé y tú quieres estrangularme?

Al ver que la situación iba empeorando le propuso a la serpiente:

"Vámonos a los tribunales y que se haga lo que decidan los jueces".

La serpiente aceptó y se fueron a buscar un juez. Anduvieron mucho y por fin encontraron un rebaño de ovejas.

"Venid a juzgarnos" -dijo el hombre.

¿Sobre qué?, preguntaron las ovejas.

- Mirad, dijo el hombre. A esta serpiente la encontré cuando era pequeña y la salvé de la muerte que unos niños querían darle. La recogí, le di de comer y ahora quiere matarme.

- Tiene que estrangularte, dijeron las ovejas. A nosotras también los hombres nos tienen para parir corderitos que matan después, beben nuestra leche, cogen nuestra lana y al final nos matan y nos comen.

¡Ah! dijo el hombre. Vámonos a otro juez.

Después se encontraron con un rebaño de bueyes a los cuales le pidieron lo mismo que a las ovejas.

- Debe ahogarte, dijeron los bueyes. Porque los hombres nos ponéis en el yugo y además nos matáis y nos coméis.

- ¡Ah! dijo el hombre. Ya está bien, vámonos a otro juez.

A continuación, se encontraron con un zorro y el hombre le pidió su juicio, le explicó el caso y haciéndole señas le dio a entender que si lo salvaba de la serpiente le regalaría gallinas. El astuto zorro lo entendió enseguida y le dijo:

- Tú, hombre, dices que esta serpiente tan grande estaba dentro de la caja que tienes en tus manos. Pero esto es imposible. ¡Nunca creeré que pueda caber aquí!

Y le dijo a la serpiente: "Suelta el cuello del hombre, entra para ver si cabes y daré entonces mi opinión.

Efectivamente la serpiente entró en la caja pero dejó su cabeza fuera.

- Tu cabeza dentro, gritó el zorro.

La serpiente puso también su cabeza dentro de la caja y el hombre, rápidamente, le puso encima la tapadera.

- Pues ahora, dijo el zorro al hombre, ya que te salvé, vete a traerme lo prometido.

- No te preocupes, le dijo el hombre. Por lo que me hiciste te traeré una gallina con sus polluelos.

El hombre se fue a su casa.

- ¡Eh, mujer!, el zorro me salvó y hay que llevarle la gallina con los polluelos.

- No te preocupes, marido mío. Siéntate tú a descansar y yo cogeré la gallina y la pondré dentro del saco.

La mujer coge un saco y pone dentro a la perra con sus perritos.

Bajó el hombre y creyendo que llevaba la gallina y los polluelos, coge el saco y lo lleva al zorro.

El zorro le dijo: "Abre el saco y yo cogeré los pollos".

El hombre abrió el saco, saltó de su interior la perra, cogió la cola del zorro y se la cortó.

El zorro desapareció corriendo y sin cola.

Después de correr bastante, volvió atrás y viendo que nadie lo perseguía se subió a un puente y lloriqueando se quejaba:

¡Ay zorro, zorro!, tu padre no era juez, tu madre tampoco; tu abuelo tampoco era fiscal, ¿quién te metío a ti a hacer de juez?

El cangrejo y la serpiente

(Cuento de Mégara, versión de la fábula de Esopo).

Erase una vez una serpiente que bajó a la costa y allí se encontró con un cangrejo y le dijo:

- Compadre, quiero hacerme amigo de algún animal de mar; así bajaré de vez en cuando al mar para comer algún pescadito y que él cuando quiera pueda venir a mi casa a comer alguna hortaliza tierna. ¿Qué dices? ¿Quieres ser mi compadre?

El cangrejo, después de pensarlo bien, dijo:

- Bien, de acuerdo.

Entonces se estrecharon las manos y en seguida se sentaron para comer. El cangrejo le trajo mariscos y algas.

Cuando se acabó la comida, la serpiente estaba muy alegre y sin parar abrazaba al cangrejo.

Al pobre cangrejo le daba vergüenza pero le decía:

- Me aprietas mucho, compadre.

- Pero te quiero mucho, compadre, le decía la serpiente.

Y al momento, lo mismo.

- ¡Compadre mío! Y lo apretaba cada vez más la serpiente.

- Me aprietas mucho y me ahogarás. Protestaba el cangrejo.

- ¡Es que no puedo contenerme, compadre, es que te quiero tanto!

- Y yo también, contestaba el cangrejo, pero se daba cuenta de que la cosa no iba bien, porque la serpiente seguía apretándolo.

La serpiente volvió a apretarlo tanto que el cangrejo, desesperado, le puso las pinzas en el cuello; lo soltó, y se desenroscó. Entonces le dijo el cangrejo a la serpiente:

- ¡Así está bien! No lo que hacías, ¡apretar para matarme!

El gato compadre

(Este pequeño cuento es de la isla de Naxos y es del tipo nº 113b de Aa.-Th. Existe otra versión de la isla de Quíos).

Erase un gato que fue a hablar con un ratón para proponerle hacerse compadres para que el gato de este modo no lo comiera.

Este ratón se lo dijo a los demás y así se hizo.

Una noche los ratones tenían una fiesta y el gato les rogó que bailaran, pero, al verlos a todos en fila, se turbó, olvidó los vínculos nuevos y ya estaba a punto de lanzarse contra los ratones cuando uno de ellos lo vio y se dio cuenta al instante de lo que pasaba.

Dirigía el baile un ratón que tenía la cola cortada. El otro ratón empezó entonces a cantar diciendo:

"-Y tú, ratón sin cola
lleva el baile hacia el agujero
porque nuestro compadre, el gato,
tiene la vista puesta en nosotros".

Y los pobres ratones, todos, corrieron hacia el agujero y nunca más se presentaron delante del gato.

El gato de la anciana

(Cuento de Trebizonte del tipo 103 de Aa.-Th. Existen otras versiones en Samos y Tracia).

Erase una vez una anciana que tenía un gato. La anciana preparaba su yogur y el gato iba a escondidas y se lo comía.

Un día, la anciana preparó de nuevo el yogur y se escondió para ver quién se lo comía. Entonces vio a su gato comerlo. Cogió un palo, le dio una paliza y lo echó de casa.

El gato se fue al bosque llorando y gritando.

Lo oyó un zorro que se le acercó y le preguntó:

- ¿Qué te ha pasado? ¿Por qué lloras?

Y el gato le contestó:

- Me pasó esto y esto.

El zorro le dijo a continuación:

"Ven, nos haremos compañeros. ¿Tú me puedes salvar de mis enemigos?

- Claro que sí, dijo el gato.

El zorro junto con el gato se fue a ver su madriguera y después se marchó para traer cacahuetes para la cena. Pero al volver, cerca de su madriguera apareció un oso, uno de los enemigos del zorro, y le dijo:

- Ya está, ahora te voy a comer.

- Hermano, dijo el zorro, me van a comer, corre, corre.

En ese momento el gato empezó a maullar fuertemente y retumbó toda la cueva. El oso al oír este horrible ruido se asustó y se escapó lo más deprisa que pudo.

En su huida el oso encontró un jabalí y le dijo:

"El zorro tiene un compañero tan salvaje que me iba a comer".

Entonces le dijo el jabalí:

- Ya verás, voy a ir yo y verás lo que pasa.

En ese momento el zorro volvía a salir para recoger castañas y al ver al jabalí se asustó y gritó.

"Hermano, corre, quieren comerme".

Maulló otra vez el gato salvajemente, la cueva resonó, el jabalí se asustó y escapó.

Encuentra al oso y le dice: "Tenías razón".

Lo oye el lobo y él también quiere intervenir con valentía para acabar con el monstruo.

En ese momento el zorro había ido a por nísperos y al volver le dice el lobo: "Te comeré ahora mismo.

El zorro empezó a gritar y maulló de nuevo el gato. La cueva retumbó y el lobo aterrorizado se fue corriendo. Se encontró con el oso y el jabalí y les dijo:

"Teníais razón, si no me hubiera escapado corriendo, no me quedaría ni un hueso".

Se sentaron para pensar de qué manera podrían averiguar qué pasaba. Decidieron organizar una comida en memoria de las almas de los compañeros muertos e invitar también al zorro y a su compañero y así ver quién era.

El lobo se fue al rebaño, mató un cordero y lo trajo. El oso fue a buscar leña y el jabalí se fue a un molino a conseguir pan.

Una vez preparada la comida, el lobo va y llama al zorro y a su compañero.

En el camino el gato saltaba y cogía pájaros y los comía.

El lobo al ver esto se va por delante y les dice a sus amigos:

"Vienen, pero el compañero del zorro es terrible. ¡Coge los pájaros en el aire!".

Entonces el lobo coge un trozo de pan y un trozo de cordero y desaparece.

El jabalí va a esconderse en la ceniza, y el oso se sube a un árbol.

Llegan el zorro y el gato y no ven a nadie.

El gato se acerca a las cenizas, estornuda y entonces el jabalí se asusta y escapa.

Pero también el gato se asusta y sube al árbol.

El oso se espanta, se cae del árbol y se mata.

Es así cómo el zorro y el gato se quedaron solos y comieron tranquilos el cordero asado.

La zorra tiene diez años y su hijo once

(Cuento de Chipre con versiones en Argos, Calcídica y Acarnania).

Un día una zorra salió de su madriguera y disfrutaba del sol. Su madriguera estaba debajo de la montaña. Soplaba un aire muy frío.

Poco después llegaron sus zorritos y se sentaron a su lado. Sentados todos así, transcurrió toda la mañana y se acercaba el mediodía. La zorra no se movía.

Un zorrito le dice:

- ¿Qué estamos haciendo aquí, mamá?
- Nos estamos calentando, le contestó la zorra.
- Y, ¿dónde está el fuego?
- ¿No lo ves? Sobre aquella montaña, enfrente.

El zorrito no dijo nada. Poco después se puso a gritar:

- ¡Mamá, mamá, agua, mamá!
- ¿Qué te pasa? ¿Por qué quieres agua?
- ¡Mamá, agua! ¡Me estoy quemando!
- ¿De qué te quemas, hijo mío?
- De una chispa. Saltó de aquel fuego que está allí enfrente, donde me enseñaste, y me quemó la oreja.
- Bravo, hijo mío, le dice la zorra. Ahora me doy cuenta que eres listo y que ya puedes vivir solo.

Tienen razón los que dicen "la zorra tiene diez años, pero el zorrito once".

El gato, el león y el hombre

(Cuento de Tracia del tipo 157A+151 de Aa.-Th., con versiones en Pontos, Samos, Skiros, Cefalonia y Chipre)

Erase una vez un gato que salió a dar una vuelta por la montaña. De repente ve a un león.

El gato, al ver al león, se apartó con miedo y esperaba a ver lo que haría el león. Este se acercó, lo olió y después le dijo:

- Tú pareces también de nuestra raza, pero eres muy pequeño.

Y el gato le contestó:

- Si tú vivieras con el hombre, también serías pequeño.
- Y, ¿por qué?, preguntó el león. ¿Qué es el hombre? ¿Es tan grande y tan salvaje? ¿Dónde está? Quiero verlo.

El gato le dijo entonces:

- Ven conmigo y te lo enseñaré.

El león le acompañó y se encontraron con un leñador. El gato dijo al león:

- Mira, éste es el hombre.

Se acercaron y el león saludó al hombre y le preguntó:

- ¿Tú eres el hombre?
- Sí, le contestó el hombre.
- Me enteré de que eres muy fuerte y vengo para luchar contigo.
- Muy bien, contestó el hombre. Pero, primero, ayúdame a cortar esta madera a medio cortar y después lucharemos.
- De acuerdo.
- Pon tus patas aquí, en la ranura de la madera para partirla. El león puso sus patas delanteras en la ranura y el hombre con la ayuda de dos maderos se

las apretó fuertemente. Después cogió un palo y empezó a darle una tremenda paliza.

Cuando el pobre león se liberó, se echó al suelo medio muerto.

El hombre cogió su madera y se alejó.

Entonces salió el gato que se había escondido y dijo al león:

- ¿Qué te ha parecido el hombre?
- Si yo estuviera en tu lugar aún me hubiera hecho más pequeño.

El viejo leñador y el león

(Cuento de Chipre del tipo 159B según el sistema de Aa.-Th. Se encuentra en varias versiones del Peloponeso, Eubea y Pontos).

Erase una vez un hombre mayor con muchos niños. Todos los días cogía su burro e iba al bosque para cortar leña. Trabajaba todo lo que podía. Un día aparece ante él un león y le dice:

- Siéntate a descansar, anciano, y yo cortaré la leña para ti. Después la cargarás en tu burro, irás a venderla y así podrás comprar algo para que puedan comer tus hijos.

Y así fue.

El anciano se sentó para descansar, el león le cortó la leña, cargó el burro y el anciano se fue al pueblo a venderla.

Unos días después el anciano volvió al bosque y el león le dijo:

-Trae todos los días tu burro y yo lo cargaré de leña.

Así pasó. Un día hacía un calor tremendo y el león se cansó cortando leña y dijo al hombre:

- Anciano, siéntate a la sombra de aquel olivo donde hay frescor y vendré yo también a descansar poniendo mi cabeza sobre tus rodillas.

Efectivamente, el león puso su cabeza sobre las rodillas del anciano y le preguntó:

- ¿Soy guapo, verdad?
- Sí, lo eres, hijo mío.
- ¿Soy valiente?
- ¡Lo eres, león mío, lo eres!
- ¿Soy joven?
- Claro que sí.
- ¿Ves qué joven gallardo soy? ¡Lo tengo todo!
- Sí, efectivamente, lo tienes todo. ¡Sólo que tu aliento huele mal!

El león se levantó bruscamente, cargó la leña al burro y dijo al viejo:

- Ven ahora, coge tu hacha y dame un golpe en la nuca.
- Nunca te haré tal cosa, hijo mío, a ti que me has hecho tanto bien.
- Pero yo así lo quiero, dijo el león, y el viejo se vio obligado a darle un golpe, pero se lo dio en los dedos para hacerle el menor daño posible.

Todos los días el anciano seguía yendo al bosque y el león, aunque herido, seguía cortándole leña.

Pasó cierto tiempo y el león un día le dice al viejo:

- Mira a ver qué te parece mi herida.

- Gracias a Dios, ya se curó completamente, le contestó el viejo.

- Mi herida se curó, pero tus palabras de que huele mi aliento se quedaron dentro de mi corazón, y esta herida se queda. Vete y no vuelvas más, porque de lo contrario te comeré.

Por esto se dice: "La puñalada se cura, pero la mala palabra dura".

El buey y el burro

(Cuento del tipo 207A de Aa.-Th. en una versión de Merambelo, Creta. Existen distintas versiones en otras regiones de Creta, Así como en Quíos, Asia Menor, Lesbos y Cefalonia).

Una vez un buey y un burro estaban hablando dentro de un establo. Uno preguntaba al otro cómo lo pasaba.

- ¡Eh, buey! ¿Qué tal la vida?

- Qué quieres que te diga, burro. Ya estoy harto de esta vida. Todo el día me atormentan picándome cuando estoy arando.

- ¿Quieres que te diga cómo escapar?

- Sí, te estaré agradecido toda la vida.

- Finge que estás enfermo.

El buey siguió el consejo del burro. Por la noche le ponen paja y no come. Le ponen agua y no bebe.

- Madre mía, dicen sus amos. Nuestro buey está enfermo. ¿Qué vamos a hacer? Tenemos que uncir el burro al arado.

Así que cogieron al burro y todo el día le golpeaban y no le dejaron tranquilo ni un momento.

Vuelve tarde el burro, muerto de cansancio. Le pregunta el buey:

- ¿Qué tal, burro?

- ¡Muy bien! Pero, ¿sabes lo que oí decir al amo?

- ¿Qué?

- Oí que te van a matar antes de que mueras.

El buey al oir esto se puso bien, comió y bebió, y al día siguiente se fue a arar. Así el burro se escapó del arado.

Los músicos

(Cuento de Samos del tipo Aa.-Th. 130. Existen diferentes versiones en Quíos, Cefalonia, Pontos, Peloponeso y Epiro).

Una vez un labrador tenía un burro. El burro era ya muy viejo y el labrador lo ató lejos de la casa para que se muriera.

Por allí pasó también un cazador que tenía un perro, pero como era viejo y no cazaba como antes, no lo quería más.

El perro se quedó mirando al burro y le preguntó:

- ¿Qué estás haciendo aquí?
- Mi amo me ha atado aqui para que muera, porque soy viejo.
- A mí también me echa mi amo porque no veo bien.
- Entonces, ¿por qué no te unes conmigo y nos hacemos músicos?
- De acuerdo, dijo el perro.

Entonces el burro cortó la cuerda que le ataba al árbol y se fueron juntos.

Más tarde se encontraron con un gato que lloraba y con un pañuelo secaba sus lágrimas.

- ¿Por qué lloras?
- Porque estoy viejo, no veo a los ratones y mi ama me echó de casa.
- Ven con nosotros, vamos a hacernos músicos.
- De acuerdo.

En el camino el perro dice al burro:

- ¡Ay de mi, ya no puedo andar más!

El burro le dice:

- No te preocupes. Sube sobre mí.

Subió también el gato y siguieron el camino hasta que llegaron a una casa de campo. Sobre un árbol un gallo gritaba y le pregunta el burro:

- ¿Por qué gritas?
- ¡Ay de mi! Mis amos tienen huéspedes y me matarán.
- Ven con nosotros, vamos a ser músicos.

Salta enseguida el gallo sobre el burro y siguiendo su camino llegaron a un bosque. Pero era ya tarde, casi de noche. Entonces le dicen al gato:

- Súbete a un árbol alto y mira si se ve alguna luz alrededor.

El gato subió a un árbol y vio una luz en el bosque. Allí había una choza y en la choza había una banda de ladrones. En el momento en que los ladrones sacaban la cacerola del fuego, el burro metió la cabeza por la ventana y empezó a rebuznar, el perro a ladrar, el gato a maullar y el gallo a cantar.

Los ladrones se quedaron estupefactos. Creyeron que se trataba de espíritus y se fueron. Entonces entraron en la choza el burro y su pandilla y se lo pasaron maravillosamente bien comiendo y bebiendo. Una vez comidos, el burro salió fuera y se tumbó en el suelo contento, el perro se quedó en la entrada, el gato cerca de la chimenea y el gallo subió a una rama cerca de la choza.

Ya de noche, cuando nuestros músicos estaban dormidos, dice un ladrón:

- ¿Quién es el valiente que se acerca a ver qué pasa en la choza?

- Yo, dice uno. Entonces éste se acerca y entra. El perro que estaba en la puerta no le molestó. Se acercó a la chimenea donde vio que aún había un poco de fuego, pero el gato saltó sobre su rostro, arañándole. Cuando intentaba salir le coge el perro. Fuera, el burro empieza a darle patadas, mientras el gallo chillaba desde el árbol: "¡Al ladrón! ¡Al ladrón!"

Finalmente el ladrón escapa y cuenta a sus compañeros:

- Era horrible. Me acerco a la chimenea y una bruja me ataca tratando de sacarme los ojos. Salgo y otra me coge por los pies. Fuera, otra me apalea mientras otra gritaba: "¡Al ladrón, cogedle!"

Los ladrones no volvieron más a la choza, mientras los músicos vivían felices y comían perdices.

El rey de los pájaros

(Cuento de Chipre del tipo Aa.-Th. 221, que se presenta en otras versiones en Samos y el Peloponeso).

Una vez se reunieron los pájaros para elegir rey. Cada uno tenía su opinión y no se ponían de acuerdo. Entonces salió de una valla un pájaro troglodita que dijo:

- Yo no quiero ninguno de estos pájaros que habéis nombrado. Nadie merece ser rey.

- ¿A quién quieres tú? le preguntaron los demás.

- A mí me tenéis que elegir como rey, soy el mejor.

- ¿Tú nos podrías proteger de las grandes aves que nos persiguen? le preguntan.

- ¿Cómo no podré? Si no, no os diría que me eligierais. Los demás pájaros aceptaron y le eligieron rey.

Pocos días después apareció en el cielo una gran ave. Al verla los demás pájaros fueron a llamar a su rey porque estaban muy asustados.

- ¡Por el amor de Dios, corre, estamos en peligro!

- ¿Qué pasa? - les dice.

- Una gran ave está volando y nos comerá a todos.

- ¿Cuán grande es?

- ¡Grande, muy grande!

- ¿Es más grande que esto? - les dijo y desplegó una de sus alas para mostrar su tamaño.

- ¡Mucho más grande! - gritaron.

- ¿Más que eso? -y desplegó las dos alas.

- Mucho más, mucho más, gritaron. ¡Mírala, se acerca!

El troglodita al ver el ave se asustó y corriendo se escondió en un arbusto, gritando a los demás:

- Escondeos deprisa donde podáis. ¡No puedo hacer nada!

La lechuza y la perdiz

(Cuento de Chipre del tipo Aa.-Th. 247. Versiones populares procedentes de la correspondiente fábula de Esopo se encuentran en Lesbos, el Peloponeso y en casi toda Grecia).

Un día se reunieron todos los pájaros y acordaron mandar a sus hijos a la escuela. Encontraron un maestro y le encomendaron la enseñanza de sus hijos. Y abrieron una escuela.

Un día algunos alumnos no sabían la lección y el maestro los castigó sin comer al mediodía. Entre los alumnos estaba el hijo de la lechuza. Esta, al ver que los otros niños volvían a sus casas a comer y el suyo no, cogió comida y se acercó a la escuela para dársela a su hijo.

En el camino se encuentra con la perdiz. El hijo de ésta también estaba castigado. Como la perdiz iba muy apurada de tiempo le dijo a la lechuza:

- Vecina, por favor, ¿podrías llevar a mi hijo también su comida, porque tengo mucho que hacer?

- Con mucho gusto, contestó la lechuza, pero no conozco a tu hijo.

- ¡Oh, es muy fácil! ¡Mi hijo es el más hermoso de la escuela! -le contestó. La lechuza se fue a la escuela. Rogó al maestro que le permitiera dar de comer a su hijo y después le pidió que le dejara ver a todos los niños. Miró bien para encontrar al hijo de la perdiz pero no lo distinguió. Se fue a casa de la perdiz y le devolvió la comida.

- ¡Lo siento! ¡Miré con mucha atención a todos los niños pero no encontré al tuyo, porque en la escuela no hay niño más guapo que el mío!

La abubilla y la urraca

(Cuento popular de Chipre, paralelo a una fábula de Esopo que se conserva también en una versión de Trebizonte).

Un día la urraca, posada sobre un árbol, miraba con envidia a las palomas que bajaban de su nido a un patio y comían maíz.

Día tras día veía lo bien que vivían las palomas y estaba furiosa. Cerca de ella, sobre un árbol estaba sentada una abubilla. Viendo que su vecina la urraca se estaba quejando, la aconsejó, diciéndole que la solución era muy fácil.

- ¿Cómo? -le preguntó la urraca.

- Mira -le dijo la abubilla. Como ves, las palomas son blancas. No tienes más que ponerte tú también blanca, te mezclas con las palomas y lo pasarás tan bien como ellas.

- ¡Qué bien tener tan buenos vecinos! Voy a hacer como dices.

Entonces se va directamente a un río. Se moja y, como cerca de aquel río había un molino, entra después por la ventana y se mete dentro de la harina, saliendo completamente blanca. Vuela hasta el patio de las palomas y se junta con ellas, y durante muchos días comía bien y agradecía a Dios por haber encontrado a la abubilla.

Un día el amo de la casa del patio trajo unos huéspedes y dijo a su mujer que preparara un almuerzo, matando unos pichones.

La señora escogió los mayores y entre éstos se encontraba nuestra urraca. Al cogerla para degollarla la urraca empezó a gritar y por sus gritos la señora comprendió que no era una paloma. Furiosa le arrancó todas las plumas y la echó al campo.

La urraca aturdida se quedó tirada en el suelo hasta que volvió en sí y se dijo que más valia que le faltara tan buena vida.

La abubilla, que la estaba mirando, le dijo:

- ¡Ya veo, vecina, que llevas una gran vida!

- Quítate de mi vista, tú y tus consejos, le gritó la urraca. ¡Date por contenta de que no puedo volar, si no ya verías lo que te hacía!

Desde entonces la urraca es enemiga de la abubilla. Nada más verla grita y llama a todos los pájaros para atacarla. Pero la abubilla lo sabe y desaparece como el viento.

El gorrión, la golondrina y la hormiga

(Cuento de Chipre)

Una golondrina construyó su nido en el balcón de una casa. Debajo de las tejas, al borde del tejado, estaba el nido de un gorrión.

Un día soplaba un viento frío y empezó a llover. La golondrina no encontraba nada para comer.

En los cimientos de la casa tenía la hormiga un hormiguero. La golondrina fue a verla y le pidió un poco de comida, prometiéndole que se la devolvería doble cuando el tiempo mejorara. La hormiga cuando oyó "doble" se la dio en seguida, porque era muy avara.

El gorrión seguía toda esta conversación desde su nido, pero no decía nada.

En el verano las golondrinas se multiplicaban y la hormiga se alegraba al ver que sus deudores se fortalecían. Esperaba que se le devolviera la deuda, pero como había niños pequeños no decía nada todavía. Hasta que un día, nada más crecer los polluelos, las golondrinas se levantaron al amanecer y se fueron.

La hormiga sale de su nido, mira hacia arriba... y no ve en ningún lado a sus deudores. Mientras pensaba a dónde podían haberse ido, oye a sus vecinos los gorriones.

- ¿Te has enterado? -dijo la hembra al macho.
- ¿De qué?
- Nuestros vecinos, estos extranjeros que vivían en el balcón, se fueron. ¿Sabes hacia dónde?
- Sí, se fueron al lugar de donde habían venido. Les oí prepararse muy temprano -contestó el gorrión macho.

Al oir esto, la hormiga le dice:

- Oye, vecino. Desde luego no has hecho bien. ¿Lo sabías y no me lo dijiste? Pobre de mí, estoy en la ruina. ¡Les presté un montón de comida y no me lo devolvieron ni exacto, ni doble!
- ¡Te está bien empleado! -le dijo el gorrión. Esto pasa a los avaros. Hace unos días yo te pedí prestado unos granos de trigo y te negaste. En cambio, a la golondrina se lo diste en seguida porque te prometió el doble. Tengo que darte un consejo: más vale que tengas relaciones con uno de tu país que con un extranjero.

De ahí salió el refrán que dice: "Cuida siempre al gorrión que es del lugar y no a la golondrina que está de paso".

El niño y el pez

(Cuento de Naxos del tipo Aa.-Th. 150. Existen versiones en Zante, Patmos, Epiro y Tracia).

Erase una vez un anciano y una anciana que tenían un hijo que estaba estudiando. Eran muy pobres. El anciano era pescador y con lo que ganaba vivían. Pero murió y el niño tuvo que abandonar la escuela.

Un día dijo el niño que quería seguir el oficio de su padre. La madre le dijo:

- Pero yo quiero que estudies. No te quiero ver de pescador.

El hijo insistió tanto que la madre se vio obligada a darle todos los útiles de pesca de su padre, y el niño se fue a pescar. Echó el anzuelo y pronto sacó un pececito. Entonces éste le dijo:

- ¿Qué vas a sacar comiéndome? Soy tan pequeño que no tengo más que huesos. Déjame crecer y podrás volver a pescarme.
- ¿Y cómo te encontraré de nuevo?
- Me llamarás por mi nombre.
- ¿Cómo te llamas?
- Me llaman Nu (= mente, cabeza)

El niño tiró de nuevo el pez al mar. Echó de nuevo el anzuelo y cogió el mismo pez, pero no se dio cuenta de ello. El pez le dijo lo mismo y el niño contestó:

- ¡Ah, no! Acabo de coger otro pez y lo dejé escapar.
- Déjame a mi también y más tarde vienes y me coges.
- ¿Y cómo te encontraré?
- Me llamarás por mi nombre, me llamo Gnosi (= conocimiento).

Así que el niño lo tiró al mar y por tercera vez con el anzuelo sacó el mismo pez. Pensó que esta vez tendría que llevar algo a su madre para que preparase comida, pero el pez le dice:

- Déjame crecer; en ocho días seré mayor y vienes entonces a cogerme.
- ¿Cómo te encontraré?
- Me llamarás por mi nombre. Me llamo Suvli (= pincho).

Y el niño echó de nuevo el pez al mar. Volvió a su casa y lo contó todo a su madre.

Ocho días más tarde volvió al mar y con todas sus fuerzas empezó a gritar:

- ¡Nu, Nu, Nu! Y del fondo del mar oye:
- ¡Si tuvieras nu (=cabeza), no me hubieras dejado escapar!

Después llama:

- ¡Gnosi, Gnosi, Gnosi!

Y oye:

- ¡Si tuvieras gnosi (=conocimiento), no me hubieras dejado escapar!

Y de nuevo grita:

- ¡Suvli, Suvli, Suvli!
- ¡Que en tu nariz se pinche!

Y así el niño entendió que le habían engañado y desde entonces no se dejó engañar nunca más.

Aparte de este pequeño repertorio de cuentos populares estrictamente de animales, hay muchísimos otros cuentos donde intervienen animales o hablan de metamorfosis de hombres en animales por medio de un poder mágico; hombres que vuelven a su estado humano una vez han desaparecido los encantos.

Pero un aspecto muy popular del significado alegórico de la presencia de animales se ve en los refranes que representan de manera breve un mito interno. Por ejemplo, en el refrán "El burro llamó al gallo cabezón": En esta frase tenemos el mito popular según el cual un burro paciendo está molesto por los gritos del gallo y lo llama cabezón. En este mito encontramos la moraleja de que uno con grandes defectos no puede criticar a otro por algo de menos importancia.

La observación aristotélica "τὸ παράδειγμα καὶ οἱ μύθοι τὸ ὅμοιον δεικνύουσι" tuvo y tiene su vigencia en el lenguaje popular. Por otro lado Antti Aarne y Stith Thompson en "The Types of the Folktale" (Helsinki, 1964) observan el intercambio entre mito y refrán. Y, en efecto, los pueblos

encuentran en esta expresión abreviada de los mitos la ayuda más directa y más lacónica en unos momentos puntuales.

Los refranes sobre animales también resumen un cuento de manera más viva y epigráfica y por eso son tan ampliamente utilizados en la vida cotidiana. De manera paradigmática citaré algunos:

- "¿Qué busca el zorro en el bazar?" (Significa que los astutos no se mezclan en empresas peligrosas).
- "No hay ni gato ni ningún desperdicio" ("Todo está en orden" y "No hay ni ganancias ni pérdidas").
- "El zorro tiene cien años y el zorrito ciento diez" (Significa la audacia y la insolencia de los jóvenes frente a los mayores).
- "La tortuga llama a su hijo ángel" (Igual que en el cuento de la lechuza y la perdiz, para los padres, su hijo es lo mejor).
- "Voz angelical en boca de asno" (Se dice de las personas bruscas o vulgares que fingen ser educadas para conseguir algo). - "Nunca calumnies a un caballo que no has montado" (Aconseja no calumniar a personas que uno no conoce o basándose en informaciones ajenas).
- "La oveja está acostumbrada a que le quiten la lana" (Se dice de las personas que están acostumbradas a la desgracia o a ser explotadas).
- "El zorro en su fantasía cocina gallos" (Se dice cuando imaginamos las cosas que necesitamos).
- "Dos burros disputaban en un establo ajeno" (Se dice cuando nos peleamos por asuntos ajenos).
- "De estar montado en un caballo pasó a estarlo sobre un burro" (Se dice de alguien que baja de categoria).
- "Si quitas al oso la cadena, sabrás si es salvaje o no" (Sólo dando a alguien su libertad entenderás su carácter).
- "Lo que no alcanza el zorro, lo desprecia" (Se dice de las justificaciones por algo que no somos capaces de hacer).
- "Han puesto al lobo a guardar las ovejas" (Se dice de la persona que no es apta, e incluso inconveniente, para un puesto).
- "En ausencia del gato bailan los ratones" (Cuando falta el jefe, los subordinados hacen lo que quieren).
- "El lobo en su vecindario no roba ovejas" (Se dice de los que se comportan con aparente corrección ante gente que les conoce).
- "Todos los cerdos tienen el mismo hocico" (Todas las personas malvadas tienen el mismo comportamiento).
- "Más vale atar un burro que buscarlo" (Más vale prevenir que curar).
- "Si el burro no da patadas no le quitan la carga" (Sólo la protesta tiene resultado).
- "A alguien le regalaban un burro y le examinaba los dientes" (Se dice cuando nos regalan algo y encima tenemos exigencias).

- "¿Vuela el burro? - ¡Vuela!" (Se dice cuando alguien está obligado a aceptar cualquier cosa sin poder poner objeciones).
- "El lobo al envejecer se convierte en la irrisión de los perros" (Se dice de alguien importante o fuerte que, al envejecer, pierde la estima de todos).
- "El camello no ve su joroba, ve la del vecino" (Se dice de las personas que no ven sus propios defectos, sino sólo los de los demás).
- "Unos son los ojos de la liebre y otros los de la lechuza" (Cuando comparamos cosas desiguales).
- "Aunque la liebre se esconda, se le ven las orejas" (Pese a fingir, en algún momento se ve nuestro carácter).
- "Teníamos un perro y ayudaba al lobo" (Se dice cuando amigos de confianza nos traicionan).
- "Caballos verdes" (Se dice de cosas absurdas e imposibles).
- "Cuando veas huellas de lobo, guarda tus ovejas" (Siempre hay cosas que nos advierten de algo malo).
- "El zorro cuando tiene hambre hace reverencias" (Se dice de los astutos que sólo cuando necesitan algo vienen a pedirlo humildemente).
- "Aunque el lobo envejezca y cambie su pelaje, no cambia su opinión ni su cabeza" (Se dice de algunas personas que no cambian o no maduran ni en la vejez).
- "El ratón no cabía en su agujero y trajo una calabaza" (Se dice de los pobres que sin pensar hacen muchísimos gastos).
- "Un burro de oro, siempre es burro" (Se dice para resaltar que el aspecto exterior no lo es todo para el hombre. Lo esencial es su carácter).
- "Quien con perros duerme, despierta con piojos" (Se dice de las consecuencias de las malas compañías).
- "Quien juega con un burro, recibirá patadas" (Se dice de alguien que mezclándose con asuntos de poca categoría acaba perdiendo).

La lista de estos refranes puede ser interminable. Todos tienen la misma característica: es decir, la intención didáctica y paradigmática. Se puede además resaltar un matiz irónico y divertido, a pesar de su espíritu profundamente filosófico.

En otro campo de creación popular, como lo es el de las canciones populares, a menudo ciertos animales tienen un papel importante. Los pájaros, por ejemplo, tienen un papel simbólico tan significativo como antiguo. En la canción popular griega el pájaro es un medio poético muy corriente y aparece cuando se va a descubrir o decir algo importante. El hombre desde la antiguedad ha envidiado dos cualidades del pájaro: poder moverse rápidamente y volar. Por eso el pájaro está estrechamente vinculado con la naturaleza y su sabiduría. Por eso también en la antiguedad las aves eran medios de presagio. En el romance del "Hermano muerto", por ejemplo,

los pájaros con habla humana advierten a la protagonista de que su hermano, que la lleva a casa, es un fantasma. Y también en otro romance, "El puente de Arta", el pájaro se convierte en el mensajero de la Naturaleza que transmite la terrible orden del sacrificio de la mujer. Otras veces el poeta anónimo utiliza al pájaro como medio rápido y seguro de mandar mensajes.El pájaro lleva mensajes no sólo entre los vivos, sino también desde el Hades.

Y como representante de la Madre Naturaleza aparece ante el hombre desamparado y le da apoyo y consuelo.

Otro animal que aparece con mucha frecuencia en las canciones populares griegas es el caballo, uno de los más antiguos y más queridos compañeros del hombre. Lo vemos en los caballos de Aquiles en Homero; pero también en el ciclo medieval de Acritas, el caballo no es un animal corriente, sino un animal con personalidad y casi del mismo valor que el hombre. Es el compañero del héroe, el amigo más fiel, que le acompaña en todas las circunstancias de la vida. El caballo en Acritas es casi la prolongación de la propia existencia del héroe.

Como hemos visto, los animales han poblado la imaginación del hombre igual que su propia vida.

El poeta, anónimo o no, actuando según la ley primitiva de la analogía, ha creado paralelismos y ha encontrado similitudes. De este modo una idea abstracta toma cuerpo a través de seres de la naturaleza que son familiares o queridos al hombre. Los animales son ejemplos de esta transformación donde se aprecia la intensidad y brillo de la naturaleza de la vida y toda la fuerza de la realidad a través del desarrollo de un mito con los animales como protagonistas. Todas las circunstancias de la vida pueden verse en algún mito. Todo lo que nos dejó Esopo, basado seguramente él también en anteriores experiencias humanas, está siempre vigente a pesar de cualquier cambio social. El zorro, el camello, el lobo, el burro y tantos y tantos animales han permanecido a través de los siglos como personajes más interesantes y más duraderos que muchos poderosos del mundo.

El mito es fruto de la mente humana no tanto individual y docta como de una mente popular y colectiva que sabe pensar paralelamente con la Naturaleza. El hombre sencillo observa a los animales con diversión y cariño y adopta sus cualidades para enseñar a su prójimo. Las circunstancias humanas las expresa al principio enteras y hace los mitos. Después las expresa de manera más breve con un espíritu más práctico en refranes. Pero siempre, a lo largo de todos los siglos, el papel de los animales en el mito sigue siendo social y espiritual, dando al hombre la oportunidad de poder reaccionar y filosofar.

El extraordinario secreto de estas obras es que han enseñado a la vez que han divertido. Utilizando sólo la palabra, a través de imágenes vivas y

multicolores, han reflejado la vida y la cultura de cada época con un increible valor diacrónico y a la vez sincrónico.

Bibliografía

Antii AARNE - Stith THOMPSON, *The Types of the Folktales*, Helsinki 1964.(Aa.-Th.)

Hans-Georg BECK, *Geschichte der Byzantinischen Volksliteratur*, Munich 1971.

Colloques Internationaux du C.N.R.S., *Le conte, pourquoi? Comment?*, París, C.N.R.S., 1989.

Joseph COURTÉS, *Le conte populaire: poétique et mythologie*, P.U.F.

Joseph COURTÉS, *Analyse Sémiotique du Discours de l'énoncé a l'énonciation*, Hachette.

D. LUKATOS, *Νεοελληνικοί Παροιμιόμυθοι*, Atenas 1978.

G. MEGAS,*Ἑλληνικὰ Παραμύθια*, vol. 1 y 2, Atenas 1978.

B. PEREIDIS, *Τὸ ἐθνικό μας Τραγούδι*, vol.I, Atenas 1983.

Linos POLITIS,*Ἱστορία τῆς Νεοελληνικῆς Λογοτεχνίας*, Atenas 1979.

F. TOTSKAS,*Ἑλληνικές Παροιμίες*, Atenas, Barbunakis.

Colloques Internationaux du C.N.R.S. - Le conte, pourquoi? Comment? C.N.R.S. Paris, 1989.

GRECIA Y LAS RELACIONES INTERBALCANICAS: TRADICION HISTORICA Y PROYECCIONES ACTUALES

J.K. JASIOTIS
Universidad de Salónica

Quisiera que me permitiesen, antes de empezar mi disertación, expresar brevemente ante Vds., esta tarde, mis sentimientos personales. Ante todo mi emoción, por tener el honor de hablar en el Ateneo de Madrid. El Ateneo no es simplemente un centro cultural con una larga e importante herencia intelectual; es para mí, el centro por antonomasia del talante liberal. Mi apreciación por él parte de aquellos años, hace ya veintitrés, en que leí por primera vez tímidamente y con temor, su nombre en el dintel de su puerta. Era entonces una época bastante difícil, la Grecia de los coroneles y la España franquista.

Doy las gracias, pues, a la Junta Directiva de la Asociación Cultural Hispano-Helénica y en particular a su presidenta, mi querida y estimada Consuelo Larrucea de Tovar, así como al Ateneo en la persona de su director D. José Prat, que me han proporcionado la posibilidad de sentir hoy la extraordinaria emoción de estar aquí presente.

Me siento igualmente embargado de cierto temor ante la dificultad del tema que voy a tratar.

Sospecho que algunos esperan que hable más como político que como historiador, o —lo que es peor— como defensor oportunista de las posiciones griegas ante los problemas balcánicos actuales.

Me comprometo de todos modos a intentar mantener mi análisis en los hechos históricos, independientemente de si estos pueden, hasta un cierto grado, servir para interpretar la situación que está produciéndose, e independientemente también de las reacciones, inexplicables para algunos europeos occidentales, de los griegos frente a los hechos que están acaeciendo hoy en los Balcanes y en particular en la recientemente destrozada Yugoslavia. Porque ciertamente es imposible interpretar la unánime actitud de los líderes políticos griegos y de los simples ciudadanos (especialmente de aquellos que proceden o viven en la Macedonia griega) frente a los problemas balcánicos y sobre todo frente al tema tan debatido de Macedonia, si no se pone en relación con las experiencias greco-balcánicas, tanto en el pasado más lejano como en el relativamente reciente. Pero sucede, en mi opinión, algo extraño: la aproximación a los asuntos balcánicos en Occidente, puesto que se ven desde

lejos y casi *in vitro*, se realiza, en contra de lo que parece, con criterios mas bien académicos que realistas. Por ello aquí la historia parece completamente superada en comparación con los actuales miras económicas y políticas. Por el contrario, en los Balcanes, los propios pueblos interesados que se enfrentan a sus problemas *in vivo*, los relacionan más con sus fundamentos históricos que con las coyunturas actuales.

Sea como sea, la valoración de los hechos desde la perspectiva del tiempo muestra que la relación de las situaciones actuales en el sureste europeo con su procedencia histórica constituye así o de otro modo un factor significativo, que afecta con seguridad a la formación de la táctica, al menos en parte, de los estados de la región. Merece la pena, pues, creo, que nos remontemos, con una incursión extraordinariamente breve, en la historia de las relaciones interbalcánicas y en particular en las relaciones de Grecia con sus vecinos y que busquemos allí, en la medida de lo posible, la influencia que ejerce el pasado en las evoluciones actuales.

La historia de las relaciones de los griegos con sus pueblos vecinos en la historia reciente puede considerarse dividida convencionalmente en cuatro grandes períodos: el primer período comprende los cuatro o cinco siglos de dominación turca. Empieza con la consolidación de la soberanía otomana en todo el sureste de Europa, hasta finales del siglo XIV y el XV y termina con la creación de los primeros estados cristianos en la península: es decir del reino griego, en 1830, y de la hegemonía autónoma serbia, dos años más tarde. El segundo período corre a lo largo de todo el siglo XIX y se cierra con las Guerras Balcánicas de 1912-13, con las que se restablece la vecindad entre los estados de Grecia, Albania, Serbia y Bulgaria. El tercer período se cierra al final de la Primera Guerra Mundial, con la cristalización de las fronteras de Grecia con Bulgaria, Albania y Turquía (con los tratados de 1919, 1921 y 1923 respectivamente). Sigue, finalmente, una cuarta fase, que, a pesar de las grandes crisis de la Segunda Guerra Mundial, ha continuado hasta nuestros días. Es evidente que este período completa su ciclo con los sucesos actuales que más bien nos conducen a una nueva época.

Es de notar que, a pesar de la vecindad geográfica y las aparentes semejanzas culturales externas, las relaciones de los griegos con los pueblos de los Balcanes, tanto durante la soberanía otomana como más tarde, hasta nuestra época, fueron siempre relativamente reducidas, en comparación al menos con sus relaciones con los pueblos de la Europa occidental. Este hecho es peligroso, dado que hasta mediados casi del siglo XIX la población ortodoxa de los países de la península pertenecían a la jurisdicción de un centro religioso-político, el Patriarcado Ecuménico. Por otro lado, los impedimentos lingüísticos no eran un estorbo, dado que en bastantes países balcánicos (como por ejemplo en el sur de Albania y en los centros urbanos de Bulgaria y Rumanía) la lengua griega se usaba como *lingua franca* común, sobre todo entre la gente culta, bien fuera por el uso de la lengua griega en el

culto ortodoxo, o por la movilidad comercial, social y demográfica de los griegos en casi todo el sureste de Europa, o por la diglosia e incluso la triglosia, que caracterizaba a muchas zonas donde coexistían otras formas lingüísticas en todo el sureste de Europa, desde Transilvania a Asia Menor.

Incluso la resistencia al poder otomano —que constituyó hasta los primeros decenios de nuestro siglo el eje principal de la colaboración política de los pueblos de la península balcánica— no se afrontó, salvo mínimas excepciones, como problema político de todos los Balcanes hasta finales del siglo XVIII. Pero ya entonces, como también en el siglo siguiente, las miras de la confederación balcánica servían más bien a intereses nacionales particulares de uno o dos países determinados, que al beneficio común de la cooperación interbalcánica. Sólo los albaneses ortodoxos cooperaron siempre con los griegos en actividades comunes antiturcas, desde finales del siglo XV hasta mediados del XIX. Pero aquella agrupación hay que tratarla como un fenómeno especialmente histórico: hasta el surgimiento del nacionalismo albanés, a finales del XIX y comienzos del XX, los griegos y ortodoxos albaneses estaban de acuerdo, o mejor aún, se identificaban en sus manifestaciones colectivas políticas y sociales, tanto en la península balcánica como en las comunidades equivalentes de "Greco-albaneses" en la Diáspora. Además este sincronismo provocó en gran medida la espontánea helenización del elemento ortodoxo de habla albanesa incluso hasta el siglo XX.

Sea como sea, a principios del siglo XIX tenemos las primeras muestras claras de la colaboración política balcánica en actividades conscientes antiturcas, al principio con la presencia de combatientes griegos en las luchas de los serbios por su autonomía (1804-1812 y 1815-1817) y a continuación en el descenso de cientos de voluntarios de Rumanía, Bosnia, Serbia, Montenegro y Bulgaria en ayuda de los griegos en la guerra de la Independencia de 1821-1827.

No obstante, inmediatamente después de la creación del Estado griego, en 1830, la autonomía de Serbia dos años más tarde, la unión de Rumanía en 1861 y, sobre todo, después de la creación de Bulgaria en 1878, la solidaridad de los pueblos balcánicos frente a Turquía evolucionó transformándose en rivalidad. La causa principal fueron las reivindicaciones nacionales y los complejos sometimientos. En el desarrollo nacional de la Grecia actual, fuera de las reiteradas confrontaciones grecoturcas hasta 1922, influyeron directamente sobre todo tres antagonismos nacionales: el triple greco-búlgaro-serbio por el predominio en el amplio espacio geográfico de Macedonia, el greco-búlgaro por la supremacía en las zonas griegas de Macedonia y Tracia, y el greco-albanés por la ocupación del Epiro del Norte.

No obstante, a pesar de sus posiciones centrífugas, los estados balcánicos no renegaron totalmente de la idea de colaboración. Es, desde luego, característico, que el movimiento por la colaboración interbalcánica empezara a tratarse en un plano gubernamental en el período exacto en que empezaron a

agudizarse también los antagonismos nacionales en los Balcanes, es decir en la década de 1860 y siguientes. Grecia, ya fuese a causa del largo período de eslavofobia o por su posición geopolítica, prefería las alianzas y tratados bilaterales entre países. Los pueblos eslavos, por el contrario, en particular los serbios, no excluían las uniones multilaterales y las incorporaciones confederadas, quizás porque confiaban en que así tutelarían o incluso gobernarían más fácilmente, al menos en el variado mosaico eslavo de la península balcánica. A pesar de las diferencias, los intentos de colaboración a lo largo del siglo XIX aceleraban el proceso de liberación de la península balcánica del dominio otomano, reduciendo al mismo tiempo la dependencia de la política de los estados balcánicos de los agentes exteriores —los Habsburgo y los rusos en particular, que estaban en contra, desde luego, por distintas razones, de la unidad balcánica.

Los primeros resultados sustanciales aparecieron durante las Guerras Balcánicas. En menos de dos meses las fuerzas aliadas de los griegos, búlgaros, serbios y montenegrinos lograron recuperar territorios que habían permanecido durante cinco siglos seguidos bajo soberanía turca. Con la misma facilidad también los albaneses, a pesar de haber estado en el bando de los vencidos turcos, aseguraron —gracias a la intervención de los austriacos y de los italianos— su independencia. No obstante, en la Primera Guerra balcánica se crearon ya algunas de las causas básicas de las últimas fricciones entre los pueblos de la región: En principio, el fracaso de Bulgaria al dividir los extensos territorios, que le había entregado en 1878 con excesiva generosidad Rusia por el tratado de San Esteban (Stefano), la arrastró a una nueva aventura bélica, desdichada para ella, contra sus recientes aliados, que sin embargo ganarían toda la Macedonia oriental (Grecia), secciones de la Macedonia norte (Serbia) y Dobrudža sur (Rumanía). El avance de los serbios hasta Kosovo redujo drásticamente también el territorio albanés. En compensación Austria e Italia impusieron a los griegos la retirada del norte del Epiro y la concesión de esta región al nuevo estado de Albania. Este hecho envenenaría las relaciones greco-albanesas durante años, hasta nuestros días. Por otra parte, la conquista de Kosovo por los serbios crearía la rivalidad temporal albano-serbia, que constituyó el punto de partida de los actuales conflictos nacionales internos en Yugoslavia y que evolucionaría, ya a largo plazo, hacia el más difícil problema de las minorías de toda la región en el curso bajo del Danubio.

La implicación de los pueblos del sureste de Europa en los dos grandes campos rivales de la Primera Guerra Mundial —que ahondaba aún más la fosa— dependió también a su vez de los criterios liberadores: desde los ofrecidos por la Entente anglofrancesa o desde las potencias centrales a los vecinos. La Guerra no cambió radicalmente la forma de muchos países del sureste de Europa; pero sí constituyó el punto de partida de situaciones duraderas. En particular para Grecia, cuantas cosas sucedieron durante e

inmediatamente después de finales de la Primera Guerra Mundial, pueden considerarse que conformaron quizás la más significativa desviación de su historia, con la excepción naturalmente de la creación del Estado griego. La cristalización última de las fronteras greco-búlgaras y greco-turcas, con los tratados de Saint-Germain, de Neuilly y de Lausana en 1919 y 1923, respectivamente, cerró ya de forma irrevocable el proceso de integración nacional griega, que había mantenido a los griegos enfrentados con los búlgaros durante unos cincuenta años y, sobre todo, con los turcos durante más de cien, si no durante cinco siglos. El carácter definitivo de estos hechos se aseguró con el intercambio de las poblaciones entre estos tres estados vecinos. Con el cumplimiento de este intercambio se restableció la homogeneidad étnica al menos de zonas susceptibles —de las fronteras— (como por ejemplo de la Macedonia griega, en donde ya en 1926 el porcentaje de población griega se había elevado al 88,8%, hasta llegar en 1981 al impresionante 99,6% tanto para los acontecimientos europeos como único para los balcánicos). El hecho precisamente es que se limitó drásticamente el factor estabilizador por excelencia que perpetuaba las disputas sobre el mapa político del sur de los Balcanes, ante todo en las relaciones de Grecia con las gentes del norte y su vecino oriental. Como se mostró en los años siguientes, los asuntos pendientes , que, por razones propias, quedaron de aquella dolorosa ruptura del nudo gordiano de los nacionalismos, son exactamente los que alimentan también las crisis actuales de la región.

Durante el período de entreguerras es evidente el esfuerzo de la mayoría de los países del sureste de Europa por reducir las confrontaciones étnicas entre ellos. Esta actitud deberá atribuirse a la necesidad, de una parte, de cicatrizar las heridas de la guerra y a la de hacer frente a dos grandes problemas, que se provocaron por los reajustes sociales de la década anterior y los que, en combinación con la Revolución de Octubre, parecían amenazar al edificio social en su totalidad. Sin embargo, existía igualmente, de otro lado, también la angustia, que producía en los gobiernos de la región la inestabilidad política a causa de la destrucción de las alianzas tradicionales europeas. Esta angustia —que se acrecentaba en Grecia, Yugoslavia y Turquía por el miedo a la Italia fascista y, en determinados casos, también por el espectro de un probable regreso de los Ausburgo— condujo primeramente a la configuración de la llamada Pequeña Entente, en 1920-21, y a continuación, de 1925-26 a la formación de un acuerdo balcánico del tipo de Locarno. Por otro lado, la correspondencia particular que encontró en los Balcanes el movimiento de Aristides Briand para los Estados Aliados de Europa, en 1929-30, deberá atribuirse sobre todo a la expectación sobre la garantía, por medio de aquel esquema, de la seguridad colectiva de la región (exactamente como funcionaba en la Grecia actual la decisión sobre la incorporación a la CEE, pero también como ha operado hoy en la formulación de la política exterior de casi todos los países de la coalición oriental). Dentro de este clima, se suscribieron

sucesivos convenios bilaterales. Grecia, principalmente, que como hemos mencionado más arriba, fue siempre reticente a las uniones políticas balcánicas, tomó, a comienzos de la década de 1930, la iniciativa sobre la formación de una confederación. Aquel movimiento que fue impulsado con sucesivas Conferencias en Atenas (1930), en Estambul (1931), en Bucarest (1932) y en Salónica (1933), no dieron los frutos esperados a causa de las reacciones reluctantes de los albaneses y sobre todo de los búlgaros, que no estaban dispuestos a la firma de convenios en particular con Yugoslavia, antes de la satisfacción de sus intenciones territoriales; de los primeros sobre Kosovo, de los segundos sobre la región oriental de Skopje. El único éxito fueron las denominadas Convenciones Balcánicas que , sin embargo, no fueron particularmente firmes. Incluso la Convención balcánica de 1934 entre Grecia, Yugoslavia, Rumanía y Turquía, no fue aceptada hasta que no se disipó la tormenta de la Segunda Guerra Mundial.

La subida al poder de los nazis en Alemania reactivó las reivindicaciones étnicas del período de preguerra, intensificando los conflictos del interior de los Balcanes, y fue causa de las reiteradas intervenciones exteriores y de la final anulación de los Acuerdos de Versalles. Recuerdo, para subrayar la rapidez y extensión de los cambios, la ocupación de Albania por Italia (en marzo de 1939), la anexión de la Bukovina y de la Besarabia rumanas por la Unión Soviética (en junio de 1940), la recuperación por Hungría del sector de la Transilvania rumana (en agosto), la reocupación, después del desmoronamiento de la ofensiva italiana contra Grecia, del Norte del Epiro albanés por los griegos (en noviembre del mismo año). El nuevo reparto de tierras continúa después del descenso de las fuerzas alemanas a los Balcanes (en marzo y abril de 1941), con un nuevo *Drang nach Osten* que cambia una vez más el mapa político del sureste de Europa: Alemania se anexionó el norte de Eslovenia (sur de Estiria), asegurando paralelamente también la independencia de la satélite Croacia; Hungría se anexionó la Voivodina yugoslava; Italia tomó el resto de Eslovenia, las costas dálmatas y en nombre de Albania, también el Kosovo; Bulgaria, persiguiendo siempre el sueño del Tratado de San Esteban, se apoderó (1941) de casi todos los territorios yugoslavos de la actual República de Skopje, un gran sector de la Macedonia griega y de Tracia y la zona rumana del sur, Dobrudža.

El derrumbamiento del Eje invierte la marcha de los acontecimientos: Bulgaria se retirará de los territorios griegos y yugoslavos, volviendo a los límites de los tratados de Saint-Germain y de Neuilly (manteniendo sin embargo el sur de Dobrudža.). Yugoslavia no sólo será restaurada, sino también se anexionará la Istria italiana, excepto Terguestis. Italia, además, se retirará del Dodecaneso, que se unirá en 1947 a Grecia, la cual reivindicará en 1946, una vez más, el norte del Epiro, pero sin éxito.

Con el predominio del sistema comunista en la mayor parte de los países balcánicos, parecieron debilitarse durante un tiempo las rivalidades

nacionalistas existentes entre ellos. Dentro de la euforia internacionalista que provocó naturalmente la solidaridad comunista de postguerra, se emprendió en 1945 por iniciativa de Yugoslavia la unión confederada del sector balcánico de la liga socialista del este europeo. Habían progresado, ya desde 1943, los intentos de Tito por sintonizar la actividad de los partidos comunistas balcánicos y de los movimientos de resistencia correspondientes de Albania, Bulgaria y la propia Grecia, con la subordinación a un cuartel general partisano común. El movimiento de 1943 naufragó a causa principalmente de la suspicia del mando comunista sobre las propuestas reales de Yugoslavia. El esquema confederal de los yugoslavos de 1945, aparte del hecho de que no provocó el entusiamo de los socios candidatos, fue rechazado también por Stalin.

Por otro lado, Grecia, que estaba en el torbellino, con su Guerra Civil, del ciclón de la Guerra Fría, no podía ofrecer una actitud positiva a las iniciativas yugoslavas. Además, aparte del abismo de los sistemas sociales y de los campos políticos, el país tenía cuentas pendientes con sus tres vecinos del norte: con Bulgaria y Albania por su actitud durante la Segunda Guerra Mundial; con Yugoslavia por el refuerzo que llevó al Ejército Democrático en la Guerra Civil griega (1946-1949). La suspicacia de los griegos hacia los yugoslavos fue todavía más profunda a causa de la creación, en el marco de la federacion yugoslava, de la República Socialista autónoma de la llamada "Macedonia". Este hecho provocaba reacciones incluso dentro del propio campo socialista: Bulgaria, que había necesitado, en 1947 (por el Acuerdo Tito-Dimitrov en Dled), aceptar la construcción de aquella peculiar República y de la nacionalidad macedonia acudirá, inmediatamente después de la ruptura de Moscú-Belgrado (verano 1948), a renegar de sus lazos, y usará ya las teorías, sobre el pueblo "Macedónico" en su propio interés y medida.

Mientras tanto la ruptura de Tito con Stalin impuso a Yugoslavia un cambio radical de dirección aconsejando en regresar al acercamiento prebélico con el Occidente. Sin embargo, esta reorientación presupone, a causa de la posición geopolítica del país, el retorno de la colaboración tradicional de Belgrado con Atenas. Era el momento en que Grecia debía exigir la supresión del falso término "Macedonia" a la República autónoma de Skopje. Y lo hizo pero hasta cierto punto: presionada como estaba de forma agobiante por los Estados Unidos y Gran Bretaña a apoyar la apertura de Tito hacia Occidente, pero también seducida por las afirmaciones de sus aliados de que el "problema Macedonia" no existiría ya en el futuro, se limitó entonces a exigir de Belgrado la exclusión de todo tipo de reivindicaciones sobre los territorios griegos en nombre de cierta supuesta minoría "macedónica". Los yugoslavos correspondieron con rodeos ambiguos, trasladando las responsabilidades de las declaraciones irredentistas a la *nomenklatura* comunista local de Skopje. Finalmente, siempre bajo la presión anglo-americana, se constituyó en 1954, con la participación también de Turquía, un Convenio balcánico tripartito de

alianza defensiva. Esta alianza político-militar se debilitó ya desde el año siguiente (a causa de las sucesivas crisis greco-turcas después de 1955). A pesar de todo ello,al menos la colaboración bilateral greco-turca continuó y en los años siguientes, con roces, desde el punto de vista, al menos, de las relaciones diplomáticas, a causa de las, en apariencia, inofensivas provocaciones de los de Skopje.

El descongelamiento después de la muerte de Stalin favoreció la normalización gradual, aunque lenta, de las relaciones greco-búlgaras. Desde la década de 1970, el acercamiento de Atenas a Sofía se amplió debido a la presión paralela que ejerció (y que sigue ejerciendo) Turquía tanto contra Grecia (sobre Chipre, el contencioso del Egeo oriental y la minoría musulmana de la Tracia griega), como contra Bulgaria (por su gran minoría musulmana). Esta situación se complicó después del desplome del regimen Zivcov: inicialmente con los vaivenes de la política búlgara contra Turquía y, después de la disolución de Yugoslavia, con el resurgir de actitudes irredentistas que se centran seguramente en la Macedonia yugoslava anterior, pero que buscan paralelamente también apoyos para presiones incluso hacia el lado griego.

Mayor retraso supuso el restablecimiento de las relaciones greco-albanesas, puesto que esto presuponía la superación de problemas de mayor envergadura. Por un lado, estaban las expulsiones que sufrió la minoría del sur de Albania durante el período de entreguerras y en el período de unión de este país con la Italia fascista. Siguió el avance griego, en la victoriosa guerra de 1940, que condujo a la breve unión *de facto* del norte del Epiro con Grecia. El reiterado relanzamiento por parte de Grecia de sus reivindicaciones sobre el norte del Epiro en el Congreso sobre la Paz en París, en 1946, reavivó las suspicacias contra Atenas. La tensión llegó a la cumbre en la última fase e inmediatamente después del final de la Guerra Civil griega (1949-1951), un hecho que afectó, como era lógico, negativamente también a la situación de la minoría griega de Albania. El clima de las relaciones greco-albanesas empezó a mejorar sensiblemente en el período de la influencia china en Albania (después de 1961), hasta conducir al restablecimiento primero (en 1970) de las relaciones comerciales y a continuación (en 1971) de las diplomáticas. El lento proceso de este acercamiento se aceleró tras la terminación unilateral por parte de Grecia, en agosto de 1987, de la extraña situación beligerante, que se mantenía entre estos dos países desde 1940. A pesar de todo ello, el grado de colaboración greco-albanesa no es todavía elevado. El hecho deberá atribuirse al caos económico y social que acompañó al derrumbamiento del régimen comunista en este desdichado país y en sus repercusiones en el convulsivo trazado de su política exterior, en particular en relación con el Kosovo yugoslavo.

Las relaciones de Grecia con sus vecinos balcánicos no han cesado de ensombrecerse por las rivalidades que ha dejado en pie la historia y por las

nuevas intencionalidades políticas originadas por la apertura postcomunista de los odres de Eolo, sobre todo en Yugoslavia. Algunos de estos asuntos pendientes, —como por ejemplo el futuro destino de la minoría griega del sur de Albania —pueden regularse sin grandes sacudidas en el marco de las mediaciones de los apropiados organismos internacionales, encargados del respeto de los derechos humanos y de las minorías, pongamos por caso la Conferencia sobre la Seguridad y Cooperación en Europa (CSCE). Sin embargo, muchos problemas de la región están ligados a factores imponderables. Estos factores, estrechamente ligados entre sí, son: el irredentismo albanés (que parte de Kosovo en dirección sur), el futuro régimen de la República de Skopje y las tendencias centrífugas del elemento musulmán, en los Balcanes, desde la Tracia griega y el sur de Bulgaria hasta Bosnia y Herzegovina.

Aparentemente, el irredentismo albanés parece afectar sólo a las relaciones de Tirana con Belgrado. No obstante, las repercusiones de una agitación en Kosovo afectarían , me temo, a las relaciones de casi todos los países del sur de los Balcanes. Y esto porque la suerte del elemento de Kosovo está ligada inevitablemente a la política interior de la República de Skopje, que a su vez afecta también a la futura táctica de Bulgaria. Un gran sector de los albaneses de Kosovo ha penetrado hace muchos años en esta República, alterando (gracias a su gran tasa de natalidad, la más elevada de Europa) la composición de su población (hoy son albaneses, según los más prudentes cálculos, el 28% del total de sus habitantes, proporción sin embargo, que en las provincias occidentales superado ya el 66%). Así, este pequeño estado, en cuanto sea reconocido, empezará a enfrentarse con las aspiraciones de una minoría reforzada por su continuo crecimiento; minoría que, repito, está asociada demográfica e ideológicamente con sus compatriotas del vecino Kosovo.

Tal evolución lleva en su seno la repetición del precedente bosnio. Por esto también provoca ya fuertes reacciones no sólo en Belgrado, sino también en Skopje. Las últimas reacciones sin embargo proceden del partido nacionalista más fuerte hoy, conocido con las siglas VMRO. Pero este VMRO es el sucesor político directo del movimiento homónimo autonomista búlgaro de principios de nuestro siglo. Y por añadidura, a pesar de las declaraciones oficiales sobre la defensa de la peculiaridad "macedónica", no cesa, al menos uno de sus sectores, de aproximarse reiteradamente a sus "hermanos" de lengua del otro lado de las fronteras búlgaras.

El caso de Bulgaria presenta en este punto un interés particular: Era el primer país (y el único con Turquía) que se apresuró a reconocer la independencia de Skopje, con claras propuestas de protección a esta República liliputiense. El gobierno búlgaro igualmente fue el que, en un momento de solidaridad panhelénica convenció también al presidente ruso Yeltsin de que avanzase también él en el mismo reconocimiento. Estas

iniciativas, por supuesto, no manifiestan la totalidad del mundo político de Bulgaria. Hay aún allí fuerzas que no olvidarán los terrores que acumularon las aventuras revanchistas de la Primera y la Segunda Guerra Mundial. No obstante, la impaciencia de algunos círculos búlgaros por acercarse, como hicieron en el pasado, a la población pseudomacedónica de esta forma de estado con su misma lengua no se oculta ya hace tiempo. Los movimientos de liberación albanés y "macedonio-búlgaro" muy semejantes, aparte de los riesgos que pueden originar a todos los pueblos "hermanos", implicados o no, es posible, si prosperan, que conduzcan a la intercalación entre Serbia y Grecia de una Gran Albania y una Bulgaria acrecentada . Es evidente que este hecho tendría serias consecuencias en toda la región. Aparte de la destrucción del equilibrio —que, como hemos visto en nuestro breve recorrido histórico, cristalizó con procedimientos extraordinariamente difíciles— existe también la posibilidad de que la destrucción del *statu quo* territorial provoque fuertes reacciones. Pero esta transmutación no tendría ya el carácter "interno" de la disolución de una ya dividida Yugoslavia, disolución que, a pesar de todo, estaba prefigurada. Tendrá muy serias repercusiones, a las que ya hace tiempo aluden los países balcánicos interesados. Hago referencia sólo, como indicativo, al caso de los serbios, los cuales, después de la secesión de Eslovenia y de Croacia, la pérdida de un sector de Bosnia-Herzegovina y del creciente separatismo de Kosovo, lucharán con uñas y dientes por no perder del todo el contacto con el sur y en particular con Grecia vital para la supervivencia nacional de sus territorios.

El otro factor de gran peso, al que hay que dar mayor importancia, es la intromisión de Turquía en los problemas balcánicos. Ya Ankara mostró su tendencia a esta política con sus diversas iniciativas en temas internos de Grecia, Bulgaria, de Albania y últimamente, de la República de la anterior Yugoslavia. Estas intervenciones afectaron negativamente a las relaciones de Turquía al menos con tres países vecinos. En principio con Grecia, con la que hay, por otro lado, bastantes puntos de roce; con Bulgaria, a causa de la "protección" que se obstina en ofrecer Ankara a la gran minoría musulmana de Bulgaria, que se distinguió ya como regulador del equilibrio partidista del país; con Serbia, a causa del apoyo turco directo a los musulmanes de Bosnia-Herzegovina, e indirectamente a los albaneses de Kosovo que profesan la misma religión. El acercamiento, de todos modos, de Turquía a Albania no logró —a pesar de las ampulosas proclamas de solidaridad— el carácter político indispensable para tales fines: el referendum musulman de este país orgulloso, a pesar de su pobreza, no se muestra tan inclinado a aceptar los favores políticos ofrecidos por los pueblos orientales, ya tengan unas justificaciones religiosas o históricas. Por el contrario, dispuesta a un acercamiento a Ankara se mostró enseguida desde el principio (y por razones claramente militares) la República de Skopje, a la que Turquía, como hemos

apuntado ya, se apresuró, junto con Bulgaria y por razones fáciles de comprender, a reconocer y a prestar apoyo económico, diplomático y militar.

La visión de la política de Turquía dentro del prisma exclusivo de la dimensión balcánica seguramente es incompleta. Deberán computarse también sus tendencias a convertirse en protectora de las nuevas repúblicas de Asia Central, después de la emancipación de los pueblos de procedencia turca de la anterior Unión Soviética. Es evidente que Turquía está echando sobre sus hombros, frente a estos pueblos, excesivas obligaciones económicas y políticas que van haciéndose cada vez más grandes, puesto que tienen que compensar también el antagonismo de otras fuerzas interesadas de la región (sobre todo de Irán, Pakistán y quizás mañana de Afganistán). Este hecho no puede permanecer sin serias consecuencias: si el desplazamiento del peso de la política de Ankara del oeste al este continúa, entonces se debilitará todavía más la apertura europea (y balcánica) y se reforzarán, por el contrario, aquellos elementos de su sociedad que no creyeron jamás en las inclinaciones europeas del país. Desde luego, la dependencia gradual de Turquía de múltiples y poderosos factores asiáticos, o reducirá sus prioridades europeas —por otro lado vitales para la política exterior de este potente país— o las entrelazará con territorios más amplios que se salen del estrecho marco de la periferia balcánica.

Sean como sean las cosas, la evolución de los hechos en el espacio balcánico no constituye de por sí un buen presagio para un camino pacífico de los pueblos de la región y consecuentemente también de Grecia: la interaccción en la península balcánica de tantos factores externos e internos que no se han tenido suficientemente en cuenta no le permite a Grecia el lujo de la tranquilidad que gozan sus asociados del oeste europeo: la participación de este país en la Comunidad Europea, en la OTAN y, recientemente, en la Unión Europea no puede tranquilizarla, cuando siente tan violentas y múltiples las sacudidas en el arco sensible de sus fronteras, desde el Adriático hasta el río Evro y las islas del Egeo oriental. Y desde luego cuando las supuestas ventajas que le daba su participación en los órganos colectivos de Europa, se revelaron insuficientes para garantizar la seguridad de sus fronteras orientales —que distan mucho aún de ser consideradas por todos como las fronteras comunitarias orientales de Europa. Pero la seguridad de Grecia, que emplea por esta razón la mayor cantidad de su producto nacional bruto en gastos de defensa nacional, es *conditio sine qua non* para su despegue económico y para la consiguiente aceleración del prolongado proceso de su integración europea.

Así, pues, tras los imprevistos reajustes en extensión y profundidad en la Europa suroriental ¿cuáles podrían ser las perpectivas sobre las relaciones de Grecia con los pueblos vecinos o, mejor dicho, sobre las relaciones de todos los pueblos de la región entre sí? Seguramente, después de la decepción que sufrieron las previsiones de los políticos más clarividentes ante la avalancha

de los recientes cambios, no se arriesga ya nadie a dar ningún tipo de respuesta a preguntas de tal envergadura. De todos modos, cualquier perspectiva optimista se asocia, en mi opinión, sólo con la rápida y sustancial unión también de los otros pueblos balcánicos con la Comunidad Europea. A medio plazo, desde luego, los intentos por lograr esta unión alentarán su disgregación y quizás también la multiplicación de los roces étnicos de la periferia. A la larga, no obstante, su incorporación al sistema europeo contribuirá a debilitar la violencia anterior de sus antagonismos sobre todo entre los pueblos que, a pesar de sus actuales confrontaciones sangrientas, tienen lazos históricos y culturales fuertes, como ocurre, pese a sus diferencias religiosas, con los serbios, croatas y bosnios. Lo mismo acontecerá inevitablemente —dentro de un mundo de libre circulación de hombres e ideas— con aquellas formas "étnicas" y nacionales, que no fueron resultado de una larga evolución histórica, sino invención de la política de posguerra, como por ejemplo el extraño Estado de Skopje o incluso el de la República bosnia reconocida precipitada y frívolamente. Así, cualquier "supervivencia " étnica dentro de una Europa supercivilizada será posible sólo: (a) si se apoya en una larga y notoria tradición histórica, continuamente renovada, y (b) si se entreteje orgánicamente con el desarrollo económico social y cultural también de los otros miembros de la familia europea.

DOS ENCUENTROS DE NICOS CASANDSAKIS (1883-1957) CON BOHEMIA*[1]

Růžena DOSTALOVA
Academia de Ciencias de Checoslovaquia, Praga

En 1983 el mundo de la cultura conmemoró el centésimo aniversario del nacimiento del mayor prosista griego del siglo XX, Nicos Casandsakis (18.II.1883-26.X.1957). La agitada evolución de Centroeuropa empujó a este gran cretense a principios de los años treinta hasta Checoslovaquia.

En la correspondencia de Casandsakis publicada[1] y en las memorias de su mujer[2], sólo podemos rastrear hoy unas huellas borrosas de los acontecimientos que obligaron al escritor a dirigirse, desde la vecina Alemania, todavía en tiempos de la República de Weimar [(1919-1933)], a la vertiente checoslovaca de los Montes Metálicos*[2], para trabajar allí en su epopeya la *Odisea*.

La primera huella de su propósito de pasar una largo temporada en alguna parte en el retiro de las montañas la encontramos en una carta de Casandsakis a su amigo Prevelakis desde la Unión Soviética, donde vivía el autor a invitación del gobierno soviético, y sobre la que se disponía a escribir un

*[1] [Publicado en checo con el título "Dvě setkání Nikose Kazantzakise (1883-1957) s Čechami", *Listy filologické* [Hojas filológicas] 106.4 (1983) pp. 193-202 + I-III. Remitimos a las ediciones en español, cuando existen, y traducimos directamente las citas griegas cuando nos han sido accesibles. Como aportación a esta versión española del artículo de R. Dostálová, en este centésimo décimo aniversario del nacimiento de Nicos Casandsakis, adjuntamos las transcripciones y traducciones directas de los textos autógrafos de Nicos Casandsakis y Pandelis Prevelakis en el libro de huéspedes de F. Kraus en Boží Dar, hasta ahora inéditas en cualquier lengua. Notas y adiciones del traductor entre corchetes. Traducción, notas complementarias y apéndice de F. J. JUEZ GALVEZ.]

[1] *Τετρακόσια γράμματα τοῦ Καζαντζάκη στὸν Πρεβελάκη* [Cuatrocientas cartas de Casandsakis a Prevelakis], ἔκδ. Ἑλένης Ν. Καζαντζάκη, Atenas 1965.

[2] *Nikos Kazantzakis. A biography based on his letters* by Helene KAZANTZAKIS, Nueva York 1968. [En adelante lo citaremos por su edición española: Eleni N. KAZANTZAKI, *Kazantzaki. El Disidente*. Traducción anónima. Editorial Planeta, Barcelona 1974.]

*[2] [Cordillera que separa el Noroeste de Bohemia de Alemania; en alemán Erzgebirge, en checo Krušnohoří o Krušné hory.]

reportaje. La carta está fechada en Sujumi*[3] el 1º de Diciembre de 1928[3]: "Ayer firmé un contrato con el editor Rieder (de París), según el cual entregaré, a partir del 1º de Julio de 1929, tres libros sobre Rusia, y cobraré mensualmente una suma determinada. Espero poder vivir así en calma dos años en alguna alta montaña –en los Pirineos o en Engadina*[4]– y poder reescribir la *Odisea* ". Y más adelante, en la misma carta: "Tan pronto como haya terminado este viaje mío, ¡con qué alegría me sumergiré en la soledad absoluta en medio de la nieve!"

El núcleo de los reportajes literarios sobre Rusia, que Casandsakis se comprometía a escribir en un tiempo relativamente breve, debía estar formado por los artículos que enviaba a la prensa europea desde su viaje, pero "la verdadera esencia de mi viaje sólo aparecerá completamente en la *Odisea* [...] Cuando esté solo, creo que experimentaré el horror de mí mismo. ¡Ojalá estuviera ya solo en una alta montaña y tuviera en mis manos toda la tierra que he visto!" Así pues, los reportajes y la *Odisea* deben ser expresión de una experiencia profunda, exterior, aprehendida por los sentidos y la razón del autor, e interior, vivida por las entrañas sensibles del poeta.

Detengámonos en tres motivos de la carta que reaparecen también en otras cartas: la montaña, la soledad, la nieve.

También en otro pasaje el poeta reconoce el profundo influjo que la soledad de la naturaleza montañosa ejercía sobre su subconsciente:

"Una noche (de 1918) caminaba con un amigo (Yanis Stavridakis) por una elevada montaña cubierta de nieve; habíamos extraviado nuestra ruta y nos había sorprendido la noche. Sobre nosotros la luna muda, completamente redonda, el cielo sin una nube, y desde la giba de la montaña en que estábamos hasta la llanura al pie, refulgían las nieves azuladas. Un silencio espeso, inquietante, insoportable. Así debían de ser las noches bañadas de luna durante millares de años, antes de que Dios, incapaz de soportar semejante silencio, tomara barro para modelar a los hombres.

Caminaba yo algunos pasos delante de mi amigo. Extraño vértigo envolvía mi espíritu, avanzaba vacilante, como un ebrio. Me parecía que caminaba por la luna o sobre una tierra muy antigua, deshabitada, anterior a la llegada del hombre, y sin embargo muy familiar. Bruscamente, en un recodo de la montaña, distinguí muy lejos, en lo hondo del valle, algunas luces pálidas; debía de ser alguna aldea que aún estaba despierta. Me detuve, apreté los puños y grité, desenfrenado, señalando la aldea: "¡Os degollaré a todos!" Era una voz ronca, que no era mi voz. No bien la oí, me llené de terror; todo mi cuerpo se puso a temblar. Mi amigo acudió, inquieto, y me tomó por el brazo:

*[3] [Ciudad portuaria del Este del Mar Negro, durante el poder soviético capital de Abjasia, República Socialista Soviética Autónoma dentro de la República Socialista Soviética de Georgia.]

[3] *Τετρακόσια γράμματα τοῦ Καζαντζάκη στὸν Πρεβελάκη*, pp. 103-104, nº 70.

*[4] [Región de los Alpes Suizos, en el cantón de los Grisones.]

–¿Qué te ha pasado? –me dijo–. ¿A quién vas a degollar?

Mis rodillas estaban destrozadas, sentí de pronto una fatiga indecible. Pero al ver a mi amigo, recuperé mis sentidos.

–No era yo –murmuré–, no era yo. Era otro.

Era otro. ¿Quién? Jamás mis entrañas se habían abierto tan profundamente, de un modo tan revelador"[4].

Un antiguo recuerdo arrumbado, no expresado literariamente hasta muchos años después, en 1961*[5], y el pasaje citado de la carta desde Sujumi parecen formar un paralelo: la soledad y la sublimidad de la naturaleza montañosa reavivan en el hombre las fuerzas ancladas más profundamente, devastadoras, pero también creadoras.

Otras cartas sólo comentan la sensación de Casandsakis de que sólo la soledad de las montañas puede liberar plenamente sus fuerzas creadoras ocultas: "Mi cuerpo está sano, mis ojos llenos de impresiones (del viaje por la U.R.S.S.), durante meses quiero entregarme al silencio que tanto conviene a la desesperanza heroica de mi alma". "Ahora siento lo que únicamente conviene a mi alma: la soledad, la soledad en una alta montaña"[5]. Como impresiones principales de su viaje por Siberia se lleva las visiones de un inhumano desierto de nieve y la percepción de aldehuelas humeantes perdidas en la nieve[6].

La primera forma real del plan la encontramos en una carta de Casandsakis desde Berlín del 9 de Mayo de 1929: "Esta tarde me marcho a una alta montaña de Checoslovaquia y me quedaré allí dos o tres meses, para preparar las versiones francesa y alemana de mi libro (sobre Rusia); después volveré a Berlín y París"[7].

La idealización mística de las alturas montañosas la tomó Casandsakis de la filosofía de Nietzsche, y de ahí su primer pensamiento en Engadina, que el autor había visitado el año 1918 tras las huellas de Nietzsche[8].

[4] Nikos KAZANTZAKI, "Carta al Greco. Recuerdos de mi vida", [ensayo "Los Antepasados"] (traducción de Delfín Leocadio GARASA), pp. 30-31, *Obras selectas III. Novela. Teatro. Viajes*, Editorial Planeta, Barcelona 1975 (4ª edición).

*[5] [Efectivamente, el conjunto de ensayos *Carta al Greco* se publicó en 1961, póstumamente por tanto, pero Casandsakis lo había empezado en otoño de 1956 (cf. Eleni N. KAZANTZAKI, "Cómo vi escribir «Carta al Greco»", Nikos KAZANTZAKI, "Carta al Greco. Recuerdos de mi vida" (traducción de Delfín Leocadio GARASA), pp. 11-16, *Obras selectas III. Novela. Teatro. Viajes.*]

[5] *Τετρακόσια γράμματα τοῦ Καζαντζάκη στὸν Πρεβελάκη*, p. 106, nº 71; p. 117, nº 76; p. 122, nº 80.

[6] *Τετρακόσια γράμματα τοῦ Καζαντζάκη στὸν Πρεβελάκη*, p. 116, nº 76.

[7] *Τετρακόσια γράμματα τοῦ Καζαντζάκη στὸν Πρεβελάκη*, p. 131, nº 82.

[8] Sobre la relación de Casandsakis con Nietzsche, cf. Nikos KAZANTZAKI, "Carta al Greco. Recuerdos de mi vida" pp. 379-399[: ensayos "París: Nietzsche, el Gran Mártir", "Dionisio crucificado", "Eterno retorno"], (traducción de Delfín Leocadio GARASA), *Obras selectas III. Novela. Teatro. Viajes* ; C. JANIAUD-LUST, *Nikos Kazantzaki. Sa vie, son œuvre*, París 1970, pp. 107-116; M.-L. BIDAL-BAUDIER, *Nikos Kazantzaki. Comment l'homme devient immortel*, París 1974, pp. 126-134; cf. también *Τετρακόσια*

La expresión poética de la sensación expresada en un recuerdo de la *Carta al Greco* y en la carta desde Sujumi la encontramos en el canto tercero de la *Odisea* de Casandsakis, vv. 773-779:

> "Tal montaña mi cuna debía haber guardado,
> y toda mi vida colgar como una espada sobre mi cabeza.
> Ahora lo comprendo: nunca he amado a los hombres;
> no acepto que ellos construyan aldeas en mis fragosos despeños;
> ni rebaños balar en mis faldeos, ni pastar.
> Sino que también yo, igual que el Pentodáktilos, abismo sin humanos,
> desnudo me levanto al cielo y en el sol me pierdo".*6

¿Quién pudo inspirar a Casandsakis la idea de buscar la calma creadora en Boží Dar*7? Eleni, la segunda mujer de Casandsakis, recuerda este período: "En vano amigos como Elena Stoecker, Arthur Holitscher y Egon Kisch trataron de retenerlo en la capital alemana. La barahúnda de las grandes ciudades le agotaba. Sólo el contacto con los elementos primarios –tierra, agua, fuego, mar– alimentaban su verbo creador.

De modo que una noche tomamos el tren para *algún lugar* de Checoslovaquia. ¿Me creerán si afirmo que no sabíamos dónde apearnos?

Metido en un rincón, Kazantzaki fumaba su pipa en la confusa luz de un compartimiento de segunda clase, indiferente a los malos olores de ajo y cerveza mal digerida. De pronto, él, tan reservado, se inclinó hacia su vecino, le ofreció su petaca de tabaco y entabló conversación con él. El destino, bajo la apariencia de minero checo, nos sirvió de guía:

–No vayan a Praga. Apéense conmigo en Joachimstahl*8. Y no se dejen impresionar por su vasto cementerio. El radio no bromea... Pero a tres horas de camino, en una elevada planicie, a mil doscientos metros de altitud, está Gottesgab. Allí uno no querría morirse...

–Gottesgab... Gottesgab... regalo-de-dios... –murmuró Nikos dándome un ligero codazo–. Lenotschka*9 querida, ¿aún crees en los milagros?"9

γράμματα τοῦ Καζαντζάκη στὸν Πρεβελάκη, p. 261, nº 135; cf. [Friedrich] NIETZSCHE, *So sprach Zarathustra* IV 11; Chr. BARONI, *Nietzsche éducateur de l'homme au surhomme*, París 1961, p. 61: (Nietzsche): Me siento rico y lleno de fuerza creadora cuando se me deja solo.

*6 [Nikos KAZANTZAKI, *Obras selectas IV. Odisea*. Introducción,traducción, síntesis y glosario de Miguel CASTILLO DIDIER. Editorial Planeta, Barcelona 1975, p. 196.]

*7 [Nombre de una localidad de Bohemia Occidental (en alemán Gottesgab) en los Montes Metálicos, puesto fronterizo entre Alemania y Bohemia, que, como se indica más abajo, significa "Don de Dios".]

*8 [Joachimsthal, como aparece, correctamente, en otros pasajes, es el nombre alemán de Jáchymov, ciudad de Bohemia Occidental, célebre por tener el primer balneario radioactivo del mundo, al pie de los Montes Metálicos.]

*9 [Lénochka: en ruso, diminutivo de Lena, hipocorístico de Elena; así solía llamar Casandsakis a su segunda mujer.]

Así, al cabo de unos cuarenta años de la primera visita a Boží Dar, la elección del lugar adquirió en sus recuerdos cierta forma legendaria y mística, pues por la carta a Prevelakis citada, enviada el 9 de Mayo de 1929 desde Berlín ("Me marcho a una alta montaña de Checoslovaquia"), sabemos que Casandsakis quizá se dirigía a una región determinada, tal vez le había recomendado los Montes Metálicos E. Kisch, y se trataba sólo de buscar un lugar de residencia adecuado. Eleni Casandsaki continúa sus memorias: "Reflexionamos largo rato ante el impresionante cementerio de Joachimstahl: el sendero era abrupto, llegamos de noche a la linde del pueblo de Gottesgab. Rendidos de fatiga nos detuvimos en el primer albergue. A la mañana siguiente, sin explorar siquiera las posibilidades que podía ofrecernos el pueblo de Gottesgab, Nikos me condujo por una larga y recta carretera:

–Lenotschka, se me ha ocurrido que el milagro nos espera agazapado como una bestiecilla: a nosotros corresponde no salir fracasados.

Siempre he confiado en mi compañero cuando se trataba de encontrar un nuevo albergue. En esta ocasión tomó el camino más corto para descubrir lo que iba a convertirse para nosotros en sinónimo de dicha."[10] "Pero Gottesgab brillará en su recuerdo (de Casandsakis), increíblemente bienhechora, hasta el punto de preguntarse, más tarde, si sólo existió en sueños..."*[10] "En esa planicie nevada de Erzgebirge, entre otras cosas esenciales, aprendí qué significaba la palabra "soledad" para mi compañero de camino. Espacio, una zona libre para sentarse como un *chaman* bajo un árbol, ajustar la flauta a sus labios y ponerse a silbar. Crear sombras que pronto se convertirían en seres tan vivos e independientes como él"*[11].

Casandsakis pasó en Boží Dar dos períodos: del 10 de Mayo de 1929 al 9 de Abril de 1930 y desde finales de Junio de 1931 al 31 de Mayo de 1932. Aunque una de las razones de lo relativamente largao de su estancia fue sin duda la baratura del alquiler y de su exiguo sustento, condiciones que el autor menciona en sus cartas, una razón no menos importante era la anhelada soledad y la calma para el trabajo creador "en la cumbre de la dicha y de Checoslovaquia"[11].

En una carta dirigida a su mujer [el 30 de Junio de 1931] en vísperas de su vuelta a la segunda estancia en Boží Dar, Casandsakis escribe: "Los pobres

---

[9] Eleni N. KAZANTZAKI, *Kazantzaki. El Disidente*, pp. 177-178.

[10] Se trata del caserío "Myslyvny" (en alemán "Jägerhäuser" [(lit. "Casas del Cazador")], cf. Eleni N. KAZANTZAKI, *Kazantzaki. El Disidente*, p. 32[: "Henos, pues, en Erzgebirge, más exactamente en Försterhäuser ["casas forestales"], cerca de Gottesgab, en los Sudetes".]), donde Casandsakis vivía en dos habitaciones de la casa de Filip Kraus. La casa ya no existe hoy. Del antiguo caserío han quedado sólo dos casas en el camino entre Boží Dar y Horní Blatná (v. *Listy filologické* 106.4 (1986), anexo III).

*[10] [Eleni N. KAZANTZAKI, *Kazantzaki. El Disidente*, p. 181.]

*[11] [Eleni N. KAZANTZAKI, *Kazantzaki. El Disidente*, p. 32.]

[11] *Τετρακόσια γράμματα τοῦ Καζαντζάκη στὸν Πρεβελάκη*, p. 314, nº 150; Eleni N. KAZANTZAKI, *Kazantzaki. El Disidente*, pp. 31, 61.

como nosotros, cuando encontramos algo extraordinario como esta casa, en la cumbre de Checoslovaquia y de la dicha, debemos saber que es un regalo del destino que no se renueva". El lugar de expedición con la noticia de su llegada se indica con las palabras "en nuestra casa"[12]. La posibilidad de un trabajo concentrado "en la alta montaña nevada" la considera la felicidad humana suprema; se siente como un monje ascético bizantino, el estilita[13]; la atmosfera de la habitación encerrada en un paisaje nevado le recuerda la atmosfera de la celda de un monasterio[14].

Casandsakis se fijó ante todo dos tareas. Sentía como primer deber suyo el escribir un libro sobre la Unión Soviética. Este libro, escrito en francés, fue *Moscou a crié* (titulado más tarde *Toda-Raba* *[12]). También aprovechó su experiencia rusa para la redacción de su *Historia de la Literatura Rusa*, que terminó en el año 1930 en París y que apareció en dos tomos en la editorial Elefcerudakis.

El gran viaje por Rusia tuvo un poderoso influjo sobre la obra de Casandsakis y fue el comienzo de una nueva etapa de su vida: "Rusia es ahora para mí un gran impulso que ahora ya no actúa directamente en mi proceder o mi pensamiento, sino que ya está depositado en mi Recuerdo. He vivido ese país, lo he visto, he gozado de él, no se pueden siquiera relatar las impresiones con que me han regalado sus gentes, ríos, mares, mezquitas, templos, lugareños, desiertos, ideas y esfuerzos. Pero ahora se ha desplazado de la esfera inmediata de mi inquietud y anhelo para establecerse, resplandeciente de riqueza, en mi Recuerdo"[15].

Sus impresiones, tratadas artística y poéticamente, entraron también en la epopeya la *Odisea*, en trabajar en ella estribaba el principal sentido de la estancia de Casandsakis en Boží Dar, en ella "se afianzaba su corazón y sus fuerzas espirituales. Todo lo demás es pasajero, brilla hoy para extinguirse y desaparecer mañana. Sólo en un verso perfecto encuentra el alma su salvación"[16]. Al trabajo sobre la segunda y la tercera versión de la epopeya, en

[12] Eleni N. KAZANTZAKI, *Kazantzaki. El Disidente*, p. 196.

[13] *Τετρακόσια γράμματα τοῦ Καζαντζάκη στὸν Πρεβελάκη*, pp. 172-174, nº 99.

[14] *Τετρακόσια γράμματα τοῦ Καζαντζάκη στὸν Πρεβελάκη*, p. 178, nº 100.

*[12] ["¿Por qué *Toda-Raba* que significa *gracias* en hebreo? Por nada. Por que sonaba bien al oído", Eleni N. KAZANTZAKI, *Kazantzaki. El Disidente*, p.179.]

[15] *Τετρακόσια γράμματα τοῦ Καζαντζάκη στὸν Πρεβελάκη*, pp. 156-157, nº 92.

[16] *Τετρακόσια γράμματα τοῦ Καζαντζάκη στὸν Πρεβελάκη*, p. 135, nº 84; sobre la epopeya de *La Odisea*, cf. R. DOSTALOVA, "K homérsky;m tradicím v novořecké literatuře", *Listy filologické* 88 (1965) pp. 272-284; eadem, "Tradition und Gegenwart im Werke Nikos Kazantzakis", *Actes du Premier Congrès International des Études Balkaniques et Sud-Est-Européens VII*, Sofía 1971, pp. 313-321. Casandsakis atribuía al aspecto formal de la obra una gran importancia: "Atribuyo a la técnica poética una importancia absoluta. Pero ahora estoy obligado a expresar mis emociones por medio de palabras; en otras versiones consagro toda mi atención al verso y a una cosa aún más difícil: aligerar cada palabra y expresión de su contenido "racional", para que quede sólo la emoción, el gusto, la música" (*Τετρακόσια γράμματα τοῦ Καζαντζάκη στὸν*

la que había empezado a trabajar el año 1924 en Creta, le dedicaba Casandsakis la mayor parte del tiempo de sus dos estancias en Boží Dar. La tercera versión, terminada en su segunda estancia, es el fundamento de la forma final de la obra.

Allí también surgieron, sin embargo, los gérmenes y los planes de otras obras importantes del autor. En Agosto de 1929 (20.VIII) terminó el texto francés de la novela sobre tres generaciones de cretenses *El capitán Elías*, que no fue publicada, pero que fue el germen de la novela *El capitán Mijalis. Libertad o muerte*, del año 1953[17], y allí concibió asimismo la idea de escribir un *Diálogo con El Greco*, que realizó en el conjunto de ensayos autobiográficos *Carta al Greco*, edición póstuma del año 1961[18]. Pensaba en una obra sobre el emperador romano Juliano, que se materializó en la tragedia *Juliano* (1939)[19]. Un plan de trabajo interesante, que no se proponía publicar, era la idea del libro *Un día de lluvia o Fumando...* (Καπνίζοντας, En fumant), cuya idea principal era la antítesis entre "el sueño ardiente vital", visto a través del humo de la pipa, y la realidad. El libro debía ser la forma final del *Buda* de Casandsakis, la expresión literaria de una vida concebida como series de imágenes oníricas[20]. La idea de este libro, los personajes que se forman y desaparecen en nubecillas de humo, depende estrechamente de la fascinación de Casandsakis por el cine. Ya en la Unión Soviética, donde trabajaba en guiones nunca realizados para una serie de películas (entre otros en el guión de la película *Lenin*, cuyo argumento utilizó después en su libro sobre Rusia *Toda-Raba*), concebía este trabajo como una preparación para el trabajo en la *Odisea*. Trabajar en un guión cinematográfico obliga al autor a expresar hasta la idea más abstracta por medio de una imagen; sólo el cine hace posible la perfecta expresión de los sueños, los procesos subconscientes, las visiones. Sin embargo, Casandsakis, fascinado en aquel entonces por la filosofía oriental del budismo, acentuaba ante todo el placer creador proporcionado por el poder de dar vida a las sombras, llenarlas de pasiones, de amor, de instintos, y después dejarlas desaparecer de golpe. Anhelaba trabajar en la obra sobre Buda, "que es todo él un ojo que anima el juego de las sombras y que sabe que todo es sólo un producto efímero del complejo pero efímero organismo humano, y al que llenaría de felicidad la idea de que la imagen cinematográfica desaparece sin esperanza al cabo de dos o tres años"[21].

Πρεβελάκη, p. 168, nº 95). Casandsakis rehizo su *Odisea* siete veces; la obra no apareció por primera vez hasta el año 1938.

[17] *Τετρακόσια γράμματα τοῦ Καζαντζάκη στὸν Πρεβελάκη*, p. 142, nº 88.

[18] *Τετρακόσια γράμματα τοῦ Καζαντζάκη στὸν Πρεβελάκη*, pp. 169-170, nº 96

[19] *Τετρακόσια γράμματα τοῦ Καζαντζάκη στὸν Πρεβελάκη*, p. 266, nº 137.

[20] *Τετρακόσια γράμματα τοῦ Καζαντζάκη στὸν Πρεβελάκη*, p. 258, nº 134; p. 264, nº 136.

[21] *Τετρακόσια γράμματα τοῦ Καζαντζάκη στὸν Πρεβελάκη*, pp. 72-73, nº 53.

En su segunda estancia en Boží Dar, Casandsakis volvió a la idea de trabajar en guiones cinematográficos, esperando obtener con la realización de esos guiones medios financieros para su futuro trabajo literario independiente. Actuaron como sugerencia para ello las conversaciones con su joven amigo P. Prevelakis, más tarde famoso escritor cretense, en su visita a Boží Dar en Navidad y Año Nuevo de 1931/32. En aquel entonces surgieron los planes y en parte incluso los borradores de los guiones de las películas *Buda*, *Don Quijote*, *Mahoma*, *El Decamerón*, *Nicéforo Focas* y *Un eclipse de sol*. Con esta última película Casandsakis se proponía participar en un concurso de la Sociedad de Naciones para guiones en defensa de la coexistencia pacífica de los pueblos[22].

Puede decirse que el tiempo pasado en Boží Dar fue para Casandsakis un período enormemente fructífero, del que se acordaba todavía con gratitud en el año 1952, cuando aparecieron ya los síntomas de su perniciosa enfermedad y el autor volvió a buscar refugio en las montañas[23].

El texto autógrafo de Casandsakis, escrito en alemán en el libro de huéspedes de F. Kraus el 31 de Mayo de 1932[24] (*Listy filologické* 106.4 (1983), anexo I)*[13], es, junto a una serie de pasajes paralelos en su correspondencia[25], prueba de que el autor apreciaba francamente esos dos años; la calma y el contacto inmediato con la naturaleza le procuraron una harmonía absoluta y le hicieron posible escribir la *Odisea*, que él consideraba la obra más grande de su vida. Motivos semejantes acentúa asimismo el autógrafo en griego de su amigo P. Prevelakis del 4 de Enero de 1932 (*Listy*

[22] Sobre las intenciones cinematográficas de Casandsakis, cf. *Τετρακόσια γράμματα τοῦ Καζαντζάκη στὸν Πρεβελάκη*, pp. 277-306; C. JANIAUD-LUST, *Nikos Kazantzaki. Sa vie, son œuvre*, pp. 329-332 (la autora habla aquí por error de Yugoslavia y no de Checoslovaquia). Ninguna de las intenciones de Casandsakis se realizó como obra suya, pero poseía el sentido de las posibilidades cinematográficas, como lo prueba el hecho de que, justamente en esa época, apareció la célebre película *Don Quijote* protagonizada por F. Shaliapin [(Chaliapine), dirigida en Francia en 1933 por el director alemán, nacido en Bohemia, Georg Wilhelm PABST] y que en el año 1961 cinematografiaron cuatro cuentos del Decamerón los directores italianos [Federico] FELLINI, [Vittorio] de SICA, [Mario] MONICELLI y [Luchino] VISCONTI [con el título *Bocaccio '70*, episodios "La tentazione del dottor Antonio", "La riffa", "Renzo e Luciana" e "Il lavoro", y en 1971 Pier Páolo PASOLINI (1922-1975) rodó otro Decamerón como parte de su "Trilogía de la vida".]

[23] Eleni N. KAZANTZAKI, *Kazantzaki. El Disidente*, p. 410 (en una carta desde Kitzbühel [(Tirol del Norte, Austria)] de 13.II.1952).

[24] Le agradezco el envío de las copias de ambas inscripciones a Kurt Klaus, nieto de F. Kraus, de Zwickau [(Distrito de Chemnitz, Sajonia, Alemania)].

*[13] [V. Figura 1 y Apéndice Ia y Ib.]

[25] *Τετρακόσια γράμματα τοῦ Καζαντζάκη στὸν Πρεβελάκη*, p. 135, nº 84: "A veces vienen ciervas hasta la casa, las miro y apenas contengo el llanto. La alegría y la desesperación, la calma, todo eso junto. No sé cómo llamar a ese latido complejo y eterno del corazón"; pp. 138-139, nº 86; pp. 147-148, nº 91; p. 150, nº 92: "Mi soledad aquí, en la calma de las montañas abandonadas"; p. 165, nº 94; p. 167, nº 95; p. 173, nº 99: "Una casa cercenada del mundo por la helada, en medio de una calma irreal"; p. 178, nº 100; p. 185, nº 102: "Un silencio primitivo, lunar"; p. 252, nº 130.

filologické 106.4 (1983), anexo II)*[14]: la blancura intacta de la nieve, la paz y la monotonía en que la única distracción es "la vista desde la ventana / que pende de la pared / como un paisaje de Thaulow"[26].

"El amor por la soledad" de Casandsakis, un ritmo de vida que en otro tiempo había formulado con las palabras: "Desearía vivir siempre nueve meses en una soledad absoluta y viajar durante tres meses. Eso sería exactamente lo que necesito. El contacto con la gente, la vida social, la actividad no me inspiran, son inútiles y deprimentes para mí. Mucha soledad, viajes febriles y de nuevo soledad, ése es mi ritmo"[27]. Este rasgo de su carácter explica también por qué Casandsakis, que en Berlín tenía una serie de contactos intelectuales, de los que algunos tenían relación con el medio cultural alemán de la Praga de aquel entonces (Kisch, S. Zweig*[15]), no entabló durante su estancia de casi dos años en Boží Dar ningún contacto con la cultura progresista alemana de Checoslovaquia y, a excepción de cortos paseos por los aledaños, no abandonaba nunca su soledad. En su correspondencia aparece un solo nombre checo, el de O. Březina*[16], con cuyos poemas simbolistas comparaba S. Zweig, en una carta a Casandsakis, su obra *Ascesis* [28].

El contacto directo con la cultura checa esperó a Casandsakis, ya en aquel entonces famoso novelista, hasta otra parada en el viaje por el mundo de este Ulises moderno, en las postrimerías de su vida, en Septiembre del año 1954 en la ciudad francesa de Antibes, en la persona del compositor checo Bohuslav Martinů [(1890-1959)]. Martinů vivía entonces en Niza y buscaba un libreto para ópera. "Otra figura querida, un hombre modesto, pero de gran talento, vino por vez primera a "Cocon"*[17]. Se llamaba Bohuslav Martinů, escribe la mujer de Casandsakis en sus memorias a propósito de este encuentro[29]. "Vestido sin ningún atildamiento, con el impermeable en la mano, se presentó ante dos seres que jamás habían oído una nota de su

*[14] [V. Figura 2 y Apéndice IIa y IIb.]

[26] Frits Thaulow (1847-1906), gráfico y pintor noruego de paisajes montañosos, ríos congelados y escenas campestres invernales.

[27] Eli ALEXIU, *Γιὰ νὰ γίνει μεγάλος* [Para ser grande], Atenas 1966, p. 211 (y el capítulo "Ἡ ἀγάπη του στὴν μοναχία" [Su amor por la soledad], pp. 210-212).

*[15] [Los escritores en alemán Egon Erwin Kisch (1885-1948), checo, y Stefan Zweig (1881-1942), austríaco.]

*[16] [Otakar Březina (1868-1929), poeta bohemio, muy influyente en el desarrollo de la poesía checa del siglo XX, con muchos rasgos comunes con Casandsakis: autoaislamiento en Moravia, pesimismo metafísico, luego evolucionado en amor a la humanidad y aceptación de la vida, influjo de Nietzsche y religiosidad heterodoxa.]

[28] *Τετρακόσια γράμματα τοῦ Καζαντζάκη στὸν Πρεβελάκη*, p. 186, nº 103.

*[17] [En francés, 'capullo (de insecto)', nombre de la "casa minúscula de pescadores, en sótano por un lado y por el otro colgada en lo alto sobre una roca que domina una vieja plaza del pueblo" (Eleni N. KAZANTZAKI, *Kazantzaki. El Disidente*, p. 424), donde vivó Casandsakis en su última etapa en Antibes.]

[29] Eleni N. KAZANTZAKI, *Kazantzaki. El Disidente*, p. 426.

música. Modesto hasta lo más recóndito de su alma, no se ofuscó en absoluto y mantuvo abierto su corazón.

Al cabo de algunos minutos, los dos hombres se conocían como hermanos. Bohuslav Martinů hizo solo, casi sin ayuda de Nikos, el libreto de su ópera *Pasión griega* *[18]. El compositor sometía sus ideas, el autor no hallaba nada que cambiar y las aceptaba inmediatamente"*[19]. Ch. Martinů, esposa de Bohuslav Martinů, recuerda de manera semejante: "El fin de Septiembre aportó a Bohuš*[20] otra vez un acontecimiento alegre e importante: conoció al poeta griego Nicos Casandsakis [...] quedó entusiasmado con *Alexis Sorbás* [...] quería escribir un libreto basado en esta novela, pero por consejo de Casandsakis empezó a dedicarse a *Cristo de nuevo crucificado* [...] Era muy difícil reducir una novela extensa a cuatro actos, y Martinů cambió varias veces el plan del libreto, pidiéndole siempre consejo a Kazan, como llamaba al poeta"[30]. En Pascua Florida del año 1955 el autor escribe a Prevelakis: "*Cristo de nuevo crucificado* parece gozar aquí de un gran éxito. Han aparecido críticas entusiastas y un famoso compositor prepara una ópera-oratorio"[31].

Así pues, Casandsakis tuvo gran influencia en el surgimiento de la idea de esta ópera. La novela *Cristo de nuevo crucificado* había aparecido en griego justamente en el año 1954 y el autor había resuelto en ella, en el personaje de Manolis, algunos de sus problemas personales fundamentales en la época en que la iglesia ortodoxa griega exigía, a finales del año 1953, la excomunión del autor por su novela *La última tentación*, cuando la prensa derechista griega lo acusaba de ateísmo y de comunismo y cuando sus libros fueron puestos en el índice en el año 1954[32].

Martinů, por el contrario, conoció a Casandsakis en el momento en que a partir de sus abstracciones intelectuales quería inclinarse a valores positivos de la vida humana. En la novela *Alexis Sorbás*, que lo entusiasmó por su elogio de un hombre sencillo y sabio y de la vida, encontró muchas ideas propias y la expresión de su propio estado de ánimo[33]. Meditaba en esa época incluso

*[18] [Nota de E. Casandsaki: "*Cristo de nuevo crucificado* apareció en varios países con el título de *Pasión griega* ".]

*[19] [En la versión española de la obra no aparece la frase: "Al cabo de algunos minutos, los dos hombres se conocían como hermanos", que traducimos del checo, según la cita de R. Dostálová.]

*[20] [Hipocorístico de Bohuslav.]

[30] Ch. MARTINŮ, *Můj život s Bohuslavem Martinů* [Mi vida con Bohuslav Martinů], Praga 1978, p. 100.

[31] *Τετρακόσια γράμματα τοῦ Καζαντζάκη στὸν Πρεβελάκη*, p. 684, nº 408.

[32] C. JANIAUD-LUST, *Nikos Kazantzaki. Sa vie, son œuvre*, pp. 476-481.

[33] *Divadlo B. Martinů*. Vybral, sestavil a úvodní studii napsal M. ŠAFRANEK [El teatro de B. Martinů. Selección, edición y estudio preliminar de M. Šafránek], Praga 1979, pp. 103-104; M. ŠAFRANEK, *Bohuslav Martinů`. Život a dílo* [Bohuslav Martinů. Vida y obra], Praga 1961, p. 297; pp. 299-300.

sobre un tema de Eslovaquia o de la Eslovaquia Morava*[21], "para estar más en la tierra"[34].

En Noviembre de 1958, escribe Martinů a M. Šafránek: "Te he explicado suficientemente, creo, la cuestión de Kazan; *Sorbás* era lo que más me atraía, desde luego, pero también la *Pasión*, de la que en esa época no tenía ni idea de que la llevarían a la ópera [...] Tampoco tenía idea de si Kazan tendría otra novela nueva, tan sólo esperaba que la tuviera, en lo que mi esperanza no se vio defraudada, sólo que no había nada traducido en ese momento, y entonces no había nada que me valiera. Tenía una novela nueva, que también ha aparecido ya en traducción, *Liberté ou la mort*; apareció el año pasado, y algo como *Sodoma y Gomorra*, me lo ha descrito, pero él mismo estaba a favor de la *Pasión*, y me dijo que intentara hacer un libreto; así empezó todo"[35]. La colaboración "en la adaptación de esta asombrosa novela, repleta de tramas, a la forma de la ópera" duró un año entero[36]. Ambos artistas compartían además el interés por la utilización simbólica de los argumentos y personajes bíblicos. Al igual que a Casandsakis lo desasosegó toda su vida el personaje de Cristo, hombre y no Dios, a Martinu` lo influía el lado poético y dramático de la Biblia, y se sirvió de sus textos en cantatas y óperas durante todo el período de madurez de su trabajo creador (*Hry o Marii* [Juegos de María], *Polní mše* [Misa de campaña], *Hora tří světel* El monte de las tres luces], más tarde *Proroctví Izaiášovo* [La profecía de Isaías][37]) y ya en los años treinta se inspiraba en el teatro popular y en las representaciones religiosas de la Edad Media.

Por las cartas que Martinů enviaba a Bohemia puede advertirse que sus conversaciones con Casandsakis no atañían sólo al libreto y a la filosofía de la obra, sino también a la música bizantina y al folklore musical griego; por ejemplo, para la escena de la boda, aunque de esta inspiración musical después se sirviera más bien poco. De la relación nostálgica de Casandsakis hacia Grecia, adonde, tras los antagonismos provocados por su obra, ya no quería regresar, es sintomática una frase de una carta de Martinů (26.VII.1957): "Kazan no me ayudó mucho en eso, dijo que hacía ya tanto tiempo [...] pero además me sorprendió, yo quería hacer una boda muy feroz [...] y él me reveló que su boda era en el fondo muy idílica"[38].

*[21] [Región de Moravia, a lo largo de la frontera con Eslovaquia, donde se habla un dialecto checo de transición al eslovaco.]

[34] *Divadlo B. Martinů*, p. 103.

[35] *Divadlo B. Martinů*, p. 291; M. ŠAFRANEK, *Bohuslav Martinů. Život a dílo*, p. 300.

[36] *Divadlo B. Martinů*, p. 332.

[37] *Divadlo B. Martinů*, p. 95; J. MIHULE, *Bohuslav Martinů. Profil života a díla* [Bohuslav Martinů. Perfil de su vida y obra]. Praga 1974, p. 184.

[38] *Divadlo B. Martinů*, p. 332; p. 328: en la 1ª escena del IVº acto, se cita, en versión de trabajo, una canción nupcial citada en C. FAURIEL, [*Chants populaires de la Grèce moderne*, recueillis et publiés, avec une traduction française, des éclaircissements et des notes, par –, I-II, Atenas 1824-1825, t. I, p. 242]: "Salid, mozos, a bailar, muchachas, a

Esta hipótesis nuestra la han confirmado ahora también las cartas de Casandsakis escritas en francés depositadas en el Museo Municipal de Polička*22 (Monumento a Bohuslav Martinů), que puso a nuestro alcance amablemente el director del Museo, Dr. Jan Kapusta. Allí está depositada, entre otras, una carta de recomendación escrita en griego, que Casandsakis escribió para B. Martinů el 30 de Enero de 1955 desde Antibes a Niza, al arquimandrita Cálistos Vafías, en la que leemos: "El portador de la presente, Sr. Martinů, es un compositor famoso y eminente. Le ha gustado mucho un libro que he escrito, *Cristo de nuevo crucificado*. Ahora trabaja sobre él y compone un melodrama. Para ello necesita oír la melodía bizantina del canto "Σῶσον, Κύριε, τὸν λαόν σου, εὐλόγησον τὴν κληρονομίαν σου..." [Salva, Señor, a tu pueblo, bendice a tu descendencia] y de algunos otros troparios*23 de nuestra iglesia ortodoxa". A las bodas griegas se refiere la información de la carta del 10 de Agosto de 1956 desde Bohinj*24, donde se reponía el escritor en aquel entonces: "Nuestra ceremonia nupcial es sencilla e idílica. La iglesia está engalanada con laurel y mirto, los cirios encendidos, los novios en pie ante el altar, tras ellos los invitados a la boda, y el pope da la bendición. Después se dirige al novio con las palabras: "Debes amar a tu mujer" y a la mujer: "Debes amar a tu marido y serle obediente". Un testigo pone sobre las cabezas de los desposados sendas coronas trenzadas con flores de azahar de cera. Después levanta sobre la cabeza el Evangelio y seguido por los invitados a la boda traza una danza sagrada alrededor de los recién casados, cantando al mismo tiempo el salmo: "Isaías, baila..." Se esparcen por encima de la cabeza de los recién casados puñados de arroz, trigo, caramelos y monedas de plata, y todos les desean larga vida y muchos hijos: "Muchacha tres veces noble, ojalá a tu matrimonio la mar se vuelva vino, ojalá los nobles invitados lleguen cabalgando sobre olas espumosas... Ojalá Cristo te regale nueve hijos y una hija, baila con la manzana".

Escribiré a Grecia para que le envíen algunas canciones nupciales, y le ruego me escriba si necesita más información".

Éste es el contenido de otra carta del 1º de Diciembre de 1956: "Querido señor Martinů, respondo a su carta un poco tarde, pero con mucho gusto. 1.

---

cantar / para ver y aprender cómo se coge el amor. / Por los ojos se coge, a los labios desciende, / y de los labios se vierte, y en el corazón arraiga". Sobre la decisión de Casandsakis de no volver a Grecia, cf. su carta a T. Azanasiadis del 2.II.1952: "No sé cuando volveré a Grecia, pero quizá arranque de allí todas mis raíces" (*Νέα Ἑστία* t. 113, nº 1343 de 15.VI.1983, pp. 776-777).

*22 [Ciudad de Bohemia Oriental, cuna de Bohuslav Martinů.]

*23 [Plegaria, en principio en prosa, luego en verso, de extensión variable, que contiene lo esencial del acontecimiento celebrado o de la vida del santo festejado, v. L. CLUGNET, *Dictionnaire grec-français des noms liturgiques en usage dans l'église grecque*, París 1895 (reimpresión Londres 1971), p. 153-155.]

*24 [Lago de los Alpes Julianos (Bohinjsko jezero, en alemán Wocheiner See), el mayor de Eslovenia, a 523 m. de altura; hoy Parque Nacional.]

La letra del canto eclesiástico "Isaías, baila" reza: "Isaías, baila, la Virgen ha llevado en su vientre y alumbrado a un hijo, Emmanuel, Dios y hombre"; 2. Canciones que se cantan en casa: "Mi bella novia, vístete como un ciprés en el patio donde has entrado, ten nueve hijos y una hija, ojalá a tu matrimonio la nieve se vuelva harina, la mar vino moscatel, los barcos copas y las olas del mar corceles para que puedan venir los invitados" (a este respecto, cf. M. Perancis, *Ποιητικὴ ἀνθολογία III*, Atenas 1955, p. 763, la canción Τὰ χιόνια ἀλεύρια νὰ γίνουν [Las nieves harinas sean], que se cantaba al amasar la pasta del pan para la boda). "Me acuerdo sólo de estas dos canciones. Si le hacen falta otras, escríbame y yo se las pediré a mis amigos de Grecia".

También Casandsakis tenía plena comprensión de las necesidades musicales de la obra. En la carta del 29 de Noviembre de 1955 escribe a Martinů desde Antibes: "He leído su libreto con atención. Es muy claro, fluido, desprovisto, a decir verdad, de muchos motivos bellos que sin embargo lo recargarían. Sí, hay que abreviar aún más los diálogos: pocas palabras, mucha música. Es Vd. de una raza que comprende profundamente el Oriente, áspero, tierno, dulce y brutal. Estoy seguro de que hará Vd. una ópera espléndida [...] no tengo nada que añadir, no bebo cambiar nada, Vd. sabe mejor que nadie lo que sirve a su música. En la ópera la música tiene prioridad".

En lo que concierne al libreto, Martinů se atenía escrupulosamente al texto de la novela: "Es difícil completar a Kazan, me da reparo añadir mis propias palabras"[39], y en Septiembre de 1958, ya tras la muerte del autor: "Este último acto hasta ahora no entra en mis cálculos a pesar de todos mis cambios, ahí me falta el texto y Kazan ya no está aquí"[40]. El compositor se sentía obligado a respetar el texto más que en una ópera corriente, puesto que "está lleno de frases poéticas y de sabiduría"[41].

La calurosa relación de Martinů con el autor queda atestiguada por las palabras con las que recordaba su muerte: "Kazan ha muerto, eso me ha conmovido mucho [...] Ha aparecido en francés una nueva novela suya sobre *El Pobre de Asís*. Espero que aparecerá también esa *Odisea* suya, debe de ser su mejor obra. Estoy triste; con él tenía una relación calurosa, y sabes que hoy hay poca gente como él, muy poca"[42]. Por este pasaje es evidente que sus conversaciones no atañían solamente a la *Pasión griega*, sino que Casandsakis meditaba también sobre su propria obra y que, incluso al final de su vida, cuando era ya un novelista de fama mundial, no había cambiado nada en la valoración de su epopeya la *Odisea*, tal como la había expresado en su autógrafo en el libro de huéspedes de F. Kraus el 31 de Mayo de 1932 en

[39] *Divadlo B. Martinů*, p. 290.
[40] *Divadlo B. Martinů*, p. 286.
[41] *Divadlo B. Martinů*, p. 284.
[42] *Divadlo B. Martinů*, p. 285.

Boží Dar: "Aquí he escrito la obra más grande de mi vida, la «Odisea»" (v. *Listy filologické* 106.4 (1983), anexo I)*[25].

De las charlas entre el gran cretense y el compositor oriundo de Polička surgió una obra, incluso en su escrupulosa fidelidad al texto original, muy cercana por su concepción al carácter de Martinů y de la poesía checa: "Que todo el asunto ha pasado del drama al lirismo dramático, es evidente, y eso, desde luego, está mucho más en mi carácter, esto es, extraer ese gran lirismo humano de la poesía de Kazan, eso tal vez se ha conseguido"[43]. El libreto suprime el problema nacional de las relaciones entre turcos y griegos y eleva el tema humanista al nivel general de los problemas éticos y sociales. En su solicitud de una beca Guggenheim*[26] , Martinů valoraba justamente esa faceta de la novela de Casandsakis: "Encontré el texto que buscaba desde hace años [...] En nuestra época, el artista pasa por una confusión de la importancia de los valores y busca un orden en que se conserven y confirmen los valores humanos y artísticos. Éste es el caso de la novela del Sr. Casandsakis, y por eso la elegí como texto de una ópera trágica" en la que "los que caminan con una gran fe hacia el amor universal encuentran el camino bloqueado por los que se niegan a renunciar a su egoísmo"[44]. En comparación con su modelo novelístico, que contiene fuertes rasgos de crítica social salidos de las vivencias personales del autor, Martinů acentúa, en su esfuerzo por harmonizar las antítesis, "el sacrificio del individuo en beneficio y en bien de la comunidad" y subraya el aspecto ético humano general de la obra, contra la épica de una revuelta heroica acentúa la atmosfera lírica de las representaciones de la Pasión[45]. Martinu` era perfectamente consciente de esas contradicciones y luchaba consigo mismo por la concepción más adecuada: "Este asunto puede ser casi bíblico y puede ser, esto es, tendría que ser como un juego, dramático [...] y sangriento"[46].

*[25] [V. Figura 1 y Apéndice Ia y Ib.]

[43] *Divadlo B. Martinů*, p. 291; J. MIHULE, *Bohuslav Martinů. Profil života a díla*, p. 185.

*[26] [Becas fundadas en 1925 por la familia estadounidense de origen suizo Guggenheim para ayudar a artistas y estudiosos.]

[44] *Divadlo B. Martinů*, p. 332-333.

[45] La traducción checa del libreto de E. BEZDĚKOVA acentúa en muchos pasajes el carácter de crítica social del texto, usando pasajes de la obra de Casandsakis distintos de los que usó Martinů. Cf. V. POSPIŠIL, "Řecké pašije Bohuslava Martinů", *Hudební rozhledy* [La Pasión griega de Bohuslav Martinů, Panoramas musicales] 15 (1962) pp. 290-293; idem, "Drama nebo lyrická tragédie", *Hudební rozhledy* [Drama o tragedia lírica, Panoramas musicales] 20 (1967) p. 208-209; M. ŠTĚDROŇ, "Zur Frage der "Adaptation" der Oper "Griechische Passion" von Bohuslav Martinu`" [Sobre la cuestión de la "adaptación" de la ópera "Pasión Griega" de Bohuslav Martinu`], *Colloquia on the History and Theory of Music I*, edited by R. PEC"MAN, Praga 1967, pp. 183-193; I. POPELKA, "Téměř řecké pašije", *Divadlo* [Casi una pasión griega, Teatro] 1967 nº 5, pp. 68-70.

[46] *Divadlo B. Martinů*, p. 286; sobre la relación de B. Martinů durante toda su vida con la literatura, v. J. MIHULE, "Bohuslav Martinů a světová literatura" [Bohuslav Martinů y la

Si el primer encuentro de Casandsakis con Bohemia le aportó una fructífera inspiración gracias a la soledad de las montañas, fue el segundo encuentro un feliz contacto de dos caracteres afines de cuyos estímulos inspiradores surgió una obra excepcional de la creación operística europea moderna, cuya faceta musical multiplicó y elevó el mensaje moral y ético de su modelo literario[47].

APÉNDICE

I a. Transcripción del texto autógrafo en alemán de Nicos Casandsakis en el libro de huéspedes de F. Kraus en Boží Dar:

Dr Nikos Kasantzaki
Griechenland.
31 Mai 1932

Hier, in diesem begnadeten Haus von Herrn Filip[p] / Kraus, habe ich zwei von den schönsten, ruhigsten / und fruchtbarsten Jahren meines vielgereisten Lebens / erlebt.

Hier habe ich das grösste Werk meines Lebens, die / „Odyssee" geschrieben.

Hier meine Seele, mein Geist und mein Körper / haben die höchste Harmonie erreicht.

Dankbar bin ich der ganzen Familie Kraus.

Dankbar bin ich den ewigen Tannen, dem gesunden, / rohen Wind, dem ma[c]kellosen Schnee und den / Erdmüttern, den Kü{c}hen mit ihren heiligen Milch / und den zweien schönäugigen Rehen die dreimal / vor meinem Fenster kamen.

Gott sei immer und immer mit den ruhigen / guten Haus des Herrn F. Kraus! Glück und Gesundheit und / Liebe und Reichtum auf den vier Seelen die das Haus beleuchten!

Auf Wiedersehen!

Dr Nikos Kasantzaki, Grieche.

---

literatura universal], separata, s. d., pp.197-202. La ópera apareció en Julio de 1983 en el disco Supraphon Stereo 11163661-62, con comentarios de I. POPELKA.

[47] La estrecha unión de ambos creadores la expresó Eleni Casandsaki en una carta dirigida a B. Martinů desde la ciudad de Antibes el 18 de Febrero de 1959 con las palabras: "En el fondo de mi alma yo también estoy un poco orgullosa, porque sé que los nombres de Martinů y Casandsakis quedarán unidos para siempre".

I b. Traducción:

Dr Nikos Kasantzaki
Grecia.
31 de Mayo de 1932

Aquí, en esta agraciada casa de Don Filip Kraus, he vivido dos de los años más bellos, tranquilos y fructíferos de mi muy viajada vida.

Aquí he escrito la obra más grande de mi vida, la "Odisea".

Aquí mi alma, mi espíritu y mi cuerpo han alcanzado la más alta harmonía.

Agradecido estoy a toda la familia Kraus.

Agradecido estoy a los abetos eternos, al viento sano, rudo, a la nieve inmaculada y a las madres de la tierra, a los pasteles con su leche santa y a los dos corzos de ojos bellos que dos veces vinieron ante mi ventana.

¡Que Dios sea por siempre jamás con la casa tranquila, buena de Don F. Kraus! ¡Dicha y salud y amor y riqueza a las cuatro almas que alumbran la casa!

¡Hasta la vista!

Dr. Nikos Kasantzaki, Grec.

II a. Transcripción del texto autógrafo en griego de Pandelis Prevelakis en el libro de huéspedes de F. Kraus en Boží Dar:

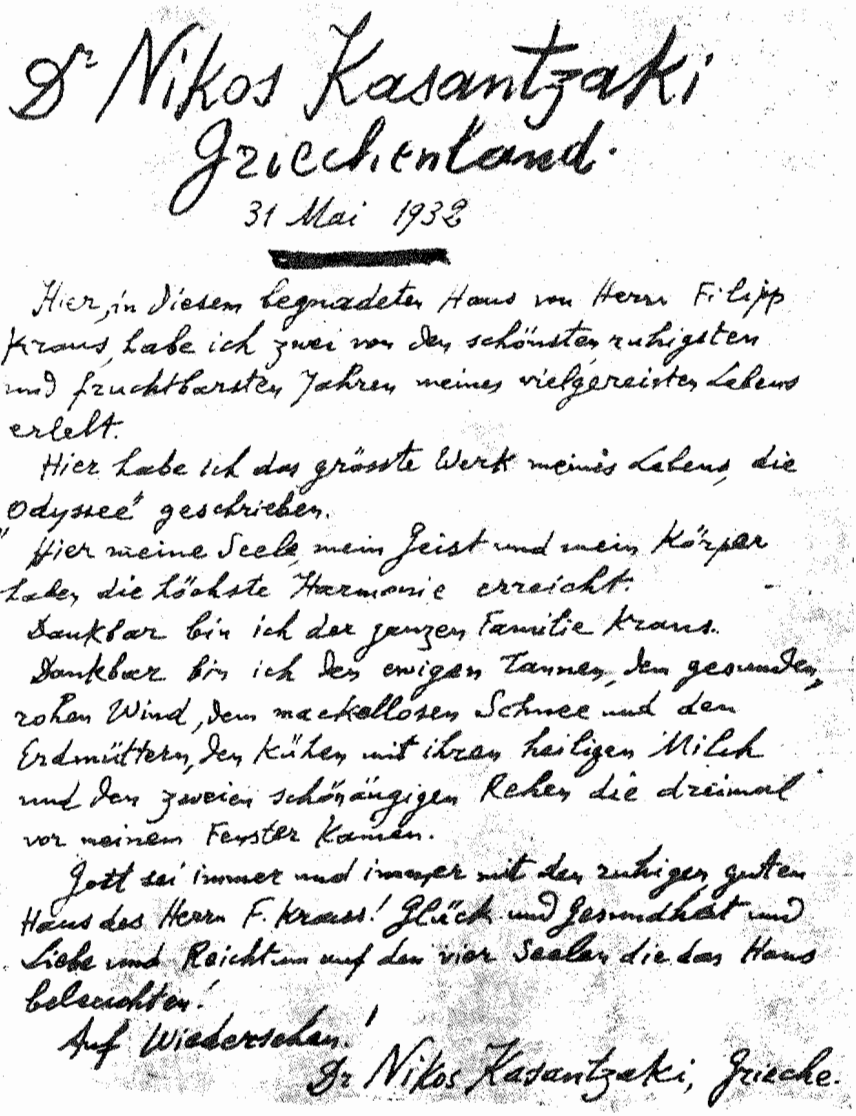
Στὴν κορφὴ τοῦ βουνοῦ,
στὴν ἀμάλαγην ἀσπράδα,
ἀπὸ ἀπάτητο χιόνι κι ἀπὸ γάλα
ἔχτισεν ὁ Φίλιπ Κράους
ἕνα καλόλευκο σπίτι.
Τὸ καλοίκησαν ἡ Εἰρήνη μὲ τὴν 'Ανάμνηση,
κ' οἱ ξένοι τώρα ποὺ ἔρχονται
ζοῦνε μὲ τὴ μονότονη συντροφιά τους·
καὶ μονάχη τους διασκέδαση εἶναι
νὰ βυθίζουνε τὸ βλέμμα ἀπ' τὸ παράθυρο
ποὺ κρέμεται πάνω στὸν τοῖχο
σὰν τοπίο τοῦ Τάουλοφ.

Π. Πρεβελάκης
Γκόττεσγκαμπ, 4 Γενάρη 1932.

II b. Traducción:

En la cumbre de la montaña,
en la blancura pura,
de nieve inaccesible y de leche
construyó Filip Kraus
una casa bella y blanca.
De ella gozaron la Paz con el Recuerdo,
y los huéspedes que ahora vienen
viven en su monótona compañía;
y su sola distracción es
hundir la vista desde la ventana
que pende de la pared
como un paisaje de Thaulow.

P. Prevelakis
Gottesgab, 4 de Enero de 1932.


Dr Nikos Kasantzaki
Griechenland.
31 Mai 1932

Hier, in diesem begnadeten Haus von Herrn Filipp Kraus habe ich zwei von den schönsten ruhigsten und fruchtbarsten Jahren meines vielgereisten Lebens erlebt.

Hier habe ich das größte Werk meines Lebens, die Odyssee' geschrieben.

" Hier meine Seele mein Geist und mein Körper haben die höchste Harmonie erreicht.

Dankbar bin ich der ganzen Familie Kraus.

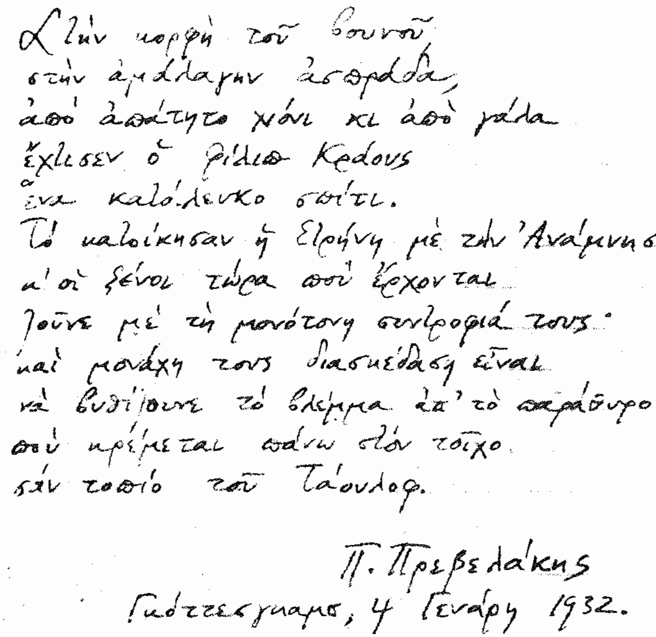
Dankbar bin ich den ewigen Tannen, dem gesunden, rohen Wind, dem makellosen Schnee und den Erdmüttern, den Kühen mit ihren heiligen Milch und den zweien schönäugigen Rehen die dreimal vor meinem Fenster kamen.

Gott sei immer und immer mit dem ruhigen guten Haus des Herrn F. Kraus! Glück und Gesundheit und Liebe und Reichtum auf den vier Seelen die das Haus beleuchten.

Auf Wiedersehen!

Dr Nikos Kasantzaki, Grieche.

Figura 1. Autógrafo de N. Casandsakis en el libro de huéspedes de F. Kraus en Boží Dar.



Στὴν κορφὴ τοῦ βουνοῦ,
στὴν ἀμάλαγην ἀσφοδέλα,
ἀπὸ ἀπάτητο χιόνι κι ἀπὸ γάλα
ἔχτισεν ὁ φίλιος Kraus
ἕνα κατάλευκο σπίτι.
Τὸ κατοίκησαν ἡ Εἰρήνη μὲ τὴν Ἀνάμνηση,
κ᾿ οἱ ξένοι τώρα ποὺ ἔρχονται
ζοῦνε μὲ τὴ μονότονη συντροφιά τους·
καὶ μονάχη τους διασκέδαση εἶναι
νὰ βυθίζουνε τὸ βλέμμα ἀπ᾿ τὸ παράθυρο
ποὺ κρέμεται πάνω στὸν τοῖχο
σὰν τοπίο τοῦ Τάουλοφ.

Π. Πρεβελάκης
Γκόττεσγκαμπ, 4 Γενάρη 1932.

Figura 2. Autógrafo de P. Prevelakis en el libro de huéspedes de F. Kraus en Boží Dar.

ELIOT EN SEFERIS. INFLUENCIA Y CREATIVIDAD*

Pedro BADENAS DE LA PEÑA
C.S.I.C. Madrid

Nadie pone en duda el poderoso influjo de la obra de Thomas Stearns Eliot sobre la personalidad literaria de Yorgos Seferis entre los años 1932 y 1966, fenómeno que el propio Seferis se atreve a denominar de 'influjo acumulativo', en la misma línea en que Eliot había definido su relación de dependencia con Dante en su ensayo "What Dante means to me" (1950):

> Las deudas más importantes no son siempre las más evidentes. Hay varios tipos de deudas. La que yo tengo con Dante va *in crescendo* (goes on accumulating) porque no es del tipo de aquellas que se limitan a tal o cual período de la vida.

Este tipo de relación, al fundarse en una impregnación, cada vez más íntima con el espíritu de una obra, es la que por su capacidad de enriquecimiento procura a cada período de la vida creadora de quien la recibe unos elementos nutrientes distintos y adaptados a sus propias necesidades. Entre *Leyenda* (1935) y *Tres poemas secretos* (1966), Seferis descubrió en Eliot la materia prima -poética- más cercana a su propio ritmo interior. Seferis se sumerge literalmente en la poesía de Eliot, con la lectura primero de *Poems 1909-1925* . Aunque en un primer momento puede desbordarle la complejidad estructural de *The Waste Land* , Seferis se percata de la autenticidad poética, la misma que Eliot trataba de definir a propósito de la poesía de Dante: "La verdadera poesía (...) puede transmitirse antes de ser comprendida". En este sentido, sus primeras lecturas eliotianas le hacen percibir de inmediato el sólido sentido de la realidad humana, como bien se refleja en estos versos de *Ash Wednesday* que traduce en una carta dirigida a su hermana Ioana Tsatsu en 1932

> Porque estas alas no son ya alas para volar
> sino sólo alas de molino que el aire mueve,
> el aire que ahora es tan tenue y seco,
> más tenue y seco que la voluntad,
> enseñadnos el amor y el desapego
> enseñadnos a quedar en reposo.

---

* Conferencia pronunciada en la Universidad Católica de Buenos Aires el 25 de Agosto de 1992 bajo los auspicios del Instituto Griego de Cultura en Argentina.

versos que son un eco que ya había apreciado en la lectura de *La subida al Monte Carmelo* de S. Juan de la Cruz. Seferis descubrió en este poema el componente anglo-católico de Eliot, aspecto al cual Seferis se cerrará. El problema de la fe siempre separará a ambos autores. Así, en 1934, con ocasión de la aparición de *After Strange Gods* , Seferis pudo descubrir el aspecto polemista, en el terreno religioso, de Eliot -un "ortodoxo" del anglo-catolicismo- y no le convenció para nada. Toda la producción, bastante nutrida, de Eliot sobre el problema ético y religioso, dejó a Seferis indiferente, no aparece ni una sola nota marginal a estas lecturas.

En esta primera etapa de aproximación Seferis lee todo lo que puede sobre Eliot. El ejemplar del trabajo de H.R. Williamson *The Poetry of T.S. Eliot* que se conserva en la biblioteca de Seferis está repleto de anotaciones, demuestra el uso continuo que de él hacía . Más importancia tuvo aún la obra de F.O. Mathiessen, *The Achievement of T.S. Eliot* que se convirtió para Seferis en "el libro" sobre Eliot. Esta publicaciones son las que le permitieron iniciarse y profundizar en la crítica del poeta inglés, de manera que todo esto, unido a la pronta lectura de *For Lancelot Andrewes* y de *The Sacred Wood,* Seferis, en 1932, estaba ya al día no sólo de la crítica sino también de la poesía misma de Eliot. En este sentido la biblioteca de Seferis presenta una bibliografía exhaustiva de Eliot. La lectura de los *Selected Essays,* inmediatamente después de su aparición (1932) pone a Seferis en contacto con una verdadera *summa* de la crítica eliotiana, es una obra que, de manera equilibrada, presenta importantes estudios teóricos -como "Tradition and the Individual Talent"- y análisis de escritores, especialmente sobre los metafísicos y dramaturgos isabelinos. Lo esencial de los conceptos críticos tomados de Eliot, y a los que Seferis acude hasta la guerra, proceden de esta obra que se convirtió así en un auténtico programa de lecturas para Seferis, pues, ansioso por comprobar las apreciaciones de Eliot, Seferis emprendió la lectura directa de Shakespeare, Marvell, Marlowe, etc.

En 1933 apareció *The Use of Poetry and the Use of Criticism,* una colección de conferencias dictadas por Eliot en la Universidad de Harvard, este libro constituye un análisis de la evolución de las relaciones entre crítica y poesía en Inglaterra y permitió a Seferis ver, tratado de manera brillante, un problema particular de la creación literaria, según una técnica que él mismo acabará por utilizar.

Por lo que se refiere a la obra dramática de Eliot, exceptuado el caso de *Asesinato en la Catedral* (1935) que llegó a traducirla al griego, Seferis nunca se sintió atraido por su teatro, al que consideró un fracaso parcial por irrepresentable. Todo esto nos marca ya los límites estrictos del interés de Seferis por Eliot: su obra poética -no confesional- y su crítica literaria. Seferis se muestra sinceramente sorprendido, cuando no confuso, por ese contraste entre los aspectos, digamos, reaccionarios en la mentalidad social de la obra de Eliot, y la extrema modernidad de visión y expresión poéticas.

La primera fase de relación de Seferis con Eliot viene marcada por su traducción al griego de la *Tierra yerma*, acompañada de la esclarecedora *Introducción a Eliot*, que es de 1936, y se acaba a comienzos de la guerra, encontrando en *Leyenda* el punto más sensible de esta presencia eliotiana.

La segunda fase, más espiritual y profunda, se inicia con los *Four Quartets* , cuya lectura abre nuevas orientaciones en la poesía de Seferis y lleva a nuestro autor a componer sus poemas más eliotianos, pero también más seferianos: *El Zorzal* (1946) y *Tres poemas secretos* (1966). La actitud de Seferis hacia la crítica de Eliot se modifica. Por un lado, Seferis se centra, además de en su creación poética, en textos de Eliot que tratan de analizar la retórica profunda. "The Music of Poetry" (1942) es el más representativo a este respecto. Por otra parte, Seferis, dueño ya de su propia visión crítica, innova de forma creativa conceptos eliotianos que aplica de modo certero -y con éxito- a la obra de Cavafis, en su ensayo *Cavafis-Eliot paralelos* (1947), o el magnífico dedicado al *700 aniversario de Dante* (1966) y que es un homenaje póstumo a Eliot, desaparecido un año antes. Es en este ensayo sobre Dante, donde Seferis marca nítidamente sus distancias, apoyándose en diversos trabajos de Eliot sobre el poeta italiano, para subrayar la profundidad analítica del anglosajón y los puntos de acuerdo y desacuerdo con él. Este retrato de la vinculación intelectual entre ambos poetas ganaría en dimensión humana con ocasión de los encuentros personales que los dos mantuvieron entre 1952 y 1953 y, luego, entre1958 y 1962, con ocasión de la presencia de Seferis en Londres, por razones de su destino diplomático. Estos frecuentes encuentros con Eliot han quedado magistralmente recogidos en las *Notas para un diario* , aparecidas en los *Ensayos* de Seferis. En estas páginas queda a veces la impresión de que Seferis dialoga consigo mismo, siendo sólo la diferencia de lengua y religión lo que los distingue; hasta tal punto existía una afinidad entre ellos para conquistar τὸ ἓν οὗ ἐστί χρεία "lo Uno que nos es indispensable", que diría Plotino, al cual ambos admiraban.

La aportación de Eliot a Seferis

La belleza de los poemas de Eliot no habría bastado, por sí sola, para atraer el interés profundo de Seferis, si no hubiera encontrado algo más. Seferis se encuentra con la lectura de Eliot ante una obra en permanente evolución -*a work in progress* -. El interés de Seferis en su madurez está precisamente puesto en todo aquello que suponga un esfuerzo creativo para hallar la expresión de un mundo interior cada vez más complejo y denso.

Un breve esquema de la evolución de Eliot entre 1910 y 1930 nos permitirá comprender por qué Seferis encontró una serie de rasgos análogos a los suyos y cómo ambos tenían antecedentes literarios comunes, en una palabra, Seferis define la evolución de Eliot como la suya propia, con la única diferencia del factor religioso. Eliot era doce años mayor que Seferis y como éste, tuvo una infancia feliz a orillas del Missouri -igual que Seferis en la ribera de Esmirna,

en Escala-. En ambos influyó de modo determinante la figura de la madre en la formación de la sensibilidad y de adolescentes descubrieron el simbolismo francés. Los primeros pomeas juveniles de Eliot ofrecen analogías con algunos del Seferis anterior a 1925, e incluso con *Στροφή* . Nasos Vayenás (en *Ὁ ποιητὴς καὶ ὁ χορευτής* pp. 165 y 175) establece una curiosa comparación entre "Humoresque" y "Nocturne" de Eliot con "Fog" de Seferis, o de "Song" con "Automóvil". Eliot publica *Prufrock and other Observations* en 1917, que, en cierto modo viene a significar lo mismo que el "Giro" de Seferis ya que, completado con *Poems* (1920), se percibe ese nuevo rítmo poético que culminará en la *Tierra baldía* . En esta obra Eliot consigue transformar la expresión cotidiana en algo nuevo, significa una elección deliberada frente al pasado y la tradición que animará a Seferis para proceder de un modo similar respecto de su pasado personal y nacional. Seferis al comparar a Cavafis y Eliot observa que ambos, aunque surgidos de tradiciones tan opuestas, llegan sin embargo a una actitud casi idéntica en relación con sus respectivos pasados: el autor alejandrino -que en parte es la persona de Seferis en este ensayo neoplutarquiano de 'vidas paralelas'- es el heredero nato de una larga tradición cuyo peso corre el riesgo de aplastarlo, pero que el poeta consigue dominar y reconducir, tras numerosos fracasos, a base de dotarlo de una vida histórica alimentada con recursos dramáticos que hacen que -como dice Seferis-

> Dieo, Critólao, Filipo, Demetrio, Ptolomeo Latiro estén entre nosotros *ahora* ; podríais ser vosotros o yo o cualquiera que tenga el mínimo de conciencia del mal y la fatalidad -y cita Seferis textualmente los últimos versos de "Teódoto"-:
>
> "Y no creas que en tu vida
> acotada, regulada y prosaica
> no ha de tener lugar semejante espectáculo horroroso.
> Quizá en este mismo instante penetre
> en la pulcra morada de un vecino tuyo
> -invisible, incorpóreo- Teódoto
> trayendo tan pavorosa cabeza."

Y prosigue Seferis:

> Cavafis nos susurra con firmeza pero con suavidad, que la horrible cabeza de Pompeyo, símbolo del horror cotidiano, está presente en nuestra vida tan bien reglamentada. En el espejo que nos presenta el poeta se miran todos los que no "se duermen", todos los que tienen el valor de mirarse; es el espejo del tiempo, es el sentido del tiempo. Dicho más sencillamente: el pasado se identifica con el presente y quizá con el futuro -y cita Seferis el comienzo de uno de los *Cuartetos* de Eliot:

Time present and time past
are both perhaps present in time future
and time future contained in time past

[El presente y el pasado
quizá estén ambos en el futuro
y el futuro, contenido en el pasado]

Puede que convenga aclarar que para Eliot el pasado no reviste un contenido, digamos, 'arqueológico', sino que participa de una concepción heraclitea; Eliot utiliza como exergo de este cuarteto la sentencia de Heráclito "el camino hacia arriba y abajo es uno y el mismo".

Seferis descubre en Eliot el mismo tipo de transmutación que, en Cavafis, permite revivir la historia y aproximarla al presente, dotando además al presente de una profundidad que permite enraizarlo en el pasado. La capacidad de observación de Seferis encuentra la razón de todo esto en el propio pasado de Eliot, un hombre de origen americano, o sea sin un vínculo con un pasado histórico. Así, Seferis puntualiza que Eliot abandona una Norteamérica, muy provinciana intelectualmente en aquella época, para venir a aprender en la vieja Europa, por eso no concibe Eliot la tradición como algo hereditario, sino como algo que hay que conquistar mediante un esfuerzo. Esta necesaria voluntariedad del sentido histórico quizá tenga un papel menor en Seferis, porque como él mismo confiesa ya la tenía unos cinco o seis años antes de conocer la obra del angloamericano. El enraizamiento que Eliot buscó en Europa a través de Homero, Virgilio, Dante, Shakespeare, Goethe o Baudelaire, por citar algunos de sus "faros", lo percibe Seferis como una lección ética para aplicarla al espíritu de su creatividad literaria. El proceso en Seferis es más lineal o, si queremos, más inmediato, pues se identifica con el tiempo total de Grecia. Seferis, intelectual y literariamente, es inconcebible sin Grecia, si hubiera nacido en otra parte o hubiera tenido una ascendencia distinta, a lo mejor no hubiera tenido nada que decir.

No es extraño pues que Seferis, al seguir el itinerario de Eliot, encontrara tanta identificación con lo que habían sido sus propios orígenes, de manera que, al término de una evolución que desemboca en lo que representó *Tierra baldía* , Seferis sintió que la poesía de Eliot -y también su crítica- estaba dominada por el imposible deseo del regreso hacia atrás, del *nóstos* , de la nostalgia de un pasado que conocemos, que tenemos intelectualizado, pero al que no podemos volver por mucho que queramos. Cuando Ulises reencuentra

Ítaca queda irremediablemente decepcionado, como le ocurrió a Joyce al reencontrarse con Irlanda. En Eliot hallamos la nostalgia por una tierra que no esté yerma, sino revivificada -en su caso- por el soplo de la tradición cristiana. En Seferis hallamos la nostalgia por una imagen de Grecia, alimentada por la Gran Idea y como semilla de los valores del helenismo, entendido éste en toda su integridad.

Veamos ahora los recursos técnicos de la poesía y crítica de Eliot que influyen en Seferis. La mejor guía par ello es la *Introducción a T.S. Eliot* , ensayo que precede a la traducción seferiana de *Tierra baldía* (1936). Se trata de un verdadero manifiesto de la modernidad poética en el que Seferis, apoyándose en Eliot, da su propia visión de la poesía. Sin embargo el eco del ensayo sobre Eliot fue escaso, de manera que Seferis, dos años después (1938), en *Diálogo sobre la poesía* , y en 1939, en *Monólogo sobre la poesía* , retoma las ideas fundamentales de la *Introducción* haciendo mayor hincapié en las dificultades de la poesía moderna. La mayor virtualidad de estos dos últimos ensayos es que, en buena medida, delimitan los conceptos propiamente eliotianos, para desarrollar en profundidad la problemática de la tradición poética neogriega y, a partir de ahí, enfocar de manera más general, con una visión europea, la poesía desde Baudelaire hasta la década de los '30.

Los elementos esenciales de la poética de Eliot, son, en opinión de Seferis, los siguientes: el aspecto "dramático" de su poesía, con la concepción técnica del nivel de lengua correspondiente; el sentido histórico y lo que él llama el "método mítico"; el valor ético de la función crítica; la responsabilidad del creador ante su propia lengua; y, por último, la teoría de la función del poeta en una época como la de esos años, caracterizada por la pobreza y degradación espiritual, no olvidemos que se está en vísperas de la Segunda Guerra Mundial (SGM).

Procuraré exponer estos elementos concentrados en tres grandes ejes o líneas de fuerza que configuran además la estructura del pensamiento y la obra seferiana: el sentido histórico, el sentido de la lengua y el valor ético de la creación poética.

El sentido histórico

Indudablemente es éste el elemento de la poética de Eliot que más poderosamente marcó la creación de Seferis, a través del método mítico. En el ensayo sobre los paralelos entre Cavafis y Eliot, Seferis indica con claridad

que la historia para Eliot no es aquello que está muerto, sino lo que todavía permanece vivo. Esta suerte de presencialidad es lo que permite, por ejemplo, que sintamos a Ulises cerca de nosotros cuando leemos a Homero, lo cual no significa que lo veamos como algo cercano porque busquemos refugio en el pasado, sino porque Homero es un escritor que "nos está diciendo algo" a nosotros, los lectores de hoy, de manera que, por ejemplo, las inquietudes de Ulises pueden ser compartidas por nosotros.

Este sentido histórico, que escapa al tiempo puramente cronológico, es el que puede dotar a un escritor de la conciencia de su lugar en el tiempo y reforzar, así, su propia contemporaneidad. Seferis notaba que la poesía neogriega adolecía de sentido histórico, en la acepción eliotiana. Por una parte los poetas griegos parecían evitar sistemáticamente el presente en toda su complejidad trágica -pensemos que la catástrofe del '22 estaba aún muy reciente-. Cariotakis se aproximó algo -por medio de la ironía- a lo que la mayoría de los poetas demoticistas se resistían a abordar.y que, como mucho, lo escondían tras una fachada de folklorismo pseudohistórico y objetivamente reaccionario, con tal de no afrontar la catástrofe. Palamás, con algunos acentos autéticamente trágicos, carecía de fuerza por la hojarasca retórica. Sikelianós, antes de la SGM, estaba demasiado absorto en el lirismo como para descender de su Parnaso dionisíaco particular y mezclarse con las angustias de sus desgraciados coetáneos. La falta de sentido histórico de la propia época había llevado a la poesía griega a una visión parnasiana, historicista y fosilizada del pasado. Faltaba ese pálpito de sensibilidad humanista que, para Seferis, es inherente al poeta que siente la necesidad de expresar la doble dimensión del hombre, dimensión que está marcada por un presente sentido como proyección de un pasado.

Por esa razón el sentimiento de tierra yerma (the waste land feeling) es tan decisivo para Seferis, el cual identifica a los 'hombres vacíos (*The Hollow Men*) de Eliot con los griegos de hoy, una especie de muertos vivientes en un país que ya no es el suyo, desposeídos de su pasado y privados de porvenir. Estos hombres rotos, como los pobres compañeros de Ulises, son como unos Elpenores que nunca llegarán a Itaca. El "elpenorismo" de Seferis en *Μυθιστόρημα* tiene pues su origen en esos habitantes de la tierra yerma de Eliot.

El sentido del pasado como presente, liberado del "arqueologismo", es la aportación más sólida de Eliot al pensamiento y quehacer poético de Seferis, porque obliga a escribir no sólo sintonizando con su propia generación, sino dentro de una percepción de toda la literatura europea entendida ésta como un sistema único de referencias y vivencias. Así es como Seferis considera el pasado griego, p.e., pensando en Escala cuando su interlocutor le evoca la antigua Clazómenas, o cuando se enfrenta al tema de la guerra -no sólo de la mundial- sino de todas las guerras, p.e. en su poemario sobre Chipre (*Diario de a bordo III*) -piénsese sobre todo en poemas como "Helena", etc., donde

se entrelazan en una trama sincrónica la guerra de Troya, la SGM y la insurrección chipriota contra los ingleses-.

En la propia elaboración del sentido histórico, que Seferis se impone a sí mismo con el estudio de Eliot, ocupa también un importante lugar Ezra Pound, a cuyos *Selected Poems* accede hacia 1932. En el ensayo sobre Cavafis y Eliot, Seferis valora en Pound el hecho de haber sido el verdadero renovador en la manera de entender la poesía provenzal e italiana medieval, tradicionalmente concebida sólo como una pieza de museo, mientras que Pound sabe ver esa hermosa poesía con otros ojos, con los de la contemporaneidad, lo cual significa saber descubrir o, mejor, reconocer en aquella los elementos constantes de la naturaleza humana, es decir, se sabe extraer el fondo humano esencial de una realidad pasada. Seferis puede, con la maduración interior que le supone este proceso, aproximarse a la obra de Cavafis que, en una primera época, no le había atraído especialmente. Sin embargo, cuando maduró su sentido histórico, Seferis supo leer en el palimpsesto cavafiano la agudeza con que el alejandrino enmascaraba los estratos de la historia. Con las pautas de Pound basta sustituir la Provenza o cualquier república italiana por Alejandría, Antioquía o Bizancio para que cobre su verdadero sentido el aparente historicismo de Cavafis. De todas formas, la clave para lo que es el análisis seferiano de Cavafis, está en los conceptos críticos de Eliot a propósito del breve poema titulado "A los combatientes de la Liga Aquea"

> Valerosos combatientes, caídos gloriosamente,
> sin miedo a quienes por doquier habían vencido.
> Intachables, aunque fallaran Dieo y Critolao.
> Cuando los griegos quieran vanagloriarse,
> se dirán "Nuestro pueblo da hombres como estos".
> Así de admirable será vuestro elogio.
>
> Escrito en Alejandría por un aqueo,
> en el séptimo año de Ptolomeo, Latiro.

que Seferis evoca durante una alarma aérea en Alejandría durante la guerra añadiendo:

> Una noche, durante el *black-out* de Alejandría, poco después de la batalla de Creta, me acordaba del epigrama del aqueo. Resultaba de una actualidad trágica. Quizá por eso, porque me encontraba en la ciudad de los Ptolomeos, me puse a recitarlo entero, con ese crítpico estrambote. Entonces, por primera vez, caí en la cuenta de que el poema había sido escrito en 1922, en vísperas de la Catástrofe de Asia Menor y, casi inconscientemente, interpreté los últimos versos de esta manera;
>
> Escrito en Alejandría por un aqueo
> el año en que la Nación (τὸ "Εθνος) fue destruida
> (*Ensayos* 1.329 ss.)

También es probable que Seferis hubiera pensado en esta otra variante:

> Recitado en Alejandría por un aqueo
> mientras los teutones incendiaban Creta.

y continúa la reflexión de Seferis:

> No era ya Cavafis quien venía a añadirse a la *Antología Griega* -[extraordinaria unidad que encierra más de un milenio de poesía y donde los epigramas más recientes se adaptan perfectamente a los más antiguos]- ; no estaba ya ante un fabricante ocasional de fríos retratos parnasianos elegidos al azar: me encontraba ante un contemporáneo que había hallado la manera de expresar sus sentimientos con la mayor concisión, la mayor intensidad posible, de manera que, gracias a él, Simónides y los brillantes epigramas antiguos dejaban sus tumbas rotas y venían hacia mí. Era una presencia viva, la misma que animaba al epigrama de Solomós por la destrucción de Psará.

Esta es la descripción sincera que Seferis hace del impacto inmediato y revelador del "sentido de su tiempo", es decir, del sentido histórico, en Cavafis. Pero Seferis lleva más lejo el análisis del poema de Cavafis, porque la primera fecha, la de 146 es la de la toma de Corinto por Roma y la del final de la era de la Grecia independiente, al ser derrotados los aqueos por Mumio. Ese símbolo es el que aprovecha Cavafis para identificarlo con el desastre de 1922. La manera de establecer esa identificación es la tercera fecha, pues el séptimo año de Ptolomeo Latiro (109 a.C) es el de la huida de este soberano ante los romanos. Es una época agitada por sórdidas intrigas, cuyo desprecio marca sutilmente Cavafis con una coma que, contra toda sintaxis, sitúa antes del apodo del Lágida "Latiro" (e.d. el "Garbanzo"). La evocación del error de Dieo y Critolao, responsables inmediatos de la derrota del 146, en el reinado de Ptolomeo es una forma de identificar el pasado con el presente, convirtiéndolos en algo contemporáneo.

Seferis, convencido ya de la necesidad de tener presente esta visión sincrónica del pasado y el presente, descubre que Cavafis se había adelantado en el recurso a ese *mythical method* definido por Eliot. Y la verdad es que Seferis, durante algún tiempo creía que él era el primero que estaba intentando, en su poesía, realizar esa transposición del mundo moderno en arte, por eso había renunciado a la visión historicista de Palamás o al lirismo atemporal de Sikelianós. Pero cuando Seferis cayó en la cuenta de que Cavafis ya había trazado ese camino renovador, se planteó un dilema que supo resolver con generosidad. O bien dejaba la prioridad a los poetas anglosajones en lo que se refiere al recurso a este método, con lo que conservaría así, para él mismo, la ventaja de ser el primero en aplicarlo en Grecia; o, por el contrario, se enfrentaba a la verdad que también él había descubierto: que Cavafis era el inventor de la modernidad poética en Grecia, antes incluso que los poetas anglosajones. Seferis optó por esta segunda alternativa, prefirió la sinceridad y la legitimidad ante una posible acusación

futura de usurpación. Este pensamiento y esta actitud personal es lo que constituye el meollo de su ensayo paralelo sobre Cavafis y Eliot, a partir del cual, Seferis abandonará definitivamente la crítica de Cavafis, cuya influencia, sin embargo, dejará profunda huella, p.e. en su poemario sobre Chipre.

En Abril de 1950, Seferis confiesa en su *Diario* , que desde 1946 ha renunciado, por integridad intelectual, a considerarse el pionero del *mythical method* en poesía y que por eso se siente aliviado por archivar sus papeles sobre el alejandrino. Por otra parte, apunta que la experiencia amarga de la guerra le ha marcado de una manera especial en relación con este tema. Pues, mientras Cavafis, que no vivió ninguna guerra y al cual los ecos de la catástrofe de Esmirna le llegaron mitigados a Alejandría, él -Seferis- , por suerte o por desgracia, había tenido una vivencia directa del sufrimiento humano. En ese sentido, Seferis reconoce que le inspira más fuerza, para adaptar el método mítico, el vigor presencial de Macriyanis -el mártir "iletrado" del Helenismo- que el frío distanciamiento de Cavafis.

La aplicación de este sentimiento histórico determina uno de los componentes esenciales de la poesía de Seferis, su peculiar diálogo con el pasado. En unas notas de su *Diario* (1934) se hace unas reflexiones al contemplar la Acrópolis -el Castro de Atenas- y aprecia que entre esas ruinas y el espectador transcurre la "vida actual", existe un diálogo que tiene por interlocutores a los hombres de hoy y a esos mármoles que también tienen algo que decirnos, y es precisamente el discurso de estos mármoles lo que él se va a proponer profundizar para que nuestra vida y la experiencia acumulada en algo aparentemente mudo cobren una presencia inmediata e integral. Si tomamos en consideración una reflexión semejante comprenderemos enseguida que los diferentes símbolos del pasado utilizados por Seferis - mármoles, estatuas quebradas, compañeros, en el sentido homérico, odiseico- no son meras evocaciones "literarias" o efectos cultistas, sino todo un programa de vivencia sincrónica de lo que realmente somos en función de nuestras raíces. El método de aplicación es, en el fondo, sencillo. Claves de ello encontramos continuamente por las páginas de su *Diario,* con simpáticas anécdotas sobre la cotidianidad del pasado en la vida corriente, como aquella cuando, en Micenas, un paisano le dice a Seferis que "antiguamente" el pueblo se llamaba Sharvati, pero ahora se llama Μυκήνα. O aquella otra del guarda de la fuente Castalia, cuando le dice a Seferis que los magníficos plátanos que hay allí los había plantado Agamenón. Ante el estupor de Seferis, el guarda, le espeta "pues claro que Agamenón, ¿qué se ha creído?" Como reconoce Seferis, es la misma actitud de presencialidad de la historia viva que refleja Macriyanis cuando reprende a sus soldados por querer éstos vender a los extranjeros unas estatuas antiguas de Argos por 10.000 táleros. Macriyanis les dijo a sus *palicaria* :"Ni por 10.000 táleros debéis de consentir que salgan de nuestra patria, por ellas hemos combatido." No es Lord Byron, ni un arqueólogo ni un esteta diletante quien hace esa observación, sino el

hijo de un pastor de Rumelia, medio analfabeto. La fosilización de la historia, con la consiguiente pérdida del sentido real de la historia es, en opinión de Seferis, fruto o de la "masificación turistocrática", irreverente por inculta, o del saber esterilizador y apabullante de los eruditos.

En suma, el "sentido histórico" de Eliot Seferis lo desarrolla de una manera mucho más"carnal", sensible, gracias, precisamente, a ese contacto con la vida presente. La vida presenta -si sabemos apreciarlos- continuos vestigios del pasado, que Seferis despoja además de todo artificio, para establecer una relación natural, psicológica, antropológica. Con estos criterios es como podemos penetrar en el verdadero sentido de *Μυθιστόρημα*, un auténtico retablo de la Grecidad, cuyo mismo título permite apreciar la relación del poeta con el mito, la historia y la memoria. La Grecia de *Μυθιστόρημα* es una*Waste Greece* , una "Grecia baldía". El poema nos permite recorrer esa tierra desolada para intentar comprender aquella maldición, ancestral y contemporánea a la vez, que pesa sobre sus habitantes, algunos de los cuales entreven "otra vida" posible "más allá de las estatuas" (γυρεύουμε τὴν ἄλλη ζωή, πέρα ἀπὸ τ'ἀγάλματα).

El sentido de la lengua

No estaría completo este recorrido apresurado sobre la interacción creativa de Eliot y Seferis si no nos fijáramos en el único vehículo posible de toda expresión humana: el lenguaje. También en este punto la obra crítica de Eliot - confiesa Seferis- le ayudó a ver la responsabilidad del creador ante la lengua, lo cual, en el caso del griego es todavía más significativo por la histórica querella entre cazarévusa y dimotikí. Tanto Eliot como Seferis poseen una repugnancia visceral por la babelización que amenaza a la comunicación moderna. Un temor que ya Rémy de Gourmont había adelantado en su *Esthétique de la langue française*. Pero el poeta, por su propia función, es el defensor natural del "provincialismo" que supone la propia lengua para luchar contra ese riesgo de babelización. Seferis se identifica plenamente con Eliot cuando éste afirma en "The Social Function of Poetry" (aparecido en una entrevista, dentro de un homenaje póstumo en la revista *Life* (Enero 1965) que el deber de un poeta en cuanto tal sólo le vincula indirectamente con su pueblo; su deber directo es con la lengua a la que, ante todo, debe salvaguardar y, luego, enriquecer y mejorar. Lengua que el escritor recibe de quienes la hablan a su alrededor. Lengua que no tiene por qué alejarse de la que se usa corrientemente en la comunicación. Así pues, la poesía, con independencia de su esquema formal -acentual, silábica, rimada, libre, etc.- no puede permitirse el lujo de perder su conexión con el lenguaje de la conversación ordinaria. Seferis, especialmente sensibilizado por la cuestión lingüística en su tiempo, se esfuerza, como lo demuestra en *Μυθιστόρημα*, por expresarse no exactamente como sus contemporáneos, sino procurando que la lengua del poema tenga, con el lenguaje de su momento, una relación

tal que el potencial lector u oyente puedan decir 'así es como me gustaría hablar su pudiera hacerlo en verso'. La acción personal del poeta sobre la lengua es su primer deber (= χρέος < 'duty' es el término eliotiano), tiene que dominar la lengua que la comunidad le confía, para desarrollarla, como el mejor instrumento de expresión posible. Pero eso no significa que el poeta pueda hallar una nueva lengua, porque entonces ésta carecería de raíces y de la menor relación con el fondo del poeta mismo.

Seferis está convencido de que el fracaso de la cazarévusa estriba precisamente en que los autores no supieron, o no quisieron, buscar ese pacto entre la lengua -como fenómeno externo- y el interior de ellos mismo -como fenómeno subjetivo- y se quedaron por tanto en la superficie. Al hacer balance del estado actual del griego, Seferis se muestra pesimista, incluso llega a pensar si no será la suya una de las últimas generaciones en hablarlo, de ahí su lucha continua contra la invasión incontrolada de barbarismos sin asimilar en el griego. En su ensayo *La lengua de nuestra poesía* define con claridad las responsabilidades del poeta respecto de su lengua y reclama la urgente necesidad de que la lengua literaria alcance pronto un grado de madurez adecuado, proceso retrasado por la reacción demoticista. El peligro del demoticismo, entendido como simple sustitución del espacio ocupado por la cazarévusa, es interesarse sólo en la literatura por la literatura, cuando lo que tiene que hacer una literatura adulta (ἐνήλικη) es interesarse por todos los aspectos de la vida, porque si se encierra en sí misma se convertirá inexorablemente en algo muerto. Lo cual nos lleva a la responsabilidad social de la poesía, punto en el que también Seferis coincide con Eliot. Así, si un país no produce grandes poetas, la lengua se deteriorará y, con ella, la cultura, corriendo entonces el riesgo de verse absorbida por otra cultura más fuerte. Para Seferis, extraer del vocabulario griego toda la sustancia emotiva que los siglos han ido acumulando no es sólo una tarea intelectual, sino que significa saber conectar ese acervo con la ingenuidad del uso natural por parte del hablante sencillo. Este ideal de sencillez culta sí que supo conseguirlo:

> El poeta no utiliza la lengua como los lexicógrafos o los gramáticos, sino como el niño y como el pueblo[...] Las naves son sus barcos que que zarpan para un largo viaje y que vuelven, si regresan con suerte, cargadas de cristales que, más allá de las Columnas de Hércules de su conciencia, una vida muy antigua y secreta creó como un agua subterránea.

nos dice en el prólogo a las Odas de Calvos.

La ética de la creación

Estas reflexiones sobre los deberes del escritor en relación con su lengua desembocan de modo natural en la ética de la creación. Ya Eliot, en la introducción a los poemas de Ezra Pound, indica con claridad que el progreso técnico de un escritor es inseparable de su progreso interior. Esto es lo que se

puede también denominar madurez, experiencia de la vida o, sencillamente, sentido de lo humano.

Seferis, en este aspecto, desempeñó en Grecia -tras la polvareda del demoticismo- una función purificadora de la lengua griega, algo similar a lo que Eliot había definido, para el italiano, a propósito de Dante:

> Legar a la posteridad su propia lengua con un grado de desarrollo, refinamiento y precisión, superior a aquél que había heredado, es el mayor triunfo de un poeta.

Poco después de la publicación de *Μυθιστόρημα*, alguna crítica de izquierdas calificó a Seferis de "decadente". Pero la decadencia es un concepto relativo. Hay buenos o malos poetas, así como épocas más o menos favorables a la poesía. Si admitimos que en la historia existen épocas de auge y decadencia, aquellos escritores plenamente identificados con su tiempo expresarán, de un modo u otro, las características de su tiempo. No es así como hay que plantear los términos, porque en una misma época pueden surgir obras totalmente dispares. Por ejemplo -aduce Seferis en su ensayo sobre Pirandello (*Ensayos*.1.45-46)- una canción popular (δημοτικὸ τραγούδι) no es una obra de decadencia, mientras que un poema en cazarévusa, de ese mismo momento, *sí* que lo es. La función de un poeta, en un tiempo de angustia y desolación, es mantener ciertos valores esenciales, cierta dignidad (es significativa la palabra que usa aquí Seferis: ἀξιοσύνη en vez de ἀξιοπρέπεια, que tiene un matiz más mundano). Y es que la dignidad del arte está en razón inversa a la mezquindad del mundo que rodea al creador. Por eso Cavafis y Eliot tienen el mérito de ofrecernos, cada uno a su manera, la catarsis de la decadencia de nuestro tiempo. En una época de confusión, el verdadero creador es aquel que consigue establecer un equilibrio entre los elementos dispares que le suministra la realidad ambiental. Ese tipo de elementos (ἀλλοπρόσαλλα) Seferis los halla en el clima poético elegido por Cavafis: el mundo helenístico o el bizantino, pero no porque fueran épocas de decadencia o relajación de costumbres -por esa razón podía haber escogido otras épocas, Bajo Imperio o Italia renacentista-, sino porque, debido al "sentido de su tiempo", si "la mezcla de hipertrofia y disolución del *ego* -dice Seferis en *'Ακόμη λίγα γιὰ τὸν 'Αλεξανδρινό* (*Ensayos*.1.441)- ha progresado en nuestra época perfeccionada, podemos volver a encontrarlo de manera asombrosamente semejante en el mundo de los reinos helenísticos". Cavafis, igual que Eliot, ha sabido describir la realidad que le rodeaba en los poemas que Seferis llama 'pseudohistóricos', o sea aquellos en que el marco histórico es pretexto para reflexionar sobre *su* propia época.

Sin Eliot el desarrollo de Seferis hubiera sido, seguramente, muy distinto y el de la poesía griega también, razón por la cual el "injerto" eliotiano a través de Seferis resultó especialmente fecundo. En este contexto, esclarecido por el proceso teórico de asimilación de Eliot, realizado por Seferis, es como la

crítica de éste a Cavafis convierte al alejandrino en uno de los poetas europeos más grandes.

Pero no menos grande resulta el pensamiento de Seferis, expresado en cualquiera de sus modalidades -como crítico, ensayista, poeta y cronista de su tiempo- en este encuentro con Eliot, encuentro permanente, como observamos en toda la obra de Seferis, y que despertó en él una percepción precisa de sus propias posibilidades para actuar como girego, por Grecia y desde Grecia, para convertirse, por propia voluntad, en una de las mayores conciencias poéticas de nuestro tiempo.

DOS GENERACIONES LITERARIAS (1927-1930): PARALELISMOS Y DIFERENCIAS

José Antonio MORENO JURADO

No se ha iniciado todavía la aventura del análisis comparativo, mediante estudios de conjunto o mediante monografías parciales, entre la producción poética griega, a partir de 1821 especialmente, y la poesía española. Si, por una parte, los estudiosos españoles, arrastrados por su cariño hacia la clasicidad, sólo se han esforzado en descubrir la influencia de los autores clásicos en los propios poetas griegos del s. XIX o del s. XX[1], los críticos griegos, por su parte, han intentado relacionar, casi exclusivamente, la creación poética neohelénica con las corrientes literarias francesas, inglesas o alemanas[2], bien porque aquella creación se nutra de ellas, en buena lógica, bien por una voluntad clara y decidida de incorporarla definitivamente a la cultura europea.

Queda por hacer, evidentemente, un inventario de los poetas españoles traducidos al griego durante los dos últimos siglos, y al contrario, si queremos ser objetivos en el enfrentamiento de las dos culturas. Es cierto, sin embargo, que, con el esfuerzo de Katsantzakis, los poetas del 98 y algunos jóvenes de la Generación del 27 fueron conocidos en Grecia a través de las páginas de la revista *Ὁ Κύκλος* (El Círculo), dirigida por A. Melajrinós en Atenas. Entre los meses de abril, mayo y junio de 1933, correspondientes al año II, núms. 2, 3 y 4 de la revista, Katsantzakis, con sus propias traducciones, da a conocer a los lectores griegos la obra de Juan Ramón Jiménez, Antonio Machado, Miguel de Unamuno y Pedro Salinas[3].

[1] Sólo a manera de ejemplo véanse: LUIS ALBERTO DE CUENCA, "La Helena de Eurípides y un poema de Seferis", *Estudios Clásicos* 78 (1976) 371-78; DEMETRIUS, K.J., "Ellos pensaron que Teócrito había muerto", *Folia humanistica*, Barcelona, abril de 1975, 675-678; JOSÉ ALSINA, "La lírica griega contemporánea", *Revista de Occidente* I, Madrid, 1980; mi propia Tesis Doctoral, *Evocación clásica en la obra deYorgos Seferis.*

[2] Como prueba: NASOS VAYENAS, *Ὁ ποιητὴς καὶ ὁ χορευτής* (El poeta y el bailarín), Atenas, Kedros 1979; los diferentes estudios de YORGOS SEFERIS sobre Kavafis y Eliot en *Δοκιμές*, Ensayos, dos vols., Atenas, Ikaros 1984[5]; antes incluso de 1821, K. Z. DIMARAS, "Ἐπαφὲς τῆς νεώτερης ἑλληνικῆς λογοτεχνίας μὲ τὴν ἀγγλική", (1780-1821) (Contactos de la reciente literatura griega con la inglesa) en *Ἑλληνικὸς ρομαντισμός* (Romanticismo griego), Atenas, Ermís, 1985.

[3] Los tres números de la revista se conservan en la Casa-Museo Juan Ramón Jiménez de Moguer, Huelva, enviados seguramente por Katsantzakis al poeta moguereño; curiosamente se conservan también: *Τὸ Κάστρο* (La Fortaleza), editada por LEFTERIS

De la misma manera, bastante más tarde, alrededor de 1943, Elytis y Gatsos sienten la necesidad de acercarse a las composiciones populares de Lorca y Alberti, tal vez por lo que tenían de popular, de mediterráneo, y por el ejemplo que brindaban los autores españoles a los poetas griegos[4] en los difíciles tiempos de la Ocupación alemana. De tal preferencia, nace consiguientemente la aceptación que fue adquiriendo, entre los intelectuales griegos y a medida que pasaban los años, el teatro de raíces populares de Lorca[5]. Sin embargo, resulta aleccionador que no encontremos, en las páginas de *Τὰ νέα γράμματα* (Las nuevas letras), a lo largo de toda su vida editorial desde 1935 a 1940, traducciones, estudios o reseñas de libros de poetas españoles[6].

Pero todo lo dicho, como pequeña introducción al contenido real de estas páginas, sólo pretende ser un conjunto de notas al que se puede volver en otras ocasiones con mayor coherencia y disciplina. Por el momento, resulta suficiente para enmarcar, de alguna forma, las líneas esenciales que igualan o distinguen a la Generación de 1927, en España, y a la Generación de 1930 en Grecia.

Omito conscientemente la historia literaria de las dos generaciones, su génesis, su desarrollo y sus objetivos prioritarios, porque, en definitiva, todos esos elementos han sido estudiados por distintos autores, en ambas lenguas, y no parece necesario insistir en ellos[7]. Sin embargo, existe un rasgo

---

ALEXIU, en Hiraclio, Creta, núms. 2 y 4, de noviembre de 1934 y marzo de 1936 respectivamente; *Φύλλα τέχνης* (Hojas de arte), editada en el mismo lugar por MINAS DIMAKIS, núms.1, 2 y 3, de julio-agosto de 1935, octubre de 1935 y febrero de 1936 respectivamente; *Κρητικὲς σελίδες* (Páginas cretenses), editada en el mismo lugar por ZALIA KALIYANI,núms. 1, 2 y 3, de febrero, marzo, y abril-mayo de 1936.

[4] ODYSSEAS ELYTIS, en *Crónica de una década*, traducción, prologo y notas de José Antonio Moreno Jurado, Córdoba, Paralelo 38, 1989, p. 109, dice: "Nikos Gatsos y yo habíamos establecido ahora nuestro cuartel general a mitad de la calle Stadíu, en el pasaje de Lumidis...En las mesas contiguas actuaba el mercado negro, tipos increíbles cerraban partidas de azúcar y partidas de conservas, firmaban papeles y entregaban enormes maletas, salazones preparados por un millón de agonizantes. Nos miraban con la misma desconfianza con que nosotros los mirábamos también, siempre asustados, cuando sus oídos atrapaban al azar trozos de nuestra lengua convertida de antemano, enriquecida entera y recientemente con pura sangre española, aquel *verde que te quiero verde*, y otras frases más atractivas en nuestra lengua, "En la noche platinoche / noche que noche nochera".

[5] A pesar de que Elytis tradujo algunos poemas de Lorca, incluidos en su *Δεύτερη γραφή*, Segunda escritura, Atenas, Ikaros, 1976, p. 167-182, la influencia de Lorca me parece más coherente en Nikos Gatsos, concretamente en sus canciones.

[6] La revista se encuentra reeditada de forma facsimilar en Vivliopolíon Noti Karabía, Atenas, 1976, seis tomos correspondientes a los seis años de publicación de la revista.

[7] Véanse, en griego para la Generación de 1930, ANDREAS KARANDONIS, *Εἰσαγωγὴ στὴ νεώτερη ποίηση* (Introducción a la poesía contemporánea), que contiene "Τύρω ἀπὸ τὴ σύγχρονη ἑλληνικὴ ποίηση" (Entorno a la poesía griega contemporánea), Atenas, Papadimas, 1984[6]; MARIO VITTI, *La Generación de 1930,* Atenas, Ermís, 1979; A. ARYIRIU,*Ἡ ἑλληνικὴ ποίηση* (La poesía griega), Atenas, Sokolis, 1982; en español para la generación de 1927, DAMASO ALONSO, "Una generación poética", en *Poetas*

común, anterior a toda consideración, que conviene señalar desde un primer momento: la duda sistemática que plantean nuestras dos generaciones en la elección de un maestro. Si la Generación de 1927 se somete, en un primer momento y de forma un poco irreflexiva, al magisterio de Juan Ramón Jiménez, bien pronto, tras mudar de parecer, abandona al poeta moguereño con tanta violencia, que, en esa ruptura de relaciones, las dos partes llegaron a insultos, riñas y vejaciones recíprocas. La misma duda se percibe en la Generación griega de 1930 sobre la elección del "maestro". No puede hablarse, en absoluto, del magisterio de Yorgos Zeotokás sobre la Generación. Ni siquiera fue aceptado plenamente como "precursor", aunque algunos pretendieron ver en las páginas de *Ἐλεύθερο Πνεύμα* (Espíritu libre) un adelanto o una premonición de la ideología literaria mantenida durante la década de 1930[8]. Las grandes figuras de las generaciones precedentes, Palamás, Sykelianós o Kavafis, por una u otra razón, sólo representan referencias aisladas que no llegan a alcanzar, en ningún caso, la categoría de un magisterio indiscutido. La oposición a las fórmulas de Karyotakis, débil al principio, intensa más tarde, demuestra claramente la voluntad de la Generación en apartarse del kariotakismo y, por ello, de negar conscientemente el magisterio del poeta suicidado en Prévetsa en 1928. Tampoco la personalidad de Yorgos Seferis fue aceptada por todos los integrantes de la Generación como maestro o como director generacional. Su magisterio se ejerce preferentemente entre los poetas más allegados a *Τὰ Νέα Γράμματα* y sólo Elytis, por su diferencia de edad y por su respeto al poeta de Esmirna, se atrevería tímidamente a calificarlo como maestro en su estupendo ensayo "Crónica de una década"[9].

Es evidente, sin embargo, que uno de los primeros problemas que nos asaltan, cuando intentamos poner orden en nuestros criterios sobre estas dos generaciones literarias, es, sin lugar a dudas, la oposición entre el concepto de "Grupo Generacional" y "Generación". Si la Generación española de 1927 está formada por un grupo de hombres que se relacionan entre sí con ciertos vínculos de amistad (Lorca, Alberti, Alonso, Guillén, Aleixandre, Diego,

---

españoles contemporáneos, tercera edic. aumentada, Madrid, Gredos, 1965[3]; JUAN MANUEL ROZAS, *La Generación del 27 desde dentro*, Madrid, Alcalá, 1974; LUIS CERNUDA, *Estudios sobre poesía española contemporánea*, Madrid, Guadarrama, 1969[3]; LUIS FELIPE VIVANCO, *Introducción a la poesía española contemporánea*, dos vols., Madrid, Guadarrama, 1971.

[8] YORGOS ZEOTOKAS, *Ελεύθερο Πνεύμα* (Espíritu libre), al cuidado de K. Z. DIMARAS, Atenas, Nea Elinikí Vivlioziki, 1979. Alguien, tan fuera de toda sospecha partidista como IOANNA TSATSOS, cree en el magisterio premonitorio de Zeotokás y así lo expresa aproximadamente en *Ο ἀδερφός μου Γιώργος Σεφέρης* (Mi hermano Yorgos Seferis), Atenas, Estía, 1980[3], p. 271 y ss.

[9] Dice Elytis textualmente en *Crónica de una década*, *ut supra*, p. 96: "Ese era, en todas las épocas y todas las generaciones, el concepto de maestro. Y Seferis realmente fue el último maestro, puesto que nadie ha llegado hasta hoy a quitarle el puesto".

Salinas, Cernuda, entre otros), que tienen prácticamente las mismas experiencias (encuentro en el Ateneo de Sevilla, homenaje a Góngora) y viven incluso en la misma ciudad (Madrid), la Generación griega de 1930 cuenta con un frondoso grupo de amigos (Seferis, Andoníu, Sarandaris, Elytis, Gatsos, Engonópulos, Embirikos, Ritsos, Vretakos, etc.), que tienen prácticamente las mismas experiencias (encuentros en el bar de Barba Yanis, en el de Apotsos, más tarde en el café de Lumidis, dictadura de Metaxás, etc.) y viven en la misma ciudad de Atenas. Sin embargo, la Generación de 1927 en España está formada por un grupo más compacto de amigos que la Generación griega de 1930. El vínculo común de la Residencia de Estudiantes de Madrid (en menor medida el Centro de Estudios Históricos) hizo posible que estudiantes como Lorca y Alberti, pintores como Dalí, cineastas como Buñuel, profesores como Salinas, Guillén, Diego y Dámaso o allegados como Cernuda y Aleixandre entablasen una amistad sólida y, en algunos casos, indisoluble. En Grecia, no encontramos nada semejante, a excepción de las reuniones literarias del bar de Barba Yanis, que sólo aglutinan a una parte de la Generación de 1930. Las fuertes personalidades, por una parte, de Engonópulos y Embiricos, por otra, de Ritsos y Vretakos y, finalmente, de algunos casos aislados como el de Sarandaris, confirman la división de la Generación griega en diferentes grupos, aunque todos ellos se sientan unidos, en el fondo, por una clara conciencia de su aportación literaria a la poesía griega moderna.

En España, las revistas *Carmen* y *Lola* de Gerardo Diego, la *Revista de Occidente*, de Ortega, *La Gaceta Literaria*, de Giménez Caballero y Guillermo de Torre, *Litoral*, de Prados y Altolaguirre, *Cruz y Raya*, de Bergamín, y *Caballo verde para la poesía*, de Neruda, actúan como aglutinantes de los miembros de la Generación[10]. En Grecia, aunque se considera generalmente que *Τὰ Νέα Γράμματα* (Las nuevas letras), cuya dirección fue cedida por Katsímbalis a Karandonis, constituyó el punto de mira de los intereses generacionales, no debemos olvidar que otras revistas, como *Νεοελληνικὰ γράμματα* (Letras neohelénicas), de Dimitris Fotiadis, *Πνευματικὴ ζωή* (Vida intelectual), de Melis Nikolaídis, *Νέα ἑστία* (Nuevo hogar), de Xenópulos, *Καλλιτεχνικὰ νέα* (Noticias artísticas), prohibida por Metaxás, y *Τὸ τρίτο μάτι* (El tercer ojo), de Stratís Dukás, la más vanguardista de todas ellas, nos aportan también datos preciosos para el estudio de la Generación de 1930[11].

[10] Para un acercamiento a las revistas de la época, véase GUILLERMO DE TORRE, *Historia de las Literaturas de Vanguardia*, vol. II, Madrid, Guadarrama, 1974, p. 217-228.

[11] De entre lo poco que se ha escrito en torno a las revistas de la época, puede leerse YANIS JATZINIS, "Revistas de entreguerra", en *Ἀγγλοελληνικὴ ἐπιθεώρηση* (Revista anglohelénica), año II, Atenas, 1946, p. 177-78. Desgraciadamente, el artículo de Jatzinis olvida o silencia demasiadas revistas y, por ello, sólo puede considerarse parcial.

Todo ello sigue indicándonos con suma claridad que, tanto en España como en Grecia, cada vez que nos referimos a cualquiera de las dos parcelas literarias que nos interesan en este momento, estamos aludiendo más a un grupo determinado de amigos que a verdaderas generaciones. De hecho, se sigue olvidando qué aportación prestaron a la poesía castellana las literaturas regionales, Cataluña, Murcia o Andalucía, con revistas como *L'amic de les Arts* (1926), *Horizontes* (1922-1927), *Verso y Prosa* (Murcia, 1927), *Mediodía* (Sevilla, 1926) y *Alfar* (1925)[12], y qué significó para la literatura neohelénica, durante la década de 1930, la poesía desarrollada en Tesalónica o Creta, entre otras regiones griegas, con revistas como *Πειραϊκὰ γράμματα* (Letras de El Pireo), de Kléarjos Mónimos, *Ὁ Κύκλος* (El Círculo), de Melajrinós, las cretenses, nombradas más arriba, *Φύλλα τέχνης* y *Τὸ Κάστρο*, y revistas de más o menos atractivo como *Ὁ Λόγος* (La Palabra), *Ἑλληνικὰ γράμματα* (Letras griegas), *Σήμερα* (Hoy) e *Ἰδέα* (Idea).

En definitiva, resulta incoherente e injusto, desde luego, aplicar el término "generación" a un grupo concreto y limitado de personas sin atender, por ignorancia o por comodidad de la crítica, a todo el conjunto "nacional" de escritores que nacen, escriben y sienten bajo idénticas circunstancias. Es necesario, en este sentido, una revisión crítica de conjunto que se realizará, no cabe duda, con el paso del tiempo.

Ciñéndonos, por tanto, a lo que consideramos Generación del 27, en España, y Generación de 1930, en Grecia, observamos la aparición y desarrollo de marcadas tendencias literarias, poéticas concretamente, que no dejamos de encontrar también en las literaturas "regionales". A veces, un autor mantendrá en su escritura la misma tendencia expresiva a lo largo de su vida; otras, un mismo autor se sentirá atraído por una u otra modalidad, según su interés o sus necesidades.

Tal vez, la corriente más audaz, y al mismo tiempo más fructífera, haya sido el surrealismo. En este sentido, no puedo compartir la opinión de Seferis cuando afirma en su "Diálogo sobre la Poesía" que el movimiento surrealista "no dio en nuestro país ninguna obra madura de cierta consideración"[13]. Sólo las páginas de *Ἀμοργός* (Amorgós) de Gatsos, *Προσανατολισμοί* (Orientaciones) e *Ἥλιος ὁ πρώτος* (El sol primero) de Elytis, *Μὴν ὁμιλεῖτε εἰς τὸν ὁδηγό* (No habléis al conductor) de Engonópulos, *Ἐνδοχώρα* (Tierra adentro) de Embirikos, *Ὁδὸς Νικήτα Ράνδου* (Calle de

[12] Un estupendo estudio monográfico sobre la revista sevillana, DANIELE MUSACCHIO, *La revista Mediodía de Sevilla*, Universidad, 1980.

[13] YORGOS SEFERIS-CONSTANTINO TSATSOS, *Ἕνας διάλογος γιὰ τὴν ποίηση* (Un diálogo sobre la poesía), al cuidado de DUKAS KUSULAS, Atenas, Nea Elinikí Vivlioziki, reimpresión 1979,p. 16-17; el "Diálogo" está contenido en *Diálogo sobre la poesía y otros ensayos*, trad., prólogo y notas de JOSÉ ANTONIO MORENO JURADO, (Madrid, Júcar, 1989). Léase mi opinión sobre el tema en las p. 14-15 del prólogo, para no repetirla aquí innecesariamente.

Nikitas Randos) de Nikolaos Kalas, sin tener en cuenta algunos libros publicados posteriormente, deshacen la opinión de Seferis.

Sin embargo, para ser rigurosos, parece necesario dejar constancia de que, tanto en España como en Grecia, las mejores obras surrealistas no fueron dictadas por el método de la "escritura automática", sino por el proceso onírico que llevaba consigo el movimiento literario. Pero, en ello, se establece una interesante paradoja. Los poetas españoles tuvieron conocimiento de los principios surrealistas a través de intermediarios, que vivían en París en 1924, como Juan Larrea y José María Hinojosa, y a través del propio Aragon que, ya en abril de 1925, un año después de la publicación del *Manifiesto surrealista*, pronunciaba una ardiente conferencia en defensa del movimiento francés en la Residencia de Estudiantes de Madrid. Sin embargo, salvo algunos poemas aparecidos en revistas, muy ligados indudablemente a las corrientes vanguardistas, los poetas españoles no practican en absoluto el "automatismo" surrealista[14]. Las grandes obras surrealistas españolas, *Poeta en Nueva York* de Lorca, *Sobre los ángeles* de Alberti, *Espadas como labios* de Aleixandre y *Un río un amor* de Cernuda, aprovechan magistralmente los elementos irracionales y oníricos del surrealismo sin abandonarse nunca al automatismo.

La primera noticia sobre el surrealismo que tenemos en Grecia resulta, significativamente, bastante tardía. La proporcionó Dimitris Mentselos, en 1931, desde las páginas de la revista *Ο Λόγος*[15], con tres artículos titulados "Ο ὑπερρεαλισμὸς καὶ ἡ τάση του" (El surrealismo y su tendencia). Mentselos, que murió un poco después, en 1933, había sido iniciado en el movimiento por René Crevel, ingresado junto a él en un hospital de Lausana. Pero el verdadero animador del surrealismo en Grecia fue Embirikos, que pronunció la primera conferencia sobre el movimiento en el mes de febrero de 1935, y en cuya propia casa, al año siguiente, tendría lugar la Primera Exposición Internacional Surrealista de Atenas. Algo más tarde, en 1938, se traducen al griego algunos textos surrealistas franceses y páginas elegidas del *Manifiesto surrealista*, al mismo tiempo que expone sus cuadros, ya en 1939, de manera individual y con el consiguiente escándalo, Nikos Engonópulos[16].

Paradójica resulta, sin embargo, la constatación de que la escritura automática, por una parte, tan escasamente representada en Francia y España,

[14] ANGEL PARIENTE, en su *Antología de la poesía surrealista*, Madrid, Júcar, 1984, p.12, afirma: "Sobre la no utilización de la escritura automática, de forma absoluta, por los poetas hispanos, no creo haya hoy ningún investigador del tema que encuentre en esto una diferencia con sus homólogos franceses. Tan poco utilizado fue el automatismo en español como en francés..."

[15] DIMITRIS MENTSELOS, "El surrealismo y su tendencia", revista *Ο Λόγος*, núms.7, 8 y 9, de abril-junio de 1931, p.205-06, 257-59 y 279-280.

[16] Para la obra pictórica de Engonópulos, con fotografías de sus cuadros, véase NIKI LOITSIDI, *Ο ὑπερρεαλισμὸς στὴ νεοελληνικὴ τέχνη* (El surrealismo en el arte neohelénico), Atenas, Nefeli, 1984.

tenga en Grecia estupendos exponentes como *Altos Hornos* de Embirikos, *No habléis al conductor* de Engonópulos y algunos poemas de *Orientaciones* de Elytis[17], y, por otra, que tal automatismo se oriente, anacrónicamente, hacia la kazarévusa. El aprovechamiento de las técnicas oníricas e irracionales dará excelentes resultados entre los miembros de la Generación de 1930, a partir de la década siguiente, e incluso entre poetas de la llamada Generación de 1940, como Miltos Sajturis, Nanos Valaoritis, Papaditsas, Kaknavatos, etc.[18].

La tendencia representada en Grecia por Seferis, a la que podríamos denominar "poesía de la experiencia", con todas las prevenciones posibles ante el término, parece adecuarse a la actitud de Cernuda en España. No en cuanto a temas y formas, por supuesto, sino en cuanto a la actitud y reflexión de los dos poetas frente al hecho poético. De manera general, si Seferis acude a la poesía de habla inglesa, especialmente a las aportaciones de Eliot y Pound, Cernuda se sentirá más atraído por los poetas metafísicos ingleses. La trayectoria, sin embargo, de los dos escritores será bien distinta. Seferis, tras relegar a un segundo plano la influencia de Eliot, se acercará decididamente a las experiencias poéticas de Kavafis que se harán visibles, especialmente, en sus poemas sobre la isla de Chipre, en los que acude al monólogo dramático y a la recurrencia histórica, como formas de expresión, hasta terminar en la pureza y adelgazamiento expresivos de sus *Τρία κρυφὰ ποιήματα* (Tres poemas secretos). Cernuda, por su parte, sin conocer la obra de Kavafis, es un raro ejemplo de poeta español, dentro de la Generación del 27, que se sirve del monólogo dramático, heredado en su caso de la poesía inglesa, para terminar en el polo opuesto de Seferis, es decir, en una poesía de tono coloquial, casi descuidada y amarga[19].

La tendencia social de la poesía griega, representada por Ritsos y Vretakos, no tiene equivalente en la Generación española de 1927. Si la actitud marxista de Ritsos, mal vista por los directores de *Τὰ νέα γράμματα*, se muestra eficientemente combativa en el último quinquenio de los años 30, frente a la dictadura de Metaxás, los poetas españoles sólo sentirán la llamada política a partir de 1936, seducidos, ante la guerra, por una

[17] Para un conocimiento esencial del surrealismo griego es imprescindible la revista *Irídanos*, núm.4, dedicada al surrealismo, Atenas, febrero-marzo de 1976. Véase también la aportación de ALEKO ARYIRIU en su *Διαδοχικὲς ἀναγνώσεις ἑλλήνων ὑπερρεαλιστῶν*, Atenas, Knosi, 1985.

[18] Estupendos el estudio y la antología realizados por Aleko Aryiríu, en *Ἡ ἑλληνικὴ ποίηση*, *op. cit.*, en el tomo subtitulado *Ἡ πρώτη μεταπολεμικὴ γενεά* (La primera generación de postguerra). En español, *Antología de la Poesía Neohelénica* (La Generación de 1940), traducción, prólogo y notas de JOSÉ ANTONIO MORENO JURADO, Sevilla, Universidad, 1991.

[19] Como dijimos, la preferencia de Seferis, en su edad adulta, por la poesía de habla inglesa ha sido estudiada con todo lujo de detalle por NASOS VAYENAS, *op. cit.*, p.105 y ss. Para la preferencia de Cernuda léase su *Pensamiento poético en la lírica inglesa, siglo XIX*, México, Imprenta Universitaria, 1958, incluido hoy en *Prosa Completa*, Barcelona, Barral, 1975, p. 487-720.

poesía de combate y de propaganda que no alcanza metas extraordinarias de calidad. Curiosamente, la conciencia social, dejando a un lado las incursiones de Alberti en este terreno, se despertará en 1943 con *Hijos de la ira*, de Dámaso Alonso, y más tarde, tras un retraso evidente, con *Historia del corazón* de Aleixandre en 1954, cuando las generaciones siguientes (Generación del 36 y Generación del 40) ya se habían embarcado en la defensa de sus aspiraciones sociales y políticas.

Salvando, por un lado, las distancias y, por otro, la disparidad temática y la pura conciencia estética, podríamos afirmar que la poesía de Dorros y de Nikolaos Kalas representa, en parte, para la Generación griega de 1930, lo que supusieron, para la Generación del 27, las vanguardias españolas encabezadas por Gerardo Diego y por los poetas creacionistas, futuristas y ultraístas. Los poetas griegos de 1914 y de 1920, preocupados más por la defensa del demótico, por la pérdida de la Gran Idea y por el desastre de Esmirna, se estancan en el simbolismo, en la poesía pura y en el kariotakismo, olvidando los movimientos de vanguardia europeos[20].

Aunque Elytis haya repetido que "desgraciadamente" su "generación no había tenido críticos"[21], me parece más cierto que la figura de Andreas Karandonis actúa frente al grupo generacional de la misma manera que, en España, actúa Dámaso Alonso frente al grupo del 27. Pero no me interesa, en estos momentos, analizar el comportamiento de la crítica respecto a los poetas amigos, aunque dichos amigos tengan indudablemente, en estos momentos, una elevada calidad poética.

Las técnicas extranjeras, concretamente italianas, incorporadas por Sarandaris a la Generación de 1930, sólo parecen tener cierta correspondencia con algunas técnicas utilizadas por Guillén, especialmente en sus últimas composiciones. Sin preocuparme de verificar la opinión de Karandonis cuando afirmaba que Sarandaris no sabía griego[22], me interesa sinceramente el

[20] Aunque no debe servir como paradigma, sólo como anécdota puede leerse el gracioso encuentro de Marinetti con Kavafis contado por ATANASIO KATRARO en *Ο φίλος μου ὁ Καβάφης* (Mi amigo Kavafis), traducción de Aristea Ralis, Atenas, Ikaros, 1970, p. 71-77. Por otra parte, sería necesario investigar la opinión de Elytis de que la lengua griega no admite expresiones como las de la "poesía maldita", para saber si puede ocurrir lo mismo con algunos movimientos vanguardistas. Creo que la vanguardia puede expresarse en cualquier lengua. La opinión de Elytis ha de entenderse sólo en su aspecto "metafísico", es decir, temático y tradicional.

[21] O. ELYTIS, *Crónica de una década*, op. cit., p.95: "Desgraciadamente, nuestra Generación no había tenido críticos. D. Nikolareitsis se había dedicado a la diplomacia y Andreas Karandonis, el único, no sabía a dónde acudir primero".

[22] ANDREAS KARANDONIS, *Νεοελληνικὴ λογοτεχνία. Φυσιογνωμίες* en tomo II, Atenas, Papadimas, 1977[3], p.92, dice textualmente: "Τὸ δυστύχημα εἶναι πὼς δὲ γνώριζε καλά, πλατειά, λογοτεχνικά, τὴ γλῶσσα μας, ἴσως γιατὶ ἔχοντας μεγαλώσει στὴν Ἰταλία, δὲν τὴν εἶχε μάθει ὅταν ἔπρεπε..." ("La desgracia es que no sabía bien, profunda y literariamente, nuestra lengua, quizás porque habiendo crecido en Italia no la aprendió cuando debía...").

carácter de animador cultural que el poeta de educación italiana ejerció en la Atenas de la época, porque representa, a mi parecer, un papel que difícilmente encontramos en ninguno de los miembros de la Generación de 1927 en España.

De todas formas, para comprender, en su justa medida, el cuadro esbozado en estas líneas (al que deben sumarse las aportaciones de Andoníu y algunos poetas más), convendría encuadrarlo en los acontecimientos sociales y políticos que se desarrollan en Grecia y en España durante la década de los años 30 y que condicionan, en mayor o menor grado, la realidad poética. Considero, sin embargo, oportuno dejar semejante estudio para otra ocasión. Por ahora, baste decir que la confrontación de las dos parcelas poéticas estudiadas, es decir, el método comparativo en sí mismo, enriquece nuestra perspectiva general sobre la literatura de cada país y que, en consecuencia, nos hace comprender, con mayor exactitud, el camino seguido por las generaciones posteriores, si resulta verdadero el parecer de Seferis de que "en poesía, nada se da por generación espontánea", sino, diría yo, por un cúmulo de elementos tradicionales incorporados por cada época al acerbo cultural de los pueblos.

TRADUCCION DE SEIS NUEVOS POEMAS DE CAVAFIS

Román BERMEJO LOPEZ-MUÑIZ

Presentamos seis poemas de C. Cavafis todavía desconocidos para el público hispanoparlante que fueron publicados por primera vez por C.P. Savidis en los *Cuadernos del Archivo Histórico-literario Griego* en 1986, (pp. 7-20). Las noticias para la datación de los poemas, no fechados por el propio Cavafis, también provienen de ese artículo.

LOS BARCOS

Desde la Imaginación hasta el Papel. Es paso difícil, es mar peligroso. La distancia, a primera vista, parece pequeña; y con todo, qué viaje tan largo es... y qué perjudicial, a veces, para los barcos que lo emprenden.

El principal perjuicio deriva de la naturaleza extremadamente frágil de las mercancías que transportan los barcos. En los mercados de la Imaginación la mayoría de los productos y los de mejor calidad están hechos de porcelanas y cristales finos; y aunque se ponga la mayor atención, muchos se rompen por el camino, y otros muchos, al desembarcarlos en tierra. Este perjuicio es enteramente irreparable, porque no cabe esperar que regrese el barco y recoja productos iguales. No hay probabilidad alguna de reencontrar el comercio que los vendía. Los mercados de la Imaginación tienen comercios grandes y lujosos, pero que no duran mucho tiempo. Sus transacciones son breves; se ven forzados a vender rápidamente sus existencias, e inmediatamente después se deshacen. Es muy raro que un barco encuentre al regresar a los mismos exportadores con los mismos géneros.

Otro perjuicio procede del tonelaje de los barcos. Parten cargados hasta los topes de los puertos de tierras opulentas; y luego, cuando se encuentran en alta mar, se ven obligados a arrojar al mar parte del cargamento para preservar su conjunto. De manera que casi ningún barco logra traer sin mengua todos los tesoros que le encomendaron. Lo que se tira es, claro, el género de menor valor; pero en ocasiones los marineros, en su apresuramiento, se equivocan y arrojan al mar objetos muy valiosos.

Con la llegada al blanco puerto del papel se hacen imprescindibles nuevos sacrificios. Llegan los oficiales de la aduana; examinan un género y meditan si deben permitir que se descargue; niegan a otro el permiso de desembarcar; y de algunas obras sólo admiten una pequeña cantidad. El país tiene sus leyes. No tienen entrada libre todas las mercancías; y el contrabando está rigurosamente prohibido. Se impide la importación de vinos; porque las

tierras de donde vienen los barcos elaboran vinos y alcoholes con uvas que cría y madura generosa temperatura. Los oficiales de aduana no quieren estas bebidas para nada: son demasiado embriagadoras. No son recomendables para todas las cabezas. Por otro lado, existe en el país una compañía que tiene el monopolio de los vinos. Fabrica líquidos de color vino y sabor a agua que los puedes beber el día entero sin achisparte en absoluto. Es una compañía antigua. Goza de gran consideración. Sus acciones siempre están en alza.

Mas alegrémonos cuando los barcos entran en el puerto, aunque sea tras todos estos sacrificios. Porque a fin de cuentas, sólo con mucho cuidado y desvelos se disminuye el número de enseres que se quiebran o se tiran durante el viaje. Y aunque las leyes del país sean en buena medida tiránicas, no excluyen totalmente la importación, y gran parte del cargamento desembarca. Los oficiales de la aduana, por su parte, no son infalibles; y diversos géneros prohibidos pasan dentro de cajas fraudulentas que contienen una cosa y pone escrita encima otra; y se importan algunos buenos vinos para los festines selectos.

Lo triste, lo verdaderamente triste, es otro asunto. Es cuando pasan unos barcos descomunales, con adornos de coral y mástiles de ébano, con despliegue de banderas de gran tamaño, blancas y rojas, llenos de tesoros, que ni siquiera se acercan al puerto; o bien porque todos los géneros que llevan están prohibidos; o bien porque el puerto no tiene suficiente profundidad para acogerlos. Y siguen su camino. Sopla viento de bolina sobre sus velas de seda, el sol espejea la gloria de sus proas doradas, y se alejan con calma y magnificencia, se alejan para siempre de nosotros y de nuestro angosto puerto.

Afortunadamente son muy raros estos barcos. Vemos apenas dos o tres en toda la vida. Nos olvidamos rápido de ellos. Tan brillante como ha sido la visión, veloz es su olvido. Al cabo de unos pocos años algún día, —mientras permanecemos sentados sin otra ocupación que contemplar la luz y escuchar el silencio—, vuelven inopinadamente a nuestro oído interior unas estrofas entusiasmadoras, que al principio no reconocemos y nos torturamos por recordar dónde las habíamos oído. Después de mucho trabajo despierta la antigua memoria y recordamos que estas estrofas son del cántico que entonaban los marineros, hermosos cual héroes de la Ilíada, cuando pasaban los grandes, los divinos barcos y avanzaban con rumbo —quien sabe a dónde.

Cons. F. Cavafis*

* La firma sitúa el texto lo más tarde en 1896; la lengua y la ortografía antes, quizá entre los otros dos poemas en prosa de Cavafis, *Σύνταγμα τῆς ἡδονῆς* y *Ενδύματα*.

ΤΑ ΠΛΟΙΑ

Ἀπὸ τὴν Φαντασίαν ἕως εἰς τὸ Χαρτί. Εἶναι δύσκολον πέρασμα, εἶναι ἐπικίνδυνος θάλασσα. Ἡ ἀπόστασις φαίνεται μικρὰ κατὰ πρώτην ὄψιν, καὶ ἐν τοσούτῳ πόσον μακρὸν ταξεῖδι εἶναι, καὶ πόσον ἐπιζήμιον ἐνίοτε διὰ τὰ πλοῖα τὰ ὁποῖα τὸ ἐπιχειροῦν.

Ἡ πρώτη ζημία προέρχεται ἐκ τῆς λίαν εὐθραύστου φύσεως τῶν ἐμπορευμάτων τὰ ὁποία μεταφέρουν τὰ πλοῖα. Εἰς τὰς ἀγορὰς τῆς Φαντασίας τὰ πλεῖστα καὶ τὰ καλλείτερα πράγματα εἶναι κατασκευασμένα ἀπὸ λεπτὰς ὑάλους καὶ κεράμους διαφανεῖς, καὶ μὲ ὅλην τὴν προσοχὴν τοῦ κόσμου πολλὰ σπάνουν εἰς τὸν δρόμον, καὶ πολλὰ σπάνουν ὅταν τὰ ἀποβιβάζουν εἰς τὴν ξηράν. Πᾶσα δὲ τοιαύτη ζημία εἶναι ἀνεπανόρθωτος, διότι εἶναι ἔξω λόγου νὰ γυρίσῃ ὀπίσω τὸ πλοῖον καὶ νὰ παραλάβῃ πράγματα ὁμοιόμορφα. Δὲν ὑπάρχει πιθανότης νὰ εὑρηθῇ τὸ ἴδιον κατάστημα τὸ ὁποῖον τὰ ἐπώλει. Αἱ ἀγοραὶ τῆς Φαντασίας ἔχουν κατάστημα μεγάλα καὶ πολυτελῆ ἀλλ' ὄχι μακροχρονίου διαρκείας. Αἱ συναλλαγαί των εἶναι βραχεῖαι, ἐκποιοῦν τὰ ἐμπορεύματά των ταχέως, καὶ διαλύουν ἀμέσως. Εἶναι πολὺ σπάνιον ἓν πλοῖον ἐπανερχόμενον νὰ εὕρῃ τοὺς αὐτοὺς ἐξαγωγεῖς μὲ τὰ αὐτὰ εἴδη.

Μία ἄλλη ζημία προέρχεται ἐκ τῆς χωρητικότητος τῶν πλοίων. Ἀναχωροῦν ἀπὸ τοὺς λιμένας τῶν εὐμαρῶν ἠπείρων καταφορτωμένα, καὶ ἔπειτα ὅταν εὑρεθοῦν εἰς τὴν ἀνοικτὴν θάλασσαν ἀναγκάζονται νὰ ῥίψουν ἐν μέρος ἐκ τοῦ φορτίου διὰ νὰ σώσουν τὸ ὅλον. Οὕτως ὥστε οὐδὲν σχεδὸν πλοῖον κατορθώνει νὰ φέρῃ ἀκεραίους τοὺς θησαυροὺς ὅσους παρέλαβε. Τὰ ἀπορριπτόμενα εἶναι βεβαίως τὰ ὀλιγοτέρας ἀξίας εἴδη, ἀλλὰ κάποτε συμβαίνει οἱ ναῦται, ἐν τῇ μεγάλῃ των βίᾳ, νὰ κάμνουν λάθη καὶ νὰ ῥίπτουν εἰς τὴν θάλασσαν πολύτιμα ἀντικείμενα.

Ἅμα δὲ τῇ ἀφίξει εἰς τὸν λευκὸν χάρτινον λιμένα ἀπαιτοῦνται νέαι θυσίαι πάλιν. Ἔρχονται οἱ ἀξιωματοῦχοι τοῦ τελωνείου καὶ ἐξετάζουν ἓν εἶδος καὶ σκέπτωνται ἐὰν πρέπῃ νὰ ἐπιτρέψουν τὴν ἐκφόρτωσιν· ἀρνοῦνται νὰ ἀφίσουν ἓν ἄλλο εἶδος νὰ ἀποβιβασθῇ· καὶ ἔκ τινων πραγματειῶν μόνον μικρὰν ποσότητα παραδέχονται. Ἔχει ὁ τόπος τοὺς νόμους του. Ὅλα τὰ ἐμπορεύματα δὲν ἔχουν ἐλευθέραν εἴσοδον καὶ αὐστηρῶς ἀπαγορεύεται τὸ λαθρεμπόριον. Ἡ εἰσαγωγὴ τῶν οἴνων ἐμποδίζεται διότι αἱ ἤπειροι ἀπὸ τὰς ὁποίας ἔρχονται τὰ πλοῖα κάμνουν οἴνους καὶ οἰνοπνεύματα ἀπὸ σταφύλια τὰ ὁποῖα ἀναπτύσσει καὶ ὡριμάζει γενναιοτέρα θερμοκρασία. Δὲν τὰ θέλουν διόλου αὐτὰ τὰ ποτὰ οἱ ἀξιωματοῦχοι τοῦ τελωνείου. Εἶναι πάρα πολὺ μεθυστικά. Δὲν εἶναι κατάλληλα δι' ὅλας τὰς κεφαλάς. Ἐξ ἄλλου ὑπάρχει μία ἑταιρεία εἰς τὸν τόπον ἡ ὁποία ἔχει τὸ μονοπώλιον τῶν οἴνων.

Κατασκευάζει ὑγρὰ ἔχοντα τὸ χρῶμα τοῦ κρασιοῦ καὶ τὴν γεῦσιν τοῦ νεροῦ, καὶ εἰ μπορεῖς νὰ πίνῃς ὅλην τὴν ἡμέραν ἀπὸ αὐτὰ χωρὶς νὰ ζαλισθῇς διόλου. Εἶναι ἑταιρεία παλαιά. Χαίρει μεγάλην ὑπόληψιν, καὶ αἱ μετοχαί της εἶναι πάντοτε ὑπερτιμημέναι.

Ἀλλὰ πάλιν ἂς ἤμεθα εὐχαριστημένοι ὅταν τὰ πλοῖα ἐμβαίνουν εἰς τὸν λιμένα ἂς ἦναι καὶ μὲ ὅλας αὐτὰς τὰς θυσίας. Διότι τέλος πάντων μὲ ἀγρυπνίαν καὶ πολλὴν φροντίδα περιορίζεται ὁ ἀριθμὸς τῶν θρανομένων ἢ ριπτομένων σκευῶν κατὰ τὴν διάρκειαν τοῦ ταξειδίου. Ἐπίσης οἱ νόμοι τοῦ τόπου καὶ οἱ τελωνειακοὶ κανονισμοὶ εἶναι μὲν τυραννικοὶ κατὰ πολλὰ ἀλλ' ὄχι καὶ ὅλως ἀποτρεπτρικοί, καὶ μέγα μέρος τοῦ φορτίου ἀποβιβάζεται. Οἱ δὲ ἀξιωματοῦχοι τοῦ τελωνείου δὲν εἶναι ἀλάνθαστοι, καὶ διάφορα ἀπὸ τὰ ἐμποδισμένα εἴδη περνοῦν ἐντὸς ἀπατηλῶν κιβωτίων ποὺ γράφουν ἄλλο ἀπὸ ἐπάνω καὶ περιέχουν ἄλλο, καὶ εἰσάγονται μερικοὶ καλοὶ οἶνοι διὰ τὰ ἐκλεκτὰ συμπόσια.

Θλιβερόν, θλιβερὸν εἶναι ἄλλο πρᾶγμα. Εἶναι ὅταν περνοῦν κάτι πελώρια πλοῖα, μὲ κοράλλινα κοσμήματα καὶ ἱστοὺς ἐξ ἐβένου, μὲ ἀναπεπταμένας μεγάλας σημαίας λευκὰς καὶ ἐρυθρᾶς, γεμάτα μὲ θησαυρούς, τὰ ὁποῖα οὔτε πλησιάζουν κἂν εἰς τὸν λιμένα εἴτε διότι ὅλα τὰ εἴδη τὰ ὁποῖα φέρουν εἶναι ἀπηγορευμένα, εἴτε διότι δὲν ἔχει ὁ λιμὴν ἀρκετὸν βάθος διὰ νὰ τὰ δεχθῇ. Καὶ ἐξακολουθοῦν τὸν δρόμον των. Οὔριος ἄνεμος πνέει ἐπὶ τῶν μεταξωτῶν των ἱστίων, ὁ ἥλιος ὑαλίζει τὴν δόξαν τῆς χρυσῆς των πρώρας, καὶ ἀπομακρύνονται ἠρέμως καὶ μεγαλοπρεπῶς, ἀπομακρύνονται διὰ παντὸς ἀπὸ ἡμᾶς καὶ ἀπὸ τὸν στενόχωρον λιμένα μας.

Εὐτυχῶς εἶναι πολὺ σπάνια αὐτὰ τὰ πλοῖα. Μόλις δύο, τρία βλέπομεν καθ' ὅλον μας τὸν βίον. Τὰ λησμονῶμεν δὲ ὀγρήγορα. Ὅσῳ λαμπρὰ ἦτο ἡ ὀπτασία, τόσῳ ταχεῖα εἶναι ἡ λήθη της. Καὶ ἀφοῦ περάσουν μερικὰ ἔτη ἐὰν κἀμμίαν ἡμέραν —ἐνῶ καθήμεθα ἀδρανῶς βλέποντες τὸ φῶς ἢ ἀκούοντες τὴν σιωπήν— τυχαίως ἐπανέλθουν εἰς τὴν νοεράν μας ἢ ἀκούοντως τὴν μνήμην μας διὰ νὰ ἐνθυμηθῶμεν ποῦ ἠκούσαμεν αὐτὰς πρίν. Μετὰ πολλοῦ κόπου ἐξυπνᾶται ἡ παλαιὰ ἀνάμνησις καὶ ἐνθυμώμεθα ὅτι αἱ στροφαὶ αὗται εἶναι ἀπὸ τὸ ἄσμα τὸ ὁποῖον ἔψαλλον οἱ ναῦται, ὡραῖοι ὡς ἥρωες τῆς Ἰλιάδος, ὅταν ἐπερνοῦσαν τὰ μεγάλα, τὰ θεσπέσια πλοῖα καὶ ἐπροχώρουν πηγαίνοντα —τίς εἰξεύρει ποῦ.

Κωνστ. Φ. Καβάφης

ΕΠΟΣ ΚΑΡΔΙΑΣ

Μετὰ σοῦ τὸ πᾶν νομίζω προσηνὲς μὲ μειδιᾶ,
στὸν καθρέπτη τῶν 'ματιῶν σου τὴν χαρὰν ἀντανακλᾷ.
Στάσου φῶς μου καὶ ἀκόμη δὲν σὲ εἶπα τὰ μισὰ
ἀπ' ἐκεῖνα ποὺ πιέζουν τὴν ἐρῶσαν μου καρδιὰ
καὶ στὰ χείλη μου ὁρμοῦνε μὲ μιὰ μόνη σου 'ματιά.
Μὴ μὲ ὁμιλεῖς ἂν θέλῃς, μὴ μὲ πεῖς γοητευτικὰ
λόγια ἀγάπης καὶ λατρείας. Φθάνει ν' ἆσαι ἐδῶ κοντά,
νὰ σὲ λέγω πὼς σὲ θέλω, νὰ σ' ἐγγίζω, τὴν δροσιὰ
τοῦ πρωϊοῦ 'ποὺ ἀναπνέεις ν' ἀναπνέω, κι' ἂν καὶ αὐτὰ
ὑπερβολικὰ τὰ βρίσκῃς νὰ σὲ βλέπω μοναχά !

VERSO DE CORAZON

"Mañana del 12 de febrero 1886"

Contigo pienso que todo, afable, me sonríe;
en el espejo de tus ojos refleja la alegría.
Para un momento, luz mía, aún no te he dicho la mitad
de lo que aflige mi corazón enamorado
y se abalanza a mis labios por una sola mirada tuya.
No me hables, si no quieres, no me digas palabras
encantadoras de amor y adoración. Basta con que estés aquí cerca,
con decirte que te quiero; con tocarte; con el frescor
matinal que respiras, con respirarlo yo; y si eso
lo encuentras exagerado, con verte y nada más.

ΤΩ ΣΤΕΦΑΝΩ ΣΚΥΛΙΤΣΗ

Ἂν αἱ ψυχαὶ ἀθάνατοι εἰσὶν ὅπως μᾶς λέγουν,
τὸ πνεῦμα σου ἴσως, Στέφανε, πλησίον μας πλανᾶται,
κ' αἰσθάνεσ' εὐχαρίστησιν ὁπόταν τ' ὄνομά σου
ἀκούεις εἰς τὰ χείλη μας, καὶ αἱ πισταί μας σκέψεις
μὲ τὴν φιλτάτην μνήμην σου ὁπόταν συγκινῶνται.

Στέφανε, δὲν σ' ἐχώρισεν ἀπὸ ἡμᾶς τὸ μνῆμα·
ἀπὸ ἡμᾶς πρὸς οὓς κοινὸς σχεδὸν ἦτον ὁ βίος.
Ὁμοῦ ἐπαίζαμεν μικροί· τὰς παιδικάς μας λύπας
καὶ τὰς χαρὰς ἠσθάνθημεν ὁμοῦ· καὶ νέοι εἶτα
τὰς πρώτας διασκεδάσεις μας ηὕραμεν ἡνωμένοι —ἕως
προχθές, ὦ Στέφανε, ἕως προχθές, καὶ τώρα
σὲ ὁδηγήσαμεν ψυχρὸν στὸν ὕστατόν σου οἶκον.

Πλὴν ὄχι. Εἶσαι μεθ' ἡμῶν. Τοῦ τάφου σου ὁ λίθος
πέπλον ψιλόν, διαφανές, διὰ ἡμᾶς θὰ ἦναι.
Καὶ ἂν σ' ἔχασαν τὰ βλέμματα τῶν φίλων σου· σὲ
βλέπουν
καὶ θὰ σὲ ἔχουν, Στέφανε, ἀείποτ' αἱ ψυχαί των,
αἱ μνῆμαι, αἱ καρδίαι των ἀχώριστον ἑταῖρον.

POR STEFANO SKILITSI

"Ayer tuvo lugar el entierro del Sr. Stéfano Skilitsi, arrebatado tan tempranamente, a los 19 años de edad, del seno de su familia, a la cual deja profundísimo duelo. Una gran multitud de allegados a la familia acudieron al entierro; sus amigos, como postrer adiós a su memoria amada, cubrieron el féretro con las más bellas flores. La procesión fúnebre partió hacia las 9 1/2 de la mañana de la vivienda del difunto, en la calle Rajitíu, y marchó a la iglesia de Evangelistrías donde la esperaba otra multitud."

"Los amigos de Stéfano consideraron deber suyo el acompañarlo hasta el cementerio donde, tras las habituales plegarias de los sacerdotes, el Sr. Andonio C. Ralis pronunció un breve discurso."

"Tras esto Stéfano fue trasladado a su última morada; familiares y amigos se fueron sumidos en llanto."

"Telégrafo de Alejandría"
9 abr. 1886

Si las almas son inmortales, como nos dicen,
igual tu espíritu, Stéfano, cerca de nosotros yerra;
y siente alegría cuando tu nombre
oyes de nuestros labios; y nuestros fieles pensamientos
con tu recuerdo queridísimo se conmueven.

Stéfano, no te ha separado de nosotros la tumba;
de nosotros, con quienes casi compartías la vida.
Juntos jugábamos de pequeños; las penas y las alegrías
de la infancia las sentimos juntos; y también de jóvenes
nos hallaron unidos las primeras diversiones
hasta anteayer, oh Stéfano, hasta anteayer; ahora
te hemos conducido yerto a tu última casa.

Aunque, no. Estás con nosotros. La lápida de tu tumba
será para nosotros velo leve, transparente.
Y si las miradas de tus amigos no te hallan, Stéfano,
te estarán viendo y te tendrán para siempre sus almas,
las memorias y los corazones de los amigos inseparables.

Η ΓΑΛΗ

Εἶν' ἡ γαλὴ ἀντιπαθὴς εἰς τοὺς κοινοὺς ἀνθρώπους.
Μαγνητικὴ καὶ μυστική, τὸν ἐπιπόλαιόν των
κουράζει νοῦν· καὶ τοὺς χαρίεντάς της τρόπους
δὲν ἐκτιμοῦν. [ ]
[ ]
[ ]

Ἀλλ' εἶναι τῆς γαλῆς ψυχὴ ἡ ὑπερηφάνειά της.
Τὸ αἷμα καὶ τὰ νεῦρα της εἶν' ἡ ἐλευθερία.
Ποτὲ δὲν εἶναι ταπεινὰ τὰ βλέμματά της.
Ἐν τῶν παθῶν της δὲ τῷ πάντοτε κρυπτῷ,
ἐν τῇ καθαριότητι, ἐν τῇ ἡρεμίᾳ.
καὶ καλλονῇ τῶν στάσεων, τῇ ἐγκρατείᾳ

ἐνδείξεων, πόση λεπτὴ αἰσθήσεων ἀγνότης
εὑρίσκεται. Ὅτ' αἱ γαλαῖ ρεμβάζουν ἢ κοιμῶνται
τὰς περιβάλλει ὁραματισμοῦ ψυχρότης.
Ἴσως τριγύρω των τότε περιπλανῶνται

φάσματα παλαιῶν καιρῶν. Ἴσως ἡ ὀπτασία
εἰς Βούβαστιν τὰς ὁδηγεῖ· ὅπου τὰ ἱερά των
ἤνθουν, καὶ Ραμεσσῶν τὰς ἔστεφε λατρείᾳ,
κ' ἦν οἰωνὸς εἰς ἱερεῖς πᾶν κινημά των·

EL GATO

El gato resulta antipático a las personas corrientes.
Magnético y secreto, fatiga
sus espíritus superficiales. Y no aprecian
sus maneras gráciles. [ ]
[ ]

Pero el alma del gato está en su orgullo:
su sangre y sus nervios son la libertad.
Jamás son humildes sus miradas.
En lo escondidas que guarda siempre sus pasiones,
en su pulcritud, en la calma
y la belleza de sus posturas, la contención

con que se manifiesta... ¡qué depurada finura
de sentimientos hay! Cuando los gatos sueñan o duermen
¡qué frialdad llena de visiones los envuelve!
Quizá entonces vaguen en torno suyo

espectros de tiempos pasados. Quizás el ensueño
los conduce a Bubastis, donde florecían sus
ritos y Ramesón los coronaba de adoración,
y todo movimiento suyo era para los sacerdotes un augurio.

[1897 o antes]

ΠΡΟ ΤΗΣ ΙΕΡΟΥΣΑΛΗΜ

[α]

Ἔφθασαν τώρα πρὸ τῆς Ἱερουσαλήμ.
Πάθη, πλεονεξία, καὶ φιλοδοξία,
καὶ ἡ ἱπποτικὴ ὑπερηφάνεια
ἐκ τῶν ψυχῶν αὐτῶν ἀπεδιώχθησαν.
Ἔφθασαν τώρα πρὸ τῆς Ἱερουσαλήμ.
Ἐν τῇ ἐκστάσει των καὶ ἐν τῇ κατανύξει
ἐξέχασαν τὰς ἔριδας μὲ τοὺς Γραικούς,
ἐξέχασαν τὸ μῖσος των διὰ τοὺς Τούρκους.
Ἔφθασαν τώρα πρὸ τῆς Ἱερουσαλήμ.
Κ' οἱ Σταυροφόροι οἱ ἀκαταμάχητοι,
οἱ ἄλλοτε ἀπτόητοι καὶ τολμηροί,
εἶναι δειλοὶ καὶ νευρικοί, δὲν ἠμποροῦν
νὰ προχωρήσουν, τρέμουν ὡς μικρὰ παιδία
καὶ ὡς μικρὰ παιδία κλαίουν, κλαίουν ὅλοι,
τὰ τείχη βλέποντες τῆς Ἱερουσαλήμ.

ANTE JERUSALEN

(1)

Ahora han llegado ante Jerusalén.
Pasiones, codicia, y ambición,
y soberbia caballeresca
han expulsado de sus propias almas.
Ahora han llegado ante Jerusalén.
En su éxtasis y compunción,
han olvidado las disputas con los griegos;
han olvidado el odio hacia los turcos.
Ahora han llegado ante Jerusalén.
Los cruzados, los jamás derrotados,
los otrora invencibles y osados
están acobardados y nerviosos, no pueden
avanzar, tiemblan como niños
y lloran como niños; lloran todos
de ver los muros de Jerusalén

[β]

Ἔφθασαν τώρα ἐμπρὸς στὴν Ἱερουσαλήμ.
Πάθη, πλεονεξία, καὶ φιλοδοξία,
ὡς κ' ἡ ὑπερηφάνεια ἡ ἱπποτική των,
εὐθὺς ἀπ' τὲς ψυχές των ἀπεβλήθησαν.
Ἔφθασαν τώρα ἐμπρὸς στὴν Ἱερουσαλήμ.
Στὴν ἔκστασι καὶ στὴν κατάνυξί των
ἐξέχασαν τὲς ἔριδες μὲ τοὺς Γραικούς
ἐξέχασαν τὸ μῖσος γιὰ τοὺς Τούρκους.
Ἔφθασαν τώρα ἐμπρὸς στὴν Ἱερουσαλήμ.
Κ' οἱ Σταυροφόροι οἱ τολμηροὶ κι ἀκαταμάχητοι,
οἱ ὁρμητικοὶ σὲ κάθε των πορεία κ' ἔφοδο,
εἶναι δειλοὶ καὶ νευρικοί καὶ δὲν μποροῦν
νὰ προχωρήσουν· τρέμουν σὰν μικρὰ παιδιά,
καὶ σὰν μικρὰ παιδιὰ κλαῖν, κλαῖνε ὅλοι,
τὰ τείχη βλέποντας τῆς Ἱερουσαλήμ.

(2)*

Ahora han llegado frente a Jerusalén.
Pasiones, codicia y ambición,
e incluso su soberbia caballeresca,
arrojaron de sus almas de pronto.
Ahora llegaron ante Jerusalén.
En su éxtasis y compunción,
han olvidado las disputas con los griegos,
han olvidado el odio hacia los turcos.
Ahora han llegado ante Jerusalén.
Y los cruzados, los osados e invencibles,
los llenos de empuje en cada marcha y ataque,
están acobardados y nerviosos y no pueden
avanzar: tiemblan como niños
y lloran como niños; lloran todos
viendo los muros de Jerusalén.

* El poema forma parte de la serie perdida "Días de Bizancio" compuesta entre 1888 y 1892.

ΔΕΥΤΕΡΑ ΟΔΥΣΣΕΙΑ

Ὀδύσσεια δευτέρα καὶ μεγάλη,
τῆς πρώτης μείζων ἴσως. Ἀλλὰ φεῦ
ἄνευ Ὁμήρου, ἄνευ ἑξαμέτρων.

Ἦτο μικρὸν τὸ πατρικόν του δῶμα,
ἦτο μικρὸν τὸ πατρικόν του ἄστυ,
καὶ ὅλη του ἡ Ἰθάκη ἦτο μικρά.

Τοῦ Τηλεμάχου ἡ στοργή, ἡ πίστις
τῆς Πηνελόπης, τοῦ πατρὸς τὸ γῆρας,
οἱ παλαιοί του φίλοι, τοῦ λαοῦ
τοῦ ἀφοσιωμένου ἡ ἀγάπη,
ἡ εὐτυχὴς ἀνάπαυσις τοῦ οἴκου
εἰσῆλθον ὡς ἀκτῖνες τῆς χαρᾶς
εἰς τὴν καρδίαν τοῦ θαλασσοπόρου.

Καὶ ὡς ἀκτῖνες ἔδυσαν.
Ἡ δίψα
ἐξύπνησεν ἐντός του τῆς θαλάσσης.
Ἐμίσει τὸν ἀέρα τῆς ξηρᾶς.
Τὸν ὕπνον του ἐτάραττον τὴν νύκτα
τῆς Ἐσπερίας τὰ φαντάσματα.
Ἡ νοσταλγία τὸν κατέλαβε
τῶν ταξειδίων, καὶ τῶν πρωϊνῶν
ἀφίξεων εἰς τοὺς λιμένας ὅπου,
μὲ τί χαράν, πρώτην φορὰν ἐμβαίνεις.

Τοῦ Τηλεμάχου τὴν στοργήν, τὴν πίστιν
τῆς Πηνελόπης, τοῦ πατρὸς τὸ γῆρας,
τοὺς παλαιούς του φίλους, τοῦ λαοῦ
τοῦ ἀφοσιωμένου τὴν ἀγάπην,
καὶ τὴν εἰρήνην καὶ ἀνάπαυσιν
τοῦ οἴκου ἐβαρύνθη.
Κ' ἔφυγεν.

SEGUNDA ODISEA*

Dante, *Inferno*, canto XXVI
Tennyson, *Ulysses*

Odisea, segunda y grande,
mayor quizá que la primera. Más, ¡ay!,
sin Homero, sin hexámetros.

Era pequeño el aposento de sus padres
era pequeña su villa natal,
y su Itaca toda era pequeña.

El cariño de Telémaco, la fidelidad
de Penélope, la vejez de su padre,
sus viejos amigos,
el amor y la entrega del pueblo
el reposo dichoso del hogar
se introdujeron cual rayos de alegría
en el corazón del navegante.
Y cual rayos se pusieron.

La sed de mar despertó en su interior;
odiaba el aire de tierra firme.
Su sueño perturbaban por las noches
fantasmas de Hesperia.
Le dominó la nostalgia
de los viajes, de las llegadas
de mañana a los puertos donde,
¡con qué regocijo! se entra por primera vez.

El cariño de Telémaco, la fidelidad
de Penélope, la vejez de su padre,
los viejos amigos, el amor
y la entrega del pueblo,
la paz y el reposo
del hogar le aburrían.
Y se fue.

* El poema se compuso en enero de 1894, tres meses antes del ensayo comparativo de Cavafis sobre el final de Ulises.

Ὅτε δὲ τῆς Ἰθάκης αἱ ἀκταὶ
ἐλειποθύμουν βαθμηδὸν ἐμπρός του
κ' ἔπλεε πρὸς δυσμὰς πλησίστιος,
πρὸς Ἴβηρας, πρὸς Ἡρακλείους στήλας,—
μακρὰν παντὸς Ἀχαϊκοῦ πελάγους,—
ἠσθάνθη ὅτι ἔζη πάλιν, ὅτι
ἀπέβαλλε τὰ ἐπαχθῆ δεσμὰ
γνωστῶν πραγμάτων καὶ οἰκιακῶν.
Καὶ ἡ τυχοδιῶκτις του καρδιὰ
ηὐφραίνετο ψυχρῶς, κενὴ ἀγάπης.

Cuando las costas de Itaca
se desvanecían poco a poco ante él,
y hacia el ocaso navegaba a toda vela,
hacia Iberia, hacia las columnas de Hércules,
—lejos de todo mar Aqueo—
sintió que vivía de nuevo, que
se libraba de los lazos agobiantes
de lo sabido y de lo familiar.
Y su corazón aventurero
se alegró fríamente, vacío de amor.

SURREALISMO Y LIBERTINAJE, A PROPÓSITO DE 'Ο ΜΕΓΑΣ 'ΑΝΑΤΟΛΙΚΟΣ DE A. EMBIRICOS*

Víctor IVANOVICH
Atenas

Desde dos puntos de vista por lo menos, la edición del Μέγας 'Ανατολικός llega algo tarde: tarde para el objetivo perseguido por este libro y tarde para los destinatarios 'naturales' a quienes se dirigía.

La intencionalidad de la novela, tanto en su vertiente negativa como en la positiva, responde a las prescripciones del surrealismo más 'ortodoxo': escándalo y liberación, es decir, de un lado provocación, *épatement du bourgeois* y de sus buenas costumbres, y de otro proclamación de la libertad sin límites del Amor. Sin embargo, en una época y en una sociedad en las que el erotismo y el sexo se han convertido en bienes de amplio consumo, es dudoso que los variados encuentros que tienen como escenario el maravilloso trasatlántico de Embiricos puedan escandalizar ya a nadie. Como consecuencia, también el mensaje liberador de la obra se neutraliza en gran medida, y en estos tiempos 'posmodernos' de pseudo-tolerancia es probable que sea interpretado sobre todo comercialmente. (Como inclinado a la comercialización se muestra incluso el propio surrealismo, en el contexto de su moda tardía y *snob*, que causa furor en Grecia).

Igualmente fiel a la letra y al espíritu del dogma surrealista fue Embiricos al mantener su libro fuera de circulación durante décadas enteras, mientras que con sus contadas lecturas ante un público selecto canalizaba al exterior informaciones asimismo selectas (como las que resuenan en la 'hagiográfica' Αναφορά στόν 'Ανδρέα 'Εμπειρίκο[1], de Odiseas Elitis), que con el transcurso del tiempo adquirieron las dimensiones de un rumor que hablaba sobre una ceremonia sagrada y un rito de iniciación. Porque, si el surrealismo tenía reivindicaciones revolucionarias y durante algún tiempo (por fortuna breve) se puso (por fortuna nunca del todo) al servicio de una ideología a la que consideraba expresión y herramienta para la emancipación del proletariado, no dejó nunca de ser -en palabras de Octavio Paz- una "orden de caballería" con un rito iniciático de conspiración que incluía "escándalo y

* ANDREAS EMBIRICOS, *Ο Μέγας 'Ανατολικός* [El Gran Oriental] , Primera parte, tomos I y II, Atenas, ed. Agra, 1991. El artículo que sigue ha sido traducido del griego moderno por José Simón Palmer.

[1] *En torno a Andreas Embiricos*.N. del T.

secreto, consagración y profanación"[2]. Como libro ritual y símbolo litúrgico, Ὁ Μέγας Ἀνατολικός debía permanecer distante, pero no completamente inaccesible a la 'mayoría'; por eso, para quienes estaban destinados a ser sus lectores revistió la forma de una promesa largo tiempo demorada, cuyo aplazamiento -de acuerdo con los mecanismos de la 'fase anal'- auguraba precisamente una decepción proporcional a la duración de la demora. Con lo que no contó Embiricos -y como psicoanalista debería haberlo hecho- es con el hecho de que la espera que se prolonga más allá de unos límites razonables tiende a la autosaturación. De la misma forma que los intelectuales de los países del Este, cuando aquellos regímenes mojigatos permitieron finalmente la publicación de determinadas obras de Freud, comprobaron que ya conocían sus ideas básicas a través del 'folklore', así también la mayor parte de la comunidad de las letras griegas —tan reducida, por otra parte, en estos "tiempos difíciles para la Poesía" *(in dürftigen Zeit)*, como diría Brecht— podría exclamar al tener finalmente en sus manos el 'objeto del deseo': "¡Ah!, de manera que *esto* era..."

Una vez descubierto el misterio, su magia se ha esfumado: ¿Merecía la pena acaso esperar tantos años este momento?

No pretendo tener también respuesta a esta pregunta. Creo, sin embargo, que podemos convertirla en el punto de partida de un examen del Μέγας Ἀνατολικός que deje al margen los malentendidos originados por su mito.

Hemos visto que la prolongada ocultación de esta novela conservaba las características de una auténtica práctica surrealista. En el momento de su aparición, sin embargo, el surrealismo parece haber desaparecido, o al menos eso concluyen (como leí en una de las primeras críticas del libro) algunos de los decepcionados lectores de la novela.

Para valorar en qué medida es cierta esta aseveración, será menester que tomemos en consideración determinados datos de naturaleza histórica y tipológica. Así, el surrealismo del periodo de entreguerras constituye quizás la fase más radical y, en todo caso, la última de la marcha que realizó el Arte europeo desde el romanticismo hasta nuestros días y que Octavio Paz denominó "tradición de la ruptura".[3] Es la tradición de las sucesivas negaciones e interrupciones en nombre de las novedades y de lo nuevo, que refleja la dinámica de la época más reciente o "moderna", caracterizada por la incontenible huida hacia delante, con el horizonte del futuro como objetivo inaccesible. En un momento dado, sin embargo —hacia la mitad de nuestro siglo— la atracción magnética del futuro se agotó, con la consecuencia de saturarse también la capacidad explosiva de la negación y de la ruptura. Por eso —de acuerdo siempre con el testimonio de Paz— el 'testamento' de Breton pedía el ocultamiento del surrealismo, su vuelta a las catacumbas,

[2] Cf. O. PAZ, *Corriente alterna*, Méjico, ed. Siglo XXI, 1971, pp. 56-57.

[3] Cf. principalmente su libro *Los hijos del limo*, Barcelona, ed. Seix Barral, 1974.

como única manera de que sobreviviera en el periodo 'posmoderno' en que vivimos.

En este sentido, me parece que Embiricos se comportó, de nuevo, como un surrealista genuino y 'responsable', al mantener apartado su libro de la circulación pública durante todo el tiempo en que cabía reconocer su mensaje como surrealista, y al darlo a conocer cuando su carácter surrealista ya no es muy evidente.

Y ahora, ¿qué se supone que hemos de hacer con esta molesta e incómoda herencia del poeta? Dos son, creo, las formas posibles de salir de nuestra perplejidad: o bien aproximarnos a la novela de Embiricos como tal novela, lejos de todo tipo de ideas transmitidas (sobre el surrealismo, etc.), o bien continuar investigando el surrealismo, pero como un nivel ulterior y secreto del mensaje, imposible de expresar por escrito de otra forma que no sea'disfrazado'.

La primera aproximación es tema del penetrante *Apéndice* escrito por el editor, el filólogo Yorgos Yatromanolakis (tomo I, pp. 287-322). En él, entre otras cuestiones, se analizan dos interesantes elementos de la estructura de'*Ο Μέγας 'Ανατολικός*' la relación existente con *Una ciudad flotante (Une ville flottante)*, de Julio Verne (que además aparece también como héroe de Embiricos), cosa que nos explica la particularidad de la lengua del libro y el encanto 'retro' de ésta (ya que se trata de la lengua de las primeras traducciones de las obras de Verne en *cazarévusa*); y la peculiar estructura cronológica de la obra, en la que se pone de manifiesto el intento del autor de identificar el tiempo de la lectura con el de los hechos que se narran, lo que por otra parte nos explica el insólito volumen del libro (naturalmente, al tener a nuestra disposición sólo dos de los nueve tomos, no estamos todavía en condiciones de juzgar en qué grado tuvo éxito el poeta en la materialización de su ambicioso plan narrativo). A lo anteriormente expuesto añadiría, a mi vez, un elemento más que quizás merezca la pena ser tenido en cuenta por los futuros analistas de *'Ο Μέγας 'Ανατολικός* desde el punto de vista narratológico: el lugar cerrado pero en movimiento y el tiempo igualmente cerrado —en el sentido de que está limitado con claridad— del viaje transoceánico, así como los fantásticos pasajeros del barco, sujetos simultáneamente a las leyes del azar (en cuanto al origen) y del destino (en cuanto a las posibilidades de interrelación), todos estos factores confieren a'*Ο Μέγας 'Ανατολικός* las características de un *cronotopo* completo, como diría Mijaíl Bajtin, y hacen obligada su proyección simbólica en una imagen a pequeña escala, en una miniatura del mundo. Sólo conozco un ejemplo más en el que los pasajeros de un barco se convierten de simple convención temática en componente estructural básico de un mundo narrativo, y éste es *Los Premios*, una de las primeras obras maestras del argentino Julio Cortázar.

El segundo punto de vista, del que me ocuparé más analíticamente, se centra en el surrealismo no ya como un objetivo del libro que viene dado, sino

oculto y por descubrir. No puedo tratar aquí, salvo como punto de partida, el gran tema del Amor, que no sólo constituye una piedra angular de la concepción surrealista del mundo, sino también el tema casi exclusivo de *Ὁ Μέγας Ἀνατολικός* y, además, el prisma visto dentro del cual el surrealismo de Embiricos se oculta y se revela simultáneamente.

En un pasaje citado *in extenso* por el editor en el *Apéndice* (ya que pertenece a una parte de la obra todavía inédita), uno de los héroes de la novela examina con atención la biblioteca del barco y se detiene largo tiempo en las obras de los 'erotógrafos' como Brantôme, Restif de la Bretonne, Mirabeau, etc., dando especial relevancia a las del "más grande escritor sado-masoquista de todos los tiempos, el Marqués de Sade" (I, p. 311). La escena en cuestión, con las referencias que contiene, se desarrolla como una *mise en abyme* y un 'guiño' al lector capacitado, en relación con el modelo genérico y la tradición a la que recurre Embiricos, en una especie de 'enmascaramiento' del surrealismo: se trata del *roman libertin* y la tradición del 'libertinaje', que dio impronta a la segunda mitad del siglo XVIII y que se consumió, junto con todas las manifestaciones y esplendores del *Ancien Régime*, en el incendio de la Revolución Francesa.

La glorificación del cuerpo y de sus derechos; la concepción del sexo y del 'principio del placer' como gran fuerza liberadora, es decir, la única capaz de enfrentarse drásticamente al 'principio de la realidad'; y la enajenación (para decirlo en un lenguaje psicoanalítico que quizás aprobaría el autor), pero también el 'imperialismo' de los instintos, que, tras ser el último móvil del comportamiento de los héroes, se convierte en el exclusivo, apoderándose de todo el espacio psíquico de éstos y convirtiendo así la presencia humana en una marioneta suya: éstos son los rasgos principales que testimonian el parentesco más profundo entre la obra de Embiricos y el 'libertinaje'.

Pero en una relación genealógica como ésta, las diferencias cuentan por lo menos tanto como los parentescos. El mundo fantástico del *roman libertin* — al menos en lo concerniente al libertinaje radical y revolucionario, cuya última expresión la constituyen las novelas de Sade— tiene una base mucho más oscura y dramáticamente más cargada que la del libro del poeta griego. La confrontación inicial o, más bien, la rivalidad complementaria entre la realidad y el placer pronto se ve sustituida por la sombría y peligrosa dialéctica de los principios interdependientes del Amor y la Muerte, que arrastra a las 'marionetas' y muchas veces también a sus creadores a un torbellino destructivo. El libertinaje se transforma en la libertad salvaje del sado-masoquismo, que tiene el encanto embriagador y temible de las 'flores del Mal'. El surrealismo lo captó con gran precisión, y reivindicó para sus propios fines esta dimensión del sadismo. Así, Breton, que se enfrentaba con ira y aversión a la "obscena idea cristiana del pecado", insistía de forma característica en que *"tant qu'on ne sera pas quitte avec l'idée de la transcendance d'un bien quelconque... la représentation exaltée du mal inné*

gardera la plus grande valeur révolutionnaire",[4] mientras que la tendencia 'maldita' que se manifiesta en el seno del surrealismo (Bataille, Artaud, el rumano Gherasim Luca...) sucumbe por completo al magnetismo satánico del 'Divino Marqués' y abraza la secuencia de erotismo, pecado y muerte, que se alternan en la danza macabra del aniquilamiento.

Nada de este aspecto atormentado y atormentador del 'libertinaje' vamos a encontrar en Embiricos. Sus héroes —y esto en un psicoanalista es digno de asombro— parecen estar privados por completo de la dimensión de lo 'profundo': viven reconciliados del todo con sus instintos, su subconsciente —cuyo contenido pertenece casi exclusivamente a la libido— se encuentra en la superficie del alma, no hay rastro de opresión, censura, síndromes autopunitivos. Como mucho, puede que sientan algún enojo temporal cuando hay obstáculos objetivos que les impiden la realización inmediata de su deseo. Todo el problema del Super-yo se reduce —como en una lectura de Freud por Engels y Lenin (que se me perdone esta ... asociación surrealista)— a la 'captación de la necesidad imperiosa' de reprimir toda represión y de seguir de inmediato las órdenes del instinto sexual:

La continuación sería fácil, porque esta vez estaba decidida a no obedecer a ningún imperativo ético, porque ya estaba liberada de sus ataduras, porque ya se había sacudido todos los yugos, porque ya había traspasado el umbral de una nueva vida... Quizás, incluso, antes de que pasara mucho tiempo, se la tiraría, se la follaría Emilio Bertié, ese hombre hermoso y sensual, ese precioso falo, su compatriota...(tomo I, p. 129).

Una vez concluida la violenta liberación, el mundo se hace sencillo y el Amor fácil, mientras que el trasatlántico se convierte como por milagro en una envidiable 'Caja erótica' y en un Paraíso de Mahoma, habitado por huríes y ángeles "de penes febriles" *[καυλοπυρόσσοντες]* (por tomar prestado uno de los hallazgos lingüísticos más deliciosos y plásticos del autor). En este sentido, tiene razón Odiseas Elitis cuando exalta la "bondad suprema" del mundo de Embiricos. Y no sólo en relación con su dimensión paradisíaca, sino también en lo referente a la vertiente infantil y lúdica de la sexualidad en el *Μέγας 'Ανατολικός*, que anula toda interrupción y toda mediación entre el deseo y su satisfacción. Los pasajeros del barco, desde los condes hasta los pobres emigrantes, son unos seres despreocupados e irresponsables, felices y... 'hermosísimamente corrompidos', como niños.

Sin embargo, si el alegre y orgiástico mundo flotante del *Μέγας 'Ανατολικός* carece de la sombría profundidad del 'libertinaje', también carece, hasta cierto punto, de la altura que confiere al Amor la metafísica

[4] "En tanto en cuanto no nos desprendamos de la idea de la trascendencia de un bien cualquiera... la representación exaltada del mal innato guardará el más grande valor revolucionario".

poética del surrealismo. Contrario a aceptar como definitivo el dualismo de cuerpo y alma, Breton "se propuso reintroducir el amor en el erotismo o, más exactamente, consagrar al erotismo por el amor",[5] mientras que en el *Amour fou* el Amor adquiere un tinte casi religioso y se convierte —en palabras, de nuevo, de Paz— en "el sitio en que se cruzan el magnetismo terrestre y el del espíritu"[6]. Ciertamente, también en Embiricos encontraremos escenas en que la exaltación erótica se une a un éxtasis entusiasta ante la grandeza del universo. Así, el poeta griego Andreas Sperjís (una de las variadas 'máscaras' del autor), cuando se encuentra en la cubierta del barco practicando un lascivo acto de pedofilia, descubre en el cielo "una estrella brillantísima", "de tamaño excepcional" y "de infinita belleza", y entonces

el poeta griego, con su falo palpitante en plena y abultadísima hinchazón, y con su corazón lleno de súbita alegría, recitó a gritos, agitado bajo las estrellas, el verso del gran poeta neogriego:"Noche llena de milagros, noche sembrada de magia " (II, p. 313).

De nuevo en otro pasaje, en una fantasía aún más atrevida, una heroína se pregunta:

¿Acaso, ¡por Dios!, el único Dios era un enorme y omnipotente Falo, y, esencialmente, sólo existían placeres, guiados por el potentísimo Pene y el riquísimo Esperma? ¿Y acaso estos placeres... eran aquellas prácticas, que acercaban incomparablemente más ... al Dios Megalofálico, al Creador y Dueño absoluto del Mundo, al Señor absoluto de las Potencias, al Soberano absoluto de los Cielos y de nuestra pequeña Tierra? (Tomo I, p. 109).

A pesar de la aparente semejanza, estas visiones no tienen precisamente muchos elementos en común con las de Breton, que deben más de lo que habría querido o habría podido reconocer el poeta francés al erotismo místico occidental, con la Virgen como polo de atracción, al voluptuoso éxtasis de Santa Teresa y a la obsesión del *amors de lonh* ('amor lejano'), del que extrajeron los trovadores de la Provenza la brillantez de sus versos, pero también su languidez.

Las visiones eróticas de Embiricos son más inmediatas, más sanas, más *griegas*. Su lugar se encuentra bajo otro cielo, con una luz abundante que no deja margen al claroscuro. Sus raíces están arraigadas en otra tradición, la tradición de los 'cantos itifálicos' y de las orgías de Baco y de Príapo. Para bien o para mal, Andreas Embiricos logró 'helenizar' el surrealismo, incorporarlo a la helenidad, que constituía la pasión de su generación poética. La consagración y el timbre de gloria con que Odiseas

[5] O. PAZ, *Corriente alterna*, p. 62.
[6] *Ob. cit.*, p. 63.

Elitis le rinde homenaje son, en cierta forma, un *pro domo sua*: en la obra de Embiricos el otro gran cantor de la helenidad y del Amor descubre el punto de arranque de la idea que fecundó también su propia creación poética. Esta idea es la de la 'santidad de los sentidos'.

El encanto de Calvos[1]

En el *"Diario de un Abril invisible"*, de Odiseas Elytis, con fecha "Domingo (Pascua), 26, 2", leemos el siguiente "Canto":

> 'Ανεμόεσσα κόρη ἐνήλικη θάλασσα
> πάρη τὸ κίτρο ποὺ μοῦ 'δωκε ὁ Κάλβος
> δικιά σου ἡ χρυσή μυρωδία
>
> Μεσαύριο θά 'ρθουν τ' ἄλλα πουλιά
> νά 'ναι πάλι ἐλαφρές τῶν βουνῶν οἱ γραμμές
> μά βαριά ἡ δική μου καρδία
>
> (Mar ventosa joven y madura
> toma el cidro que me dio Calvos
> el aroma de oro es tuyo
>
> Pasado mañana llegarán otros pájaros
> serán de nuevo ligeras las líneas de las montañas
> pero pesado el corazón mío)

Este breve texto establece una cuestión límite entre la relación del símbolo y el referente expresado. En otras palabras, dado que la atmósfera del poema es claramente de Elytis, pero dado también que es evidentemente del "sabor" de Calvos lo que claramente nos transmite este fragmento, quizá valga la pena preguntarnos cómo es posible que se combinen en un resultado estilístico unitario dos componentes tan diferentes. Encontraremos la respuesta si observamos que aunque la "sensación que produce Calvos" se logra con medios muy económicos (apenas con dos palabras o mejor con dos variantes de su expresión lingüística concreta),[2] los elementos en cuestión son los que constituyen el *encanto de Calvos*; y este factor precisamente, —del encanto— los convierte en funcionales en el seno del ceremonial erótico de Elytis.

[1] Traducción de Mª LUISA LONGUEIRA y TERESA SEMPERE.

[2] El tipo morfológico de las palabras "μυρωδία" [perfume] y "καρδία" [corazón] constituye, desde el punto de vista funcional algo parecido a las "huellas de la memoria" o "rastros" de los que trata el psicoanálisis (Freud: *Erinnerungspur*. Derrida: *trace*): con el "revestimiento" (*Besetzung*) de la actividad psíquica que realiza en ellas la lectura, se activa también el recuerdo de su ruptura del conjunto lingüístico de Calvos.

A su vez, esta respuesta nos conduce a un segundo interrogante, de vital importancia, cada vez que se trata de los clásicos: ¿Qué nos dice el poeta de Zante hoy?, o mejor aún: ¿Suponiendo que sólo de este modo Calvos puede funcionar todavía poéticamente?.

Veamos primero el *modus operandi* que aplica sobre esto Elytis. En principio, selecciona los elementos a los que me he referido anteriormente. A continuación —y manteniendo sus particularidades— los aisla del marco estilístico inicial y los encarna en el suyo propio.[3] La primera fase del intento se remonta a un procedimiento de "antología", mientras que la segunda puede observarse como un caso extremo de una postura crítica que favorece una lectura anacrónica voluntaria, es decir desde el presente hacia el pasado.

Señalaremos a continuación lo siguiente: que éste fue exactamente el modo de "valoración" de Calvos en las letras griegas modernas. Por una parte, desde Palamás hasta ahora sus "acciones" no dejaron de subir, por otra, esta admiración no fue en ningún momento irreflexiva. Existió un hito en la "carrera" póstuma del poeta de Zante —esclarecmiento de criterios y estabilización jerarquizada de los juicios, como también en casi todos los aspectos de nuestra vida cultural contemporánea, la famosa Generación de los 30, (cuya posición, la hereda e ilumina a su manera Elytis. De una manera teórica, no obstante, expresa esta postura Seferis, sin lugar a dudas la mente crítica más clarividente de dicha generación: "ninguna oda de Calvos salió entera desde el principio hasta el final... Nada que pueda ser ofrecido como un poema completo a un oyente. Sólo *fragmentos*, y nuestra devoción"[4] (el subrayado es mío); Esto no le impide sin embargo presentar —aunque se sostenga en otro lugar que no tiene intención de conservar solamente lo que en el poeta de las *Odas* recuerda "poesía pura" —algunas virtudes en los "fragmentos" que salva de toda la obra de Calvos— es decir, aquellos elementos que —repito— constituyen su *encanto* para un espíritu de hoy.. Y —una vez más— comprobamos que este encanto tiene necesidad de un doble acercamiento que abarque la "antología" (florilegio) y la "lectura anacrónica".

No cabe duda que Calvos gana con un intento así. Y no sólo esto: parece que un intento de este tipo determina la *clase* a la que pertenece Calvos.

En uno de sus ensayos más conocidos, T.S. Eliot sostiene que existen poetas que para una comprensión correcta, aunque sea de un único poema suyo, requieren la lectura de toda su obra; Hay sin embargo también otros a

[3] Las palabras en cuestión, primero, se colocan al final de dos versos que son también el final de dos períodos estróficos; en segundo lugar, se distinguen visualmente mediante su escritura en cursiva y su separación más ancha de lo normal de las restantes palabras; en tercer lugar, se distinguen también acústicamente y se unen entre sí, pese a la separación, con ayuda de la rima.

[4] YORGOS SEFERIS: "'Απορίες διαβάζοντας τὸν Κάλβο" en *Δοκιμές*, vol.I, Atenas, Icaros, 1981.

los que frecuentemente leemos en antologías: estos son los *menores*)[5] (está de más recalcar que aquí se trata de un sentido descriptivo y no valorativo). En esta categoría se encuadra evidentemente el poeta de Zante, dado que la poesía funciona en él con algunas omisiones)[6] que hacen necesario el procedimiento de la "antología".

Pero sabemos —y Manolis Anagnostaquis nos lo ha demostrado— que el sentido de poeta "menor" está sólidamente asociada a la de "voz baja". Sin embargo en Calvos su auténtica vocación poética entra en contradicción -y aquí disentiré de Seferis- con el tono "elevado" que exigiría la temática de las *Odas*: he aquí la causa de las "omisiones" y he aquí la razón de la "lectura anacrónica" que dentro de la ensordecedora grandilocuencia de determinadas marchas "heroicas" sabe escuchar la auténtica voz del poeta, descubrirla y/o rehabilitarla.

De mi propia "Antología de Calvos" (que también yo, como tantos otros, me he hecho con el paso del tiempo) seleccionaré a continuación un fragmento que destino a una lectura que, aunque podría a primera vista parecer "arbitraria" en cuanto a su importancia, es no obstante fiel a su encanto.

Entre los "regalos" del poeta de Zante Seferis enumera tres sobre todo que lo distinguen tanto en su época como en un estudio diacrónico: el *ritmo*, los *pasos*, hábiles a veces, de una idea poética a otra y la *rapidez* de sus imágenes).[7] No es difícil constatar que estos tres dones poseen una estrecha conexión entre sí, en el sentido de que el segundo y el tercero pueden ser considerados como expresiones de ritmo *lato sensu*. Seguramente, con esta acepción, el ritmo no existe ya, o, por lo menos, no es sólo el ritmo prosódico sino una "dinámica" mucho más amplia que configura tanto los "movimientos" del alma (según nos dice el propio Calvos) como también los "movimientos" del Universo, es decir constituye el elemento de relación del microcosmos y el macrocosmos.

Observemos ahora los factores y la manera con la que se expresa esta dinámica en dos conocidas estrofas de la oda "A la muerte":

'Υιέ μου, πνέουσαν μ' εἶδες·
'Ο ἥλιος κυκλοδίωκτος,
'Ως ἀράχνη, μ' ἐδίπλωνε
Καὶ μὲ φῶς καὶ μὲ θάνατον
'Ακαταπαύστως.

[5] Cf. T.S. ELIOT: "What is Minor Poetry", en *Selected Essays*, Londres, Faber and Faber, 1961.

[6] Cf. YORGOS SEFERIS: "Πρόλογος γιὰ μιὰ ἔκδοση τῶν Ὠδῶν, en *op. cit.*, pág. 201.

[7] Cf. YORGOS SEFERIS: "'Απορίες...", en *op. cit.* pág. 61.

Τὸ πνεῦμα ὁποῦ μ' ἐμψύχωνε
Τοῦ θεοῦ ἦτον φύσημα
Καὶ εἰς τὸν θεὸν ἀνέβη
Γῆ τὸ κορμί μου, κ' ἔπεσεν
Ἐδῶ εἰς τὸν λάκκον.

Hijo mío, respirando me viste;
El sol que se mueve en círculos,
Como una araña, me envolvía
Con luz y con muerte
Incesantemente

El espíritu que me vivificaba
Era un soplo de Dios
Y hacia Dios subió;
Mi cuerpo era tierra, y cayó
Aquí en la fosa. (20 y 21)

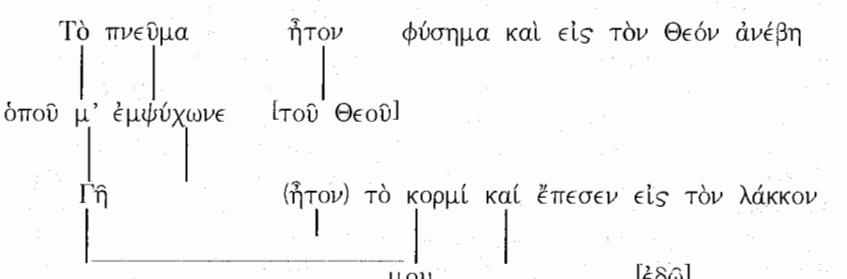
En la primera estrofa los dos "movimientos" a los que hice referencia anteriormente, con el ritmo como factor de unión, describen una trayectoria circular, reiterativa, y asimiladora. La segunda de nuevo representa dos movimientos verticales de dirección opuesta: subida y caída, las cuales se encuadran en una dinámica lineal en cuanto al esquema, determinante y disociadora en cuanto a su manifestación.

En la estrofa 20, los pasos, p. ej., de una idea poética a la otra (que Seferis elogió como uno de los logros del estilo de Calvos) obedecen a la lógica de la proyección del principio de la equivalencia entre el eje de la selección y el eje de la combinación, o del de la metáfora al de la metonimia (con la terminología de Jakobson). De este modo, la idea de la vida ("respirando me viste") está simbolizada -metafóricamente por el "sol" -portador de la idea de la rueda de la existencia ("que se mueve en círculos...me envolvía") y de la red de sus determinaciones, de donde surge también, y en segundo plano, una segunda identificación metafórica con la "araña").[8] Pero estas sustituciones sucesivas (vida ---> sol---> araña--->), que como si se persiguieran y se anulasen la una a la otra (porque las relaciones metafóricas de una selección son relaciones in absentia, es decir, se remontan al tipo lógico o...o) desembocarían en una imagen de la idea poética muy vaporosa, casi fantasmal, si Calvos no se acercara a una reconciliación audaz de las antítesis —"*no sólo* con luz *sino también* con muerte",—vistas como expresiones metonímicas del "sol", que,

[8] Esta identificación metafórica de lo infinitamente grande (el "sol") con lo infinitamente pequeño (la "araña") es al mismo tiempo también metonimia de la continuidad entre el macrocosmos y el microcosmos.

a su vez, hace posible la repetición de los fundamentos metafóricos ("incesantemente"), en otras palabras, convierte la selección en una combinación. De este modo, la vida (que es aliento, que es luz del sol, que es la tela de araña que la compone y la contiene) deja de enfrentarse a la muerte (como también sus símbolos entre sí), puesto que los dos principios no son más que componentes o eslabones de la "gran cadena del ser" (the great chain of being), como dirían los antropólogos (Frazer). En la estrofa siguiente, un violento corte interrumpe la trayectoria circular, rompe la cadena, separa los contrarios reconciliados y los lanza en direcciones opuestas. El ritmo es de contrapunto, tanto dentro de esa misma unidad como y —principalmente— frente a la precedente, puesto que la concepción de la vida como rueda del eterno retorno, responde más a una ideología precristiana, mientras aquí se restablecen las grandes antítesis (vida frente a muerte/ lo divino frente a lo humano/ espíritu frente a cuerpo) que constituyen la imagen del mundo y del hombre que proyecta el cristianismo. (Recordemos además que este maravilloso *notturno* de Calvos tiene como escenario un "templo" / De los primeros Cristianos/ Antiquísimo edificio" estrofa 1ª; sin embargo, el elemento del contrapunto se introduce en la textura temática del poema, dado que en este "escenario" se desarrolla una "necromancía" suficientemente arcaizante).

El ritmo en cuestión impone al eje de la combinación relaciones de una intensa confrontación en el marco de una "sintaxis" paratáctica de la imagen. Esta conformación se fortalece a través del paralelismo inverso de dos períodos, cuyos miembros forman un "quiasmo":



Además, si observamos los determinantes de los dos períodos, constatarémos que la proposición de relativo "ὁποῦ μ' ἐμψύχωνε" (que me vivificaba) corresponde al adjetivo posesivo "μου" (mío); Esta correspondencia, a nivel semántico constituye una insinuación al papel mediador del alma entre espíritu y cuerpo que reclama el dogma cristiano; en lo sintáctico, por otra parte, el posesivo parece una sinopsis y una condensación del relativo, cosa que, evidentemente, acrecienta la rapidez de la

imagen en unión con su antecedente (la caída), es decir, compone la presencia de otro con los dones poéticos del poeta de Zante. Al factor rítmico de la rapidez (que se logra no obstante por medio de la sintaxis) contribuye el genitivo "τοῦ Θεοῦ" (de Dios) el cual, junto con su régimen ("φύσημα") (soplo) establece una relación tautológica, en cierto modo, con el segundo pie del período ("εἰς τόν Θεόν ἀνέβη") (y hacia *Dios* subió); este, junto con la sinonimia también —es decir la correspondencia — tautológica entre las palabras "φύσημα" (soplo) y "πνεῦμα" (espíritu)[9], imponen al movimiento ascendente un ritmo muy lento. El paso se logra dentro de la esfera de las semejanzas o de conceptos muy próximos, y así — lo repito— parece un pleonasmo: además, el reino de lo divino procede de la definición de la tautología ontológica ("Soy el que soy"). Por el contrario, la zona de lo material es el ámbito de la disimilitud, y por esto nos la da disociada en sus tres expresiones metonímicas ("tierra", "cuerpo" y "fosa") que sólo su brusca aniquilación podría recomponerlas. Por último, hay que resaltar la posición del adverbio "ἐδῶ" (aquí) (el cual modifica tanto al verbo "ἔπεσεν" (cayó) como al sustantivo "εἰς /τόν λάκκον" (/en/ la fosa), que bajo este punto de vista presenta una visible correspondencia con "τοῦ Θεοῦ" (de Dios) del primer período (y esto, funcionalmente, depende tanto de "ἦτον" (era) como de "φύσημα" (soplo): como si el poeta quisiera, imitando los mecanismos tautológicos de lentitud, atenuar hasta cierto punto la vertiginosa rapidez de la caída.

Por una parte, es decir, "con luz y con muerte"; por otra, la vida eterna en comparación con la muerte definitiva, de una vez para siempre. Por un lado, "el sol que se mueve en círculos", que nos renueva "incesantemente", por otro, la fría y oscura boca de la fosa que se abre a nuestros pies. Allí el ritmo omnipotente que penetra el microcosmos y el macrocosmos, y une los opuestos con una cadena del ser; aquí la discordancia, la ruptura irremediable que rompe la cadena en dos y una mitad se inmaterializa y la otra mitad se pulveriza. En estas dos estrofas Calvos "el menor" vive y expresa con una intensidad única las contradicciones que constituyen la base del "gran" Romanticismo. De modo cada vez más diferente, la misma vivencia busca y encuentra la voz también en Hölderlin, en Novalis, en Wordsworth o en Nerval. El alma fraternal que encontraron en nuestro siglo, y al mismo tiempo su más experto comentarista —quiero decir el poeta y teórico Octavio Paz— describe como sigue el dilema trágico de los románticos: en el centro de la poesía moderna, que empieza con la revolución romántica, se encuentra una fe común, hecha de fragmentos del Cristianismo y mitos antiquísimos; esta fe se llama *analogía* y tiene carácter religioso o más bien es un sucedáneo de

[9] El mismo carácter presenta también la relación etimológica entre el participio "πνέουσαν" (estr.20ª) y el sustantivo "πνεῦμα" (estr.21ª). Así el contrapunto entre las dos estrofas se apoya en la relación unitaria de la tautología.

religión para uso de los poetas, que se centraliza en la creencia en un ritmo universal, en las correspondencias, las atracciones y rechazos que constituyen el Universo. "Sin embargo, hay un momento en que la correspondencia se rompe; hay una discrepancia que se llama, en el poema: *ironía* y en la vida: el hecho de ser *mortal* (el subrayado es mío). La poesía moderna es la conciencia de esta discrepancia *dentro* de la analogía".[10]

La frase anterior parece haber sido escrita especialmente para nuestro Calvos.

Estas son, pues, las dos coordenadas más profundas y vitales del estilo del poeta de Zante. Y su resultante no puede ser más que la "voz baja": el término medio en todo instante buscado y pocas veces conseguido, en donde situamos el tono auténtico del poeta, un equilibrio frágil e inestable entre la visión armónica de la analogía y la negación desgarradora de la ironía.

Para bien o para mal, los signos más característicos de la escritura poética de Calvos emanan exactamente de este factor.

En este sentido la "voz baja" funciona como *crítica* —se diría— convergente que, en los momentos más felices, viene a moderar la grandilocuencia que, como dijimos, impone en las *Odas* su temática heroica. Así, para pagar un tributo de honor a los caídos en Dragatsani ("Al batallón sagrado"), con mucha razón Calvos rehuye desde el principio los tonos elevados y oficiales del himno, y elige el susurro emotivo del peregrino solitario: "Que no llueva nunca / la nube, y el viento / fuerte que no disperse / la tierra bienaventurada / que os cubre. // Que la refresque siempre / con sus lágrimas de plata / la doncella del peplo de rosas; / y que aquí germinen / las flores eternas". Lo que desea para los miembros del batallón no son los signos externos de la gloria ni tampoco las formas de cualquier adoración oficial, que, libre de su objeto, resultaría cimentadora y legalizadora del Estado y del Poder; Calvos no olvida que en las entrañas de la tierra duermen cuerpos que antaño estuvieron vivos, y no "héroes" abstractos, y por esto ruega, con el humilde respeto del pueblo, que sea ligera la tierra que los cubra. El lugar del sacrificio se convierte en un *locus amoenus*, que, en vez de tumbas, decora la vegetación, con su renovación cíclica —metonimia de la inmortalidad de la vida "con luz y muerte"—, un islote de calma y felicidad en el lugar.

Pasemos benévolamente, después de este principio maravilloso, a las "omisiones" del instinto crítico de Calvos, que lo llevan a intervalos a abandonar la "voz baja" y a proceder a exclamaciones exageradas ("Oh auténticos hijos / de la Hélade. . ." —estr. 3ª), a un absurdo orgullo patrio ("Griegos dignos de la Hélade / y de los antepasados" —estr. 9ª) o al final muy poco afortunado del poema que me recuerda las peores manifestaciones

[10] OCTAVIO PAZ: *Los hijos del limo. Del romanticismo a la vanguardia.* Barcelona, ed. Seix Barral S.A., pág. 84.

necrofílicas del realismo socialista ("Quiere llevar a sus hijos / toda madre / . . . y decir: al famoso / batallón, hijos, imitad / . . ." etc —estr. 13ª y 14ª), y observemos que, incluso en medio de estas omisiones, la vocación real del poeta se muestra más fuerte y funciona a modo de sordina en los sonoros instrumentos de viento del tema "heroico". Así, después de la arrogancia de "Orgullo joven" (3ª), la imagen del mundo vegetal que reaparece y asimila llanamente el sentido abstracto del patriotismo en la cohesión orgánica de la "gran cadena del ser": "Os robó la suerte / el laurel victorioso, / y de mirto os trenzó / y de ciprés luctuoso / otra corona. // Pero si alguien murió / por la patria, el mirto / es una hoja inestimable, / y buenas son las ramas del ciprés" (estr. 4ª y 5ª).[11] (¿No era acaso el mismo instinto el que hizo que Solomós prefiriera "otra corona" para la cabellera de su Gloria —una humilde corona "hecha con las pocas hierbas / que habían quedado en la tierra desértica"—, y así la convertiría, en lugar de una fría alegoría, en una presencia familiar y afectuosa?).

Pero el gran éxito del poeta de Zante en esta oda, que casi desmiente la aseveración de Seferis de su incapacidad de estructurar poemas completos, consiste una vez más en su capacidad virtuosa —que hemos visto anteriormente en una escala fragmentaria— de proyectar el principio de equivalencia entre el eje de la selección y el de la combinación. Precisamente aquí esta capacidad conforma una estructura firme y eficaz del conjunto: con una intuición infalible y gran sobriedad y economía de medios, el poeta crea una "isotopía", la cual, puesto que separa "la tierra feliz" en el lugar (con las características del *locus amoenus* que le concede), lo sustrae al curso del tiempo. Aunque la intención de Calvos hubiera sido poner una alegoría débil, de aquellas con las que se había nutrido su educación neoclásica, gracias al factor del ritmo, el tiempo se convierte de ideología en tema musical, en un sordo y amenazante galope anunciando la barredora llegada del destino, que oimos también en los grandes compositores del Romanticismo (Beethoven, Berlioz o incluso Wagner...): "El viejo envidioso, / y enemigo de las obras / y de todo recuerdo, viene" (estr. 10ª). (Es digno de mención que su actividad catastrófica se muestra entre otras cosas también a través del elemento líquido: "Del cántaro mana / la corriente del olvido, / y todo lo consume" (estr. 11ª), lo cual constituye una refutación de la súplica inicial: "Que nunca llueva"). Para los románticos el tiempo —sobre todo el tiempo lineal del judeocristianismo y de la historia que fluye irrevocablemente, con el futuro como objetivo inalcanzable y la muerte como objetivo seguro— es la hipóstasis suprema y por excelencia de la ironía, la cual frustra la religión poética de la analogía, con la secular vuelta del ritmo ecuménico que une el microcosmos y el macrocosmos en la "gran cadena del ser". Pero por una vez, en este poema de

[11] De modo semejante, en una estrofa posterior (7ª), el cosmos orgánico, y precisamente el vegetal ("Hacia el gran rostro / de la tierra *de muchas plantas*" —el subrayado es mío—) modera la "elevación" que expresa "la mirada celeste".

Kalvos, la imagen analógica del cosmos prevalece sobre la irónica (sin, por supuesto, ignorarla, de modo ingenuo o primitivo): "Pero, cuando se acerca / a la tierra donde os tiene, / cambiará su rumbo / el Tiempo, honrando / la admirable tierra" (estr.12ª).

"Cambiará su rumbo": tenemos que imaginar esta desviación como un círculo completo en cuyo centro el lugar del sacrificio se establece de nuevo bajo el aspecto de un islote, que el respeto y la devoción protegen de las mareas del tiempo. Es una imagen arquetípica, de las que Jung sitúa en las profundidades del subconsciente, cuya sensación quizá hizo también que Solomós definiera como escenario del paseo solitario de su Gloria "la negras lomas de *Psará*".

Con el factor estructural de la "insularidad" local—temporal y estilística de la "voz baja", Calvos consigue la fusión del tema patriótico en la fantasía mítica del gran Romanticismo: el heroísmo y el sacrificio se convierten en objeto de veneración, y así se identifican con lo divino, cuyo modo de existencia está, recordando a Mircea Eliade, bajo la forma de islotes privilegiados en medio del lugar y tiempo del mundo (cf. *Le sacré et le profane).*

Este recorrido breve y —me temo— no muy sistemático en busca del *encanto de Calvos* nos ha descubierto que está estrechamente unido a los dilemas vitales y los mitos poéticos del Romanticismo. Por esto, al final de nuestro paseo se suscita legítimamente una nueva cuestión, que se refiere a la posición del poeta de Zante en el romanticismo griego.

El "horizonte de espera" (como diría Hans Robert Jauss) en el que se puede contar esta corriente literaria por parte del público lector de hoy, quizá no es muy favorable, en cuanto a que se identifica casi exclusivamente con la Escuela Ateniense Antigua, que ha dejado de tener eco hace mucho en los lectores actuales. Porque, de todo el repertorio temático y estilístico del Romanticismo, estos poetas eligieron lo más superficial y provisional de la moda romántica: la retórica grandilocuente y el sentimentalismo insoportable. Con esta clase de romanticismo, Calvos con la "voz baja" y su emoción contenida y devota —tenemos que decirlo explícitamente— poco o nada tiene que ver. Se dio cuenta de ello, por otra parte, en aquella misma época, uno de los eruditos atenienses más ilustres, cuando escribió sobre el poeta de Zante (y sobre el otro gran compatriota suyo): "Calvos y Salomós *(sic)*, grandes cantores, / descuidaron ambos de nuestra lengua las bellezas; / sin embargo, ideas ricas, pobremente vestidas / no están predestinadas a una vida eterna".

Por encima de la arrogancia de este juicio de Aléxandros Sutsos (que fue desmentido solemnemente por la historia de nuestras letras), este poemilla superficial plantea un problema bastante crucial en relación con Calvos y otros autores neogriegos. En parte a causa del factor de la moda, pero también en gran parte consecuencia de los datos históricos del instante en que esta moda

"tocó" Grecia (época postrevolucionaria), el romanticismo griego elemental se juntó con una búsqueda de lo "elevado", al principio en el plano de la temática (los temas "heroicos" nacionales), pero también en el de la expresión análoga (la cual, si no otra cosa, debiera ser "rica"). El poeta de Zante respondió a lo que creía que era el mandato de los tiempos, en cuanto a los temas de sus *Odas*; pero, puesto que era totalmente distinta su inclinación poética real, no pudo ajustarse plenamente a cierto estilo "elevado", y o adoptaba la cazarévusa aticista de la Escuela Ateniense o la dimotikí cuyo único signo de referencia del que se disponía por el momento eran las canciones de la guerrilla y los epos cretenses".[12] Y así quedó balanceándose, desde el punto de vista lingüístico en el "camino medio" de Coraís, y desde el puramente poético entre las inestimables y brillantes piedras preciosas del lirismo auténtico y el lastre retórico de su época. (El mismo balanceo, que lo condujo —como a Calvos— a la fragmentación y finalmente a la afasia poética *de facto*, encontraremos también en el otro "cantor" de Zante, a Dionisios Solomós, que en su penoso intento de regresar de nuevo a la lengua materna, luchaba por construir casi *ex nihilo* su propia dimotikí).

La magia de Calvos deja un sabor de pérdida. Es la nostalgia por el Romanticismo que no tuvimos.

Víctor IVANOVICH

[12] El propio Calvos se refiere a lo "monótono" de éstos últimos desde el punto de vista de la versificación (en su *Anotación* sobre la métrica, que contiene el final de la primera edición de las *Odas* —1824), lo cual demuestra que las consideraba insuficientes para que una tradición artística se apoyara en ellos.

Alexis ALEXANDRIS *The Greek Minority of Istanbul and Greek-Turkish Relations 1918-1974*, Atenas, Centre for Asia Minor Studies, 1992, 2ª ed., 380 pp.

Nueve años después de la aparición de esta importante monografía, ve ahora la luz una segunda edición. Nos hallamos ante un libro clave para comprender los avatares de la antaño numerosa colonia griega de Estambul y reducida hoy a una exigua minoría tras un progresivo deterioro de las relaciones comunales de la que fue capital de los imperios bizantino y otomano. Este trabajo, en origen una tesis doctoral, inauguró en su momento una serie de monografías del Centro de estudios sobre Asia Menor que, en 1930, fundó el insigne neohelenista Octave Merlier con la intención de integrar todos los materiales disponibles sobre la cultura, lengua y sociedad de los griegos minorasiáticos después del éxodo de 1922. Alexis Alexandrís es quizá uno de los mayores expertos en las relaciones grecoturcas y es coautor también de un excelente colectivo que, con el título de *Relaciones Greco-turcas (Ελληνοτουρκικές σχέσεις 1923-1987)*, publicara en 1988 la Biblioteca Griega de Historia Contempoaránea y Relaciones Internacionales; además Alexandrís ha escrito numerosos artículos sobre aspectos puntuales relativos a estos mismos temas.La obra que reseñamos pasa revista al comportamiento político y las opciones tomadas por los dirigentes de la comunidad griega en el crítico período del derrumbamiento del imperio otomano (1918-1922) y que habría de determinar para siempre el destino de la presencia griega en Turquía. Asimismo constituye una contribución esencial para comprender el destino histórico del helenismo minorasiático que siempre tuvo su centro neurálgico en la antigua Constantinopla. Las vicisitudes y práctica extinción de la comunidad griega estambuliota revisten además un interés enorme si se analizan a la luz de la repercusión que tuvo el intercambio de minorías entre Grecia y Turquía (1923-1924) a raíz del Tratado de Lausana, acontecimiento que provocó la desaparición de las comunidades cristiano-ortodoxas de la costa de Jonia y del interior de Anatolia. En el

contexto urbano de la vieja capital -doblemente imperial- ha sobrevivido hasta nuestros días un conjunto de formas de organización comunal y social con una diversidad de experiencia cultural y actividad económica, herencia, todo ello, de la omnipresencia del Patriarcado en la vida de la comunidad, rasgo que fue la esencia misma de la trayectoria histórica del helenismo en Asia Menor durante todo el imperio otomano. En efecto, el Fanar fue el centro neurálgico de toda la actividad del *millet* cristiano, en época otomana primero, y de la comunidad griega, después de la disolución del imperio. Así, el autor trata con especial cuidado el papel de esta institución en relación con la estructura nacionalista y laica de la Turquía nacida de la revolución kemalista. Con este tipo de planteamientos, el libro de Alexandrís permite una comprensión global de todos los componentes culturales, sociales y políticos que configuraron esta página de la historia del pueblo griego fuera de sus fronteras como estado moderno; además, el estudio de Alexandrís, partiendo de lo anterior, tiene otra importante virtualidad: examinar la experiencia de una determinada minoría inserta en una sociedad caracterizada por un alto índice de nacionalismo y la estrecha dependencia política de aquella respecto del Estado con el que se ve identificada. A lo largo del libro de Alexandrís se pone de manifiesto que el destino de la minoría griega y del Patriarcado Ecuménico ha estado muy condicionado por las relaciones políticas entre Grecia y Turquía, relaciones configuradas a su vez por el tratamiento a las respectivas minorías (griegos de Turquía y turcos de Tracia oriental) contemplado en el Tratado de Lausana. Si algo enseña este análisis es que la comunidad griega de Estambul constituye un triste ejemplo de las grandes dificultades, por no decir imposibilidad práctica, de asimilación de un cuerpo social -muy diferenciado cultural y religiosamente- en un Estado que, aunque formalmente laico como la moderna Turquía republicana, mantiene en el inconsciente colectivo una divisoria entre musulmán / no-musulmán. La experiencia en este caso viene a demostrar la tremenda dificultad, colectiva e individual, para superar actitudes y prejuicios heredados de situaciones históricas anteriores. En el caso que nos ocupa, la conclusión que se desprende de este libro es que las minorías en Estados vecinos, con marcados comportamientos nacionalistas, sólo pueden mantenerse si las relaciones entre esos Estados son amistosas y constructivas. En efecto, durante los períodos de relativo entendimiento entre Grecia y Turquía (1930-1940, 1974-1954, 1959-1964 y 1968-1971) la minoría griega gozó de una cierta seguridad y

normalidad. Por el contrario, cuando las relaciones interestatales se deterioraron -el ejemplo más patente es el de las repetidas crisis a propósito de Chipre- la situación se volvió dramática; así las sucesivas oleadas del éxodo griego constantinopolitano coinciden con los momentos álgidos de tensión y hostilidad mutuas (1922-1929, 1955-1959, 1964-1967 y 1972-1974). La documentación de todo tipo manejada por el autor es exhaustiva, lo que convierte a esta obra en un instrumento de trabajo fundamental para el estudioso y resultan verdaderamente ilustrativos y útiles los apéndices documentales relativos a las cláusulas del Tratado de Lausana sobre las minorías, así como las relaciones de los Patriarcas y miembros del Santo Sínodo y las de las instituciones griegas de Estambul.

Sin embargo hay que hacerse una pregunta: ¿Cómo y por qué se reedita este libro ahora? Pues bien, la presente *edición* es en realidad una *reimpresión* pura y simple de la edición de 1983. Además, aparece en un momento especialmente grave como es el actual conflicto balcánico. Conociendo bien el rigor científico de las publicaciones de Alexis Alexandrís y lo certero y ecuánime de sus análisis, estoy personalmente convencido de que, quizá, el autor, si se le hubiera dado la oportunidad, habría realizado para una segunda edición la oportuna actualización sobre el tema, pues los acontecimientos transcurridos en esta última década, además de importantísimos, condicionan de una manera especialmente delicada el tema de la minoría griega de Estambul, en particular, y de las minorías dentro de los Balcanes, en general. Desde 1974 hasta hoy han sucedido muchas cosas: restablecimiento de la democracia en Grecia, llegada al poder en Grecia -por primera vez desde la Guerra Mundial- de un gobierno socialista, dictadura militar en Turquía y posterior retorno de los civiles al poder, entrada de Grecia en la C.E.E., solicitud formal de incorporación a la C.E.E. por parte de Turquía, transformación sustancial de la situación chipriota, cumbres greco-turcas de Montreux y de Davos, transformaciones regionales tras la caída de los regímenes comunistas, etc., etc. Estos acontecimientos -y algunos otros más- no sólo han tenido su repercusión directa o indirecta en las relaciones greco-turcas (cf. mi artículo sobre el tema en *Erytheia* 11-12, 1990-91, 141-174), marco sin el cual no se pueden entender las vicisitudes de los griegos de Estambul, sino que en el momento presente, y vistas las proporciones devastadoras de los conflictos "étnicos" en los Balcanes, lo más oportuno sería haber replanteado críticamente, al menos, algunas premisas de

valoración de hechos históricos a la luz de la situación por la que atraviesa la región. En este sentido es cómo la reimpresión ahora de un libro escrito, al menos, hace diez años (el prefacio es de 1982) y que se detiene en acontecimientos de hace veintinueve, no parece nada casual si tenemos en cuenta las posturas oficiales de Atenas y Ankara en relación con los sangrientos sucesos en la ex-Yugoslavia y la inquietante inestabilidad en el Cáucaso. Vista así, me atrevería a llamar "poco afortunada" la iniciativa de reeditar un estudio sobre minorías sin la pertinente actualización y justificación científica, atendiendo al nuevo contexto internacional. Abordar hoy cualquier análisis sobre minorías dando por válidas concepciones que, en la práctica, están retrotrayendo a pueblos enteros a situaciones de violencia inaudita es, cuando menos, peligroso. Hay pues que revisar muchos conceptos, incluso terminología, para ir contribuyendo eficazmente a la superación de las numerosas barreras de incomprensión en sociedades que, como la balcánica, caucásica y minorasiática, han permanecido durante siglos bajo sistemas de yuxtaposición de culturas, lenguas y religiones distintas. No se pueden mantener por más tiempo aquellos tipos de discurso intelectual que, de una u otra forma, ayudan a perpetuar la hostilidad latente entre grupos sociales culturalmente diversos, porque esas actitudes -como estamos viendo- estallan. Es arriesgado seguir basando la identidad del Estado-nación en criterios de homogeneidad "étnica", por mucho que se quiera disfrazar la palabra, para consumo demagógico interno, con una aureola de legitimidad prepotente. No es casual que, por ejemplo, todos los derivados de *éthnos* , en griego, se hayan ido recargando de una ambigüedad polisémica, precisamente porque a lo largo de la historia se han establecido identificaciones entre los conceptos de "gente", "pueblo", "nación", etc., valores semánticoos que conectan paradigmáticamente con los de "religión", "cultura","raza", etc. distintivos de esa *gens* . Esta es la mentalidad que debe superarse, si el lenguaje resulta limitado, lo honesto es intentar modificarlo. Los avances del espíritu humano siempre han ido e irán acompañados de la necesaria recreación del lenguaje. En este sentido es en el que considero que la reimpresión de trabajos sin la pertinente clarificación o actualización puede convertirlos objetivamente en ambiguos. Lo sucedido con la reedición del libro de Alexandrís no es el único, pues vemos que en Grecia hoy se está dando una proliferación de reimpresiones de ensayos, opúsculos, monografías, etc. que a veces

corresponden a trabajos de la época de las Guerras Balcánicas o incluso anteriores. No parece ese el mejor camino para contribuir a aclarar las ideas.

Mas estas consideraciones, en el caso que nos ocupa, no deben, pienso, imputarse al autor ni constituyen, ni mucho menos, un demérito del libro de Alexis Alexandrís. Únicamente sí que debe tener en cuenta el lector es que la obra aquí comentada conviene enjuiciarla y situarla en el contexto en que fue concebida.

Pedro BADENAS DE LA PEÑA

Byzantium accepit Lutetia

BYZANCE. L'art byzantin dans les collections publiques françaises. Catálogo coordinado por Marie-Claude Bianchini, París, Éditions de la Réunion des musées nationaux, 1992, 530 pp.

El Museo del Louvre exhibió, entre el 6 de Noviembre de 1992 y el 1 de Febrero de 1993, más de cuatrocientas piezas representativas del mundo bizantino, provenientes de todas las colecciones francesas. El presente catálogo es el testimonio cabal de la muestra más completa, de las celebradas hasta ahora, para ilustrar las principales etapas del arte bizantino desde sus orígenes, con la fundación de Constantinopla en el año 330, hasta la conquista de la Ciudad en 1453 por Mehmet II. El lujo, esplendor y gloria de Bizancio que alimentó la imaginación del Occidente medieval europeo y, en parte también, la que hoy se pueda tener del Imperio, se unió a la visión ilustrada, debida a Gibbon y Voltaire, de un mundo decadente y fanático, rebosante de intrigas palaciegas, de asesinatos y de estériles querellas religiosas. Mas el impacto de muchos de los monumentos del arte bizantino, sobre todo en arquitectura, mosaicos, pintura, por diversas razones, bien conocidos del público, mantienen un aura de fascinación y atractivo por una civilización que dificilmente puede despacharse con la inconsistente etiqueta de más de un milenio de "decadencia". Por el contrario, las artes suntuarias de Bizancio, que contribuyeron quizá todavía más a su gloria universal, resultan mucho menos familiares. Por esta razón la exposición del Louvre cabe entenderla como un esfuerzo —bien logrado— por replantear una interpretación más objetiva de la civilización heredera legítima de Roma. Se trata así de empezar a entender a Bizancio por Bizancio mismo, sin etiquetarlo *a priori* por relación a otros paradigmas históricos. La exposición de París se convierte de este modo en el escaparate de todo lo que es la actual corriente científica de

reinterpretación del legado bizantino. De las grandes exposiciones sobre Bizancio (la internacional de París, 1951, en el Museo de Artes Decorativas; la de manuscritos en la Biblioteca Nacional de París, en 1958; la de arte bizantino y arte europeo, organizada por el Consejo de Europa en Atenas en 1964; la de Venecia y Bizancio, del año 1974 en el Palacio Ducal; la de arte y cultura bizantina en las iglesias de Italia, Ravena, 1990), sólo dos habían tenido antes lugar en Francia, pero esta del Louvre ha permitido acercar al público uno de los más ricos y completos patrimonios de arte bizantino. Sólo existen dos museos monográficos dedicados a Bizancio: el de Atenas y el de Dumbarton Oaks (EE.UU), mientras que otras colecciones no menos importantes se hallan muy fragmentadas. Por ejemplo, sólo el fondo bizantino del Louvre está repartido en siete secciones. El legado bizantino presentado ahora procede, en su gran mayoría, de los contactos entre el mundo franco y Bizancio desde el s. IV hasta finales del s. XV y principios del XVI, piénsese, por ejemplo, que sólo entre los ss. VIII y IX Constantinopla envió a los soberanos carolingios una docena de embajadas solemnes, alguna con presentes imperiales tan valiosos como el famoso códice con los escritos de Dionisio Areopagita. El excelente y voluminoso catálogo, un modelo dentro de la actual tendencia de elaboración de grandes catálogos científicos, constituye un repertorio imprescindible para el investigador en cualquier campo de la bizantinística por la sistematización y actualización sobre todo tipo de referencias y bibliografía. La organización del catalogo, reflejo de los ejes conductores de la muestra, reposa en cuatro grandes bloques: 1) orígenes: de Constantino al Iconoclasmo, 2) el Imperio iconoclasta, 3) el Imperio de Macedonios y Comnenos, 4) el Imperio Latino y el Imperio de los Paleólogos. Cada uno de estos capítulos desarrolla la descripción y estudio de las piezas conforme al siguiente orden: mosaicos monumentales, escultura, marfiles, esteatitas, glíptica, vidrio, orfebrería, manuscritos, mosaicos e iconos portátiles, tejidos y monedas. Cierra el catálogo una amplia sección de cronología, glosario, bibliografía e índices. El volumen es fruto del trabajo de una treintena de los más destacados especialistas franceses, bien de algunos de los museos e instituciones prestatarias —sobre todo el Louvre—, bien de investigadores y profesores del C.N.R.S., de l'École Pratique, del Institut de

France, de l'École des Hautes Études en sciences sociales, de las Universidades de París y Estrasburgo, etc.

La reciente exposición de París y su correspondiente catálogo vienen a coronar un largo período de renovación museográfica, con la consiguiente labor de investigación, clasificación e identificación, en lo que al arte bizantino se refiere, arte secularmente disperso en medio de la masa de otras obras. Ningún arte —ni el asiático ni el antiguo— ha sido objeto de tantas confusiones como el bizantino. La primera es obra del propio Constantino cuando sustituyó el nombre de Bizancio por el de Constantinopla; la segunda, consecuencia de lo anterior, es la consideración del arte bizantino como arte griego. La obras de las actuales colecciones francesas entraron por la doble vía de la Iglesia y la Corona. Unas pronto se dispersaron por los tesoros de capillas, catedrales y abadías, como la de Saint-Denis, reutilizándose y desmembrándose muchas piezas en función de usos litúrgicos sin haber tenido en origen ningún uso sacro, surgirían así innumerables relicarios y objetos de culto "orientales", cuando en origen habrían integrado objetos totalmente profanos; ejemplos llamativos: el cofre de la catedral de Troyes y los sudarios de Mozac y el de Saint Germain l'Auxerrois. Otras, como las que llegarían a Aquisgrán en época carolingia, también sufrieron transformaciones y reubicaciones similares. Las Cruzadas fueron también ocasión de una llegada masiva de piezas orientales, en las que no todo era bizantino ni tampoco resultado de un contacto diplomático o cultural. ¿Quién trajo a Francia, mucho antes de las Cruzadas, el famosísimo políptico conocido como "marfil Barberini"? Las colecciones de objetos artísticos bizantinos en el Renacimiento eran ya —con excepción de los manuscritos— un magma confuso y, al igual de lo que pasaría en los ss. XVII y XVIII, en los que el coleccionismo se basa en la estética y rareza del objeto. El arte bizantino inserto, como vemos, en un universo heterogéneo de otras obras, no se libró de la tormenta de la Revolución Francesa, con lo que una parte importante iría a parar a lo que luego serán las grandes colecciones del Louvre. Las piezas acabarían por redistribuirse por secciones como "Edad Media", "Antigüedades", "Escultura", etc. con el mismo grado de clasificación aleatoria que habían tenido secularmente. En el XIX se redescubre Bizancio y se le vuelve a llamar por su antiguo nombre pero ligándolo con la corriente

rehabilitadora del románico francés y confundiendo aún más las cosas. Fue toda una moda la arquitectura "neorrománico-bizantina" a finales del XIX. En suma, si la larga historia de las colecciones francesas explica su riqueza y diversidad, también explica su dispersión; la larga relación de entidades prestatarias es una buena prueba de ello.Las piezas reunidas y estudiadas en esta muestra son el mejor testimonio de la fascinación que sigue despertando Bizancio.

Pedro BADENAS DE LA PEÑA

Γ. Μπαμπινιώτη [ed.]. *Η γλώσσα της Μακεδονίας. Η αρχαία Μακεδονική και η ψευδώνυμη γλώσσα των Σκοπίων*, Atenas, Ολκός, 1992.

La reciente desintegración de Yugoslavia o Federación de los Eslavos del Sur ha vuelto a replantear el viejo problema de las naciones y reparto territorial de los Balcanes. De sus cenizas han surgido varios estados, básicamente las antiguas repúblicas que la integraban. La más meridional de todas, con capital en Escopia, busca, desde hace dos años, su reconocimiento y aceptación internacional con el nombre de *Macedonia*, a lo que, como es bien sabido, Grecia se ha opuesto rotundamente. Algunos comentaristas y observadores occidentales no han llegado a comprender la postura de ésta, integrada en la CE, OTAN y UEO, frente a un estado minúsculo, indefenso y escasamente desarrollado, y la acusan de nacionalismo exacerbado. Para la opinión pública helena, por el contrario, la actitud de los eslavos de Macedonia, que sin pudor alguno utilizan símbolos como la estrella de Vergina o la Torre Blanca de Salónica en sus documentos y materiales propagandísticos y, lo que es peor, recogen en un artículo de su Constitución la obligación que tiene el Estado de velar por los intereses de *sus hermanos* más alla de sus fronteras, no constituye un presagio demasiado tranquilizador de buena vecindad. De ahí que los políticos, la prensa y, sobre todo, los intelectuales y el mundo científico, hayan acometido la tarea de explicar sus razones e intentar neutralizar la propaganda eslava de los últimos 50 años, hábilmente dirigida a la creación de una nación artificial, con una nueva lengua, en un territorio con siglos de personalidad histórica: la *nación macedonia* y el *idioma macedonio*. El problema, en realidad, no es nuevo, sino un reflejo tardío del paneslavismo decimonónico, que, primero a través del nacionalismo búlgaro, ahora a través de un nacionalismo artificial, persigue una expansión hacia el sur y la salida al Egeo. Con frecuencia la prensa griega recoge amargos lamentos sobre la habilidad que exhiben las autoridades de Escopia en su política de información y propaganda, y sobre el eco que obtienen en algunos países occidentales, mal informados y ávidos de novedades. La necesidad de explicar y defender su postura ha generado en Grecia un amplio movimiento de información, dirigido al público en general y a la comunidad científica en particular, que se ha plasmado en la publicación de numerosos libros, celebración de congresos y, por supuesto, en una infatigable actividad diplomática.

El libro que ahora comentamos nace de ese esfuerzo por contestar con argumentos científicos a las pretensiones políticas sobre la Macedonia meridional. Recoge contribuciones de destacados especialistas —sobre todo lingüistas, pero también historiadores—, fundamentalmente sobre la antigua Macedonia y el macedonio. Y es que los partidarios, primero de una Macedonia búlgara, después de una Macedonia independiente, ante la imposibilidad de defender, por motivos obvios, que los antiguos macedonios eran de nación y lengua eslava (aunque en ataques de exaltación patriótica alguno llegó a llamar a Alejandro Magno "aquel gran príncipe búlgaro"), centraron sus esfuerzos en negar, primero el carácter helénico de los antiguos macedonios, y después la helenización total de la región en el momento inmediatamente anterior a las primeras oleadas de invasiones eslavas. Estas habrían encontrado establecidas allí poblaciones de estirpe traco-iliria, y así los macedonios actuales, eslavos, serían la continuación histórica natural de esas antiguas estirpes, entre las que se incluiría la macedonia de Filipo II y Alejandro Magno. Si se me permite una pequeña anécdota personal, fui testigo de esta curiosa teoría oficial cuando, visitando las ruinas de Estobos, un convencido funcionario me aseguró que el personaje más ilustre allí nacido, Juan Estobeo, no había sido un griego, sino un príncipe ilirio. Y es que, como ya decía Caritón (6,10), φύσει γὰρ ἄνθρωπος ὃ βούλεται, τοῦτο καὶ οἴεται.

El coordinador del volumen y autor de dos trabajos incluidos en él es G. Babiniotis, catedrático de lingüística en la Universidad de Atenas. En la introducción advierte sobre la conveniencia de distinguir entre un sano nacionalismo (ἐθνισμός) y otro excluyente (ἐθνικισμός). El libro se divide en dos partes claramente diferenciadas, de extensión desigual:

1.- Estudios sobre el macedonio antiguo y la nacionalidad de sus hablantes (Hatzidakis, Sakellaríou, Kalleris, Babiniotis, Panagiotou y Zavoris).

2.- Estudios sobre la República de Escopia y su lengua (Andriotis, Babiniotis, Delópoulos).

El libro se abre con un trabajo de Hatzidakis (pp. 1-62) titulado "Περὶ τοῦ Ἑλληνισμοῦ τῶν ἀρχαίων Μακεδόνων" (*Ἀθηνᾶ* 8 (1986) 3-62); publicado el año siguiente en versión alemana *Zur Abstammung der alten Makedonier. Eine methodologische Studie*, Atenas). El estudio se divide en varios apartados. En el primero de ellos pasa revista a los testimonios antiguos sobre Macedonia y sus relaciones con la Hélade (Heródoto, Estrabón, Polibio, Dionisio Periegeta, etc.) y a las opiniones de diversos estudiosos de la cuestión durante el s. XIX (F.G. Sturz, O. Abel y A. Fick en defensa del carácter helénico de los macedonios; O. Müller, G. Meyer y otros en contra). En el segundo trata de rebatir las opiniones contrarias de éstos, basadas en su mayoría en los testimonios de autores hostiles, como Demóstenes, y sobre todo en la famosa sustitución que hace el macedonio de las *tenues aspiratae* <φ, θ, χ> del resto griego por *mediae* <β, δ, γ>, rasgo

en el que coincide con otras lenguas ie., como las eslavas, bálticas, ilirio, etc. En el apartado tercero aporta pruebas positivas del carácter helénico del macedonio, basándose en los estudios de Fick. Insinúa que la realización fonética de <β, δ, γ> podría ser fricativa sonora, como en griego moderno. Esta hipótesis la desarrolla años después Babiniotis, como luego veremos. En el cuarto apartado repasa una serie de hechos históricos y etnográficos (armamento, vestimenta, costumbres, etc.) en favor del helenismo del pueblo macedonio, y rechaza una temprana helenización en los siglos V-IV, basándose en un argumento de improbabilidad, si tenemos en cuenta que otros pueblos, como carios, lidios, tracios, etc., que entraron en contacto con los griegos mucho antes, conservaron durante más tiempo su personalidad diferenciada. Finalmente, en el último apartado repasa las pocas noticias que tenemos sobre otros pueblos que en la Antigüedad fueron incluidos bajo el nombre genérico de macedonios (lincestas, elimiotas, pelagonios, etc., en la Macedonia superior u occidental) o fueron conquistados por éstos (al este del Axiós).

Los testimonios más claros en pro del helenismo de los macedonios son, sin duda, de época tardía (Apiano, Arriano, Plutarco, historiadores latinos, etc.). Frente a ellos, algunos antiguos, como Tucídides, Demóstenes o Isócrates, pusieron en duda su pertenencia al mundo helénico. La cuestión, sin embargo, no es tan sencilla, ya que el concepto de Ἕλληνες no es sólo de naturaleza étnica, sino también cultural, y se aplicaba, como es sabido, a quienes participaban de una determinada παιδεία, por oposición a los βαρβάροι. En fin, si tenemos en cuenta que la postura de Demóstenes nace de su apego a un modelo de organización político-social a punto de extinción, y precisamente a manos de Filipo de Macedonia, y si consideramos que también testimonios antiguos, como el de Heródoto, establecen con claridad una relación étnica y de linaje entre los dorios y los macedonios, no parece deducirse necesariamente que los macedonios eran un pueblo no-griego que fue helenizado a lo largo de los siglos V-VI a.C. Las fuentes históricas no son todas igualmente claras y rotundas acerca de esto, y por ello los investigadores dirigieron su atención hacia el análisis del escaso vocabulario conservado del macedonio, como única base firme para determinar la nacionalidad del pueblo que lo empleaba.

Con este problema se enfrenta el segundo de los trabajos de Hatzidakis (pp.63-112), "Καὶ πάλιν περὶ τοῦ Ἑλληνισμοῦ τῶν ἀρχαίων Μακεδόνων" (*ΕΕΠΑ* 7 [1910-11] 87-134). En su momento fue la respuesta a un estudio del profesor búlgaro G. Kazaroff publicado en la *REG* 23, 1910, 243-54. Tomando como punto de partida opiniones tan autorizadas como las de Kretschmer y Thumb, Kazaroff negaba la nacionalidad helena de los antiguos macedonios y los adscribía al grupo de pueblos ilirios. Hatzidakis intenta rebatir uno a uno sus argumentos, en este caso desde una perspectiva

lingüística. Repasa los rasgos fonéticos del macedonio, que coinciden plenamente con los del grupo griego, y analiza algunas dudas planteadas por Kazaroff a etimologías propuestas por O. Hoffmann unos años antes *(Die Makedonen, ihre Sprache und ihr Volkstum*, Gotinga 1906).

El tercero de los trabajos "Ἡ ἐθνότητα τῶν Μακεδόνων" (pp. 113-141), fue publicado por M. Sakellaríou en el volumen misceláneo *Μακεδονία. 4000 χρόνια Ἑλληνικῆς Ἱστορίας καὶ Πολιτισμοῦ* (Atenas 1982, pp. 49-63). Empieza analizando, una vez más, los testimonios antiguos sobre Macedonia, los favorables y contrarios a su inclusión dentro del Helenismo, así como los que pueden ser interpretados en uno u otro sentido. Hace la crítica de estas fuentes, y considera unas totalmente fidelignas, otras tan sólo en parte. Aunque profesor de Historia Antigua, hace gala de extraordinarios conocimientos lingüísticos al analizar términos y nombres propios macedonios, que le sirven para establecer los puntos comunes de este habla con otros dialectos griegos. Repasa a continuación los elementos religiosos y etnográficos que conocemos de los antiguos macedonios y llega a la conclusión de que son mayoritariamete de origen griego y, lo que es más importante, que los de otros orígenes son posteriores. Del trabajo de Sakellaríou hay que destacar también la abundante bibliografía sobre la cuestión macedonia que recoge en sus notas.

En el cuarto trabajo (pp. 143-159), "Τὸ ζήτημα τῆς καταγωγῆς τῶν Μακεδόνων" el historiador I. Kalleris, hace una exposición magistral, de conjunto, del problema del origen de los macedonios. No en vano es autor de una obra monumental sobre el tema, a la que dedicó buena parte de su vida *(Les anciens Macédoniens. Etude linguistique et historique*, I-II, Atenas 1954-1974). Expone los puntos principales del problema de las oclusivas sonoras del macedonio y repasa, también *per summa capita*, pero con abundantes citas bibliográficas de apoyo, los principales argumentos en favor de la inclusión de Macedonia en el Helenismo: nombres comunes, propios y topónimos encuentran explicación, en una abrumadora mayoría, a partir de étimos griegos; aspectos de la vida cotidiana, como los dioses, calendario, instituciones sociales, etc., coinciden con los correspondientes griegos. Tan sólo tres cosas arrojan una cierta sombra sobre la comunidad de origen de griegos y macedonios: los testimonios de Demóstenes e Isócrates, y la famosa serie de las oclusivas sonoras. Intenta minimizar la importancia de este último argumento aduciendo la escasa rigurosidad de algunos gramáticos antiguos y medievales, que convertían en ley general para los dialectos clásicos cualquier variación que observaran, por pequeña que fuese. En el caso de los testimonios de Isócrates y Demóstenes, su estrecha relación con las circunstancias políticas y sociales de la época pudo suponer una cierta distorsión en sus apreciaciones sobre la realidad macedonia. El trabajo de Kalleris se completa con su listado de la bibliografía más destacada sobre el tema.

El propio Babiniotis en las pp. 161-180 ("Η θέση της Μακεδονικής στις αρχαίες ελληνικές διαλέκτους. Το πρόβλημα της κατατάξεως της αρχαίας μακεδονικής διαλέκτου", *Γλωσσολογία* 7-8 [1988-89] 53-69) estudia la relación del macedonio con los otros dialectos griegos. Pasa revista, brevemente, a la opinión de quienes (Kretschmer, Thumb, Hirt, Debrunner, Schwyzer, etc.) consideran el macedonio como un griego mixto, con más o menos elementos foráneos (tracios o ilirios), y a la de quienes (Hoffmann, Hatzidakis, Kalleris) lo consideran dialecto puro. De estos últimos, Hoffmann lo consideró dialecto eolio, Hatzidakis mixto (aunque más cercano al dórico) y Kalleris como dórico. Babiniotis se inclina por esta última opinión, dentro del grupo más amplio de los dialectos del NO. Para ello se apoya tanto en rasgos fonéticos (la resolución de las sonantes r̥ / l̥, de las labiovelares y los alargamientos compensatorios) como morfológicos (-ᾱ, gen. sg. masc. en -ᾱ, pl. en -ᾶν, nom. sg. en -ας por -ος). Por lo que respecta al controvertido problema de las *mediae* por *tenues aspiratae*, insiste en la hipótesis insinuada por Hatzidakis en 1911 *(cf. supra)* y desarrollada por él mismo un año antes ("Mediae question in Ancient Macedonian Greek reconsidered", *Essays in...honour of O. Szemerényi*, 1991). Su postura se resume en que los macedonios se adelantaron al resto de los griegos en la eliminación de las oclusivas aspiradas y en la creación de dos series fricativas, sonora y sorda —paralelas a las oclusivas correspondientes— en las tres articulaciones, labial, dental y velar.

A Panagiotou ("Η γλώσσα των επιγραφών της Μακεδονίας", pp. 181-194) analiza algunas cuestiones lingüísticas del antiguo macedonio. Pese al título, poco es lo que dice de la lengua de las inscripciones antiguas, ya que, al parecer, tan sólo se conserva una en dialecto macedonio, de mediados del s.IV. El resto, hasta alcanzar un número total de unas 6.000 (s.V a.C. - s.VII d.C.), están escritas en ático o *Koiné*. Pasa revista a testimonios de escritores antiguos sobre la lengua macedonia. Es de destacar su hipótesis, desarrollada con mayor extensión en su tesis doctoral *(La langue des inscriptions grecques de Macédoine, IV^e s. a.C. - VII^e s.p.C. Phonétique, Phonologie et Morphologie*, Nancy 1990), sobre la verdadera naturaleza de β/δ/γ en macedonio. Para ella se trata de un rasgo macedonio en sentido geográfico, no étnico, propio de una tribu que habría vivido en suelo macedonio en el II milenio - comienzos del I, y cuya lengua se habría extinguido en fecha anterior a la de aparición de los primeros textos macedonios, pero dejando en herencia dicha peculiaridad fonética.

A. I. Zavoris (pp. 195-206: "Η ελληνική διάλεκτος των αρχαίων Μακεδόνων και τα σημερινά νεοελληνικά ιδιώματα της Μακεδονίας" aparecido en versión inglesa en A.M. Tamis [ed.], *Macedonian Hellenism*, Melbourne 1990, 241-250) rastrea la presencia en el antiguo macedonio de algunos de los rasgos que caracterizan a los actuales dialectos

griegos septentrionales, en concreto el cierre de las vocales medias (/e/, /o/ > /i/, /u/) y la pérdida de las vocales cerradas átonas en interior de palabra. Y a K. Dieterich quiso ver estos rasgos en inscripciones tesalias del s. II a.C. Hatzidakis, por el contrario, propuso una fecha muy posterior (s. XVI). Andriotis la adelantó al s. X, y Babiniotis al s. VI. Zavoris se adhiere a la hipótesis que formulara Tsopanakis sobre la identificación de una antigua *Koiné* eolia con los actuales dialectos septentrionales, pero adelanta aún más la fecha de Dieterich para la aparición de los primeros rasgos. Cree que algunos de los términos macedonios que se nos han transmitido ya los contienen, y se centra en el caso concreto de δρῆγες· στρουθοί, Μακεδόνες (Hsq.), que vendría de δείρηγες (de δείρηξ, raíz de δειρά), > δειρῆγες > δ' ρῆγες > δρῆγες; y Βλουρεῖτις (epíteto de Artemis en una inscripción del s. III), que vendría de Φιλερεῖτις, con el paso α > β y la pérdida de /ι/ átona.

La segunda parte del libro se abre con un trabajo de N. P. Andriotis (pp. 207-258) titulado *Τὸ ὁμόσπονδο κράτος τῶν Σκοπίων καὶ ἡ γλῶσσά του*, que recoge casi íntegro el texto de la publicación aparecida con este mismo título en Salónica en 1960 y tres años antes en Atenas en versión inglesa. No habían pasado ni 15 años de la creación de la República de Escopia y la opinión pública griega y el mundo científico contemplaban con asombro y preocupación el celo con el que se creaba una nacionalidad artificial. Andriotis analiza la cuestión macedonia en todos sus aspectos, desde la Antigüedad hasta nuestros días, tomando como centro el problema de la lengua. No es un estudio demasiado profundo, pero precisamente su carácter global lo hace muy interesante para el público no especializado. Comienza con un breve repaso sobre los antiguos macedonios y la procedencia de los eslavos hoy asentados en Macedonia. A continuación analiza los rasgos más sobresalientes de su lengua, en cuatro apartados: innovaciones respecto al eslavo antiguo (en las que coincide con otras lenguas), rasgos comunes con el servio, con el búlgaro, y rasgos específicos. La conclusión que se alcanza es que los puntos comunes con el servocroata son menos numerosos y fundamentalmente fonéticos, mientras que los comunes con el búlgaro son más y afectan principalmente a la morfología. Andriotis se suma a la tesis del eslavista francés A. Vaillant, que propuso la creación de un grupo búlgaro-macedonio frente al servocroata, ambos dentro del eslavo meridional. Dicho grupo descendería directamente del eslavo antiguo o eclesiástico al que tradujeron Cirilo y Metodio, y luego sus discípulos, los libros sagrados y otra literatura religiosa. Los rasgos servios se deberían a influencias externas, recibidas fundamentalmente durante el Imperio servio medieval y, sobre todo, bajo la administración eclesiástica del patriarcado de Peć, reestablecido en 1557. Otros, por el contrario, prefieren considerar el *macedonio* como lengua independiente del búlgaro. Todo depende, como bien observa Andriotis, de

los límites que se quiera establecer entre lengua y dialecto, cuestión controvertida en la que con frecuencia se mezclan, además de los lingüísticos, argumentos políticos.

A continuación reflexiona Andriotis sobre el nombre que debería darse a esta lengua. Tradicionalmente sus hablantes fueron llamados *bugari*, forma servia de *búlgaros*. Los términos *macedonios* y *macedonio* son de acuñación reciente, y Andriotis los rechaza radicalmente: igual que no llamamos tracios y jonios a los eslavos y turcos asentados en las antiguas Tracia y Jonia respectivamente, tampoco es coherente llamar macedonios a los eslavos asentados en la región, además de ser una imprecisión histórica. Actualmente *Macedonia* es un término exclusivamente geográfico, que designa una región dividida en dos mitades bien diferenciadas, la septentrional eslava, la meridional griega. Hablar de *lengua macedonia* es tan absurdo como hablar de *lengua suiza o belga*. Andriotis propone para ella, como conclusión, la denominación de *dialecto eslavo del estado de Escopia*.

Repasa luego la influencia del griego sobre dicha lengua, que rebasa los ámbitos esperables —Administración, Iglesia, Educación— y alcanza hasta la vida cotidiana. La única explicación posible es que, cuando los eslavos se establecieron en la zona, lo hicieron sobre un sustrato de población griega, no traco-iliria, del que adoptaron esos términos. Sigue una somera historia del eslavo de la zona. En época medieval sería muy semejante al de las traducciones de Cirilo y Metodio. Poco a poco se convirtió en lengua culta, escrita, que alcanzó su esplendor entre los siglos XII-XIV, época de la que se conservan numerosos manuscritos. Con la invasión otomana comenzó su decadencia: en los siglos XVI-XVII fue sustituida por el servio como lengua escrita, y a partir del XVIII por el ruso. La política lingüística emprendida desde 1944 se ha orientado a magnificar las diferencias con el búlgaro y a minimizar las que le separan del servio. Como lengua oficial se tomó, no el dialecto de la zona occidental de Ocrida-Prespa, sino el de la central de Bitola-Prilep-Veles-Kičevo, intermedio entre los extremos. Se fomentan las traducciones de literatura extranjera, se impulsa la creación literaria, se apoyan los estudios de lengua, etc., todo ello con vistas a la creación de una conciencia nacional cuya manifestación cabal es la lengua. En fin, ni que decir tiene que toda esta política levantó recelos no sólo en Grecia, sino también en Bulgaria, que defiende acérrimamente la naturaleza búlgara de las hablas locales. Andriotis señala que la discusión entre servios y búlgaros sobre la verdadera naturaleza del eslavo de Macedonia no tendría mayor trascendencia, siempre que se mantuviera dentro de los límites de lo científico. No es así, sin embargo, y ambos bandos, con mayor o menor ardor según épocas, han mantenido un afán expansionista y reivindicativo sobre la *Macedonia del Egeo*, con una serie de argumentos que Andriotis intenta desmontar:

A.- El nombre de *Macedonia* no implica necesariamente que deba formar un estado independiente o estar incluida dentro del mismo. También los croatas emplearon el nombre de *ilirios* entre 1830-1850, con el claro afán expansionista de unificar a todos los eslavos del sur. Si reducimos el argumento al absurdo, igual que Escopia reivindica la Macedonia griega, lo mismo podría hacer Grecia con la eslava. Hoy por hoy no tiene sentido querer dar el término *Macedonia* un valor más allá del estrictamente geográfico.

B.- Que las cuencas del Morava y Vardar-Axiós forman una entidad geográfica y económica natural con salidas al Danubio y Egeo respectivamente no implica que deban pertenecer al mismo estado, como ocurre en otros muchos lugares del mundo.

C.- Otro argumento que esgrimen los expansionistas es el carácter eslavo de la Macedonia desde antiguo, como continuación de las tribus traco-ilirias. Andriotis defiende la postura griega precisamente con los estudios de un historiador eslavo, el checo Jireček, quien, tomando como base los hallazgos epigráficos, trazó la línea máxima de expansión del Helenismo por el norte en la primera época bizantina. Esta línea parte de la desembocadura del Shkumbin en el Adriático, al sur de Durazzo, se acerca hasta Escopia y Sofía y siguiendo la línea de los Balcanes termina en el Mar Negro. *Grosso modo*, por tanto, el Helenismo habría alcanzado en los Balcanes interiores la divisoria de aguas entre la cuenca del Danubio y la vertiente egeo-mediterránea. Los imperios servio y búlgaros de la Edad Media, según Andriotis, fueron de escasa importancia por su brevedad, y hasta finales de este período la población al sur de los Balcanes fue, desde el punto de vista étnico y lingüístico, básicamente helena. Durante la Turcocracia se observan movimentos de población más libres, pese a lo que la penetración de eslavos en la actual Macedonia griega debió de ser muy limitada.

D.- El último argumento es el de la presencia de eslavófonos en territorio griego. Efectivamente, las estadísticas griegas de 1951 los recogían, aunque en cantidad muy inferior a la pretendida por las autoridades de Escopia. Se quejan además de que los turcos que abandonaron la región después del tratado de Lausana de 1923 eran en realidad eslavos islamizados, y que la llegada de griegos de Asia Menor, y entre ellos los llamados καραμανλῆδες (turcos cristianos de habla turca), había alterado por completo la composición étnica de la misma. En fin, el argumento no tiene mayor peso e importancia, ya que se basa en una mezcla de elementos étnicos, lingüísticos y religiosos, todos ellos en torno al concepto de nación, manejados según la propia conveniencia política.

Se cierra el libro con otro trabajo de Babiniotis (pp. 259-263), publicado en el dominical *TO BHMA* del 12/2/1992 ("Ψευδώνυμη γλώσσα ψευδεπιγράφου κράτους"), estudio breve y de conjunto dirigido al amplio público, y otro de G. Delópoulos ("Η Μακεδονία στην ιστορική

συγκριτική γλωσσολογία των Βαλκανίων", pp. 265-274), que analiza la importancia de Macedonia y de las lenguas que se han hablado en la región para la lingüística balcánica comparada. Pone algunos ejemplos de préstamos léxicos entre lenguas, influencias fonéticas, calcos sintácticos, etc.

Se trata, en resumen, de un libro francamente útil para un primer acercamiento a la cuestión macedonia desde diversos puntos de vista, pues, aunque el libro gira en torno al tema central de la lengua (macedonio antiguo y pseudomacedonio moderno), como indica el propio título, hay también numerosos datos históricos, en especial cuando se analizan los testimonios antiguos en torno a los macedonios y su lengua. Sería de desear la publicación de un volumen semejante sobre la Macedonia y su(s) lengua(s) durante época bizantina y la Turcocracia. Recientemente —entre el 29/X y el 1/XI de 1992— se celebró en Salónica un congreso internacional sobre la Macedonia bizantina, en el que se llegó a la conclusión de que las incursiones medievales de eslavos y otros pueblos (francos, normandos, etc.) no alteraron la composición básica de la región, que continuó siendo un baluarte del Helenismo (*TO BHMA* 1/XI/1992, p. B2, 2). La actual situación política de Grecia, aunque delicada, ha redundado en un florecimiento de los estudios, discusiones y publicaciones sobre la región de Macedonia, que en realidad nunca fueron descuidados. En fin, esperemos que el problema planteado por la desintegración de Yugoslavia se pueda resolver pacíficamente y a gusto de las partes implicadas, sobre una base de respeto mutuo y renuncia a todo afán expansionista o reivindicativo. Pero eso pertenece al futuro y, como ya decía Tucídides (I, 42), τὸ μέλλον τοῦ πολέμου ... ἐν ἀφανεῖ ἔτι κεῖται.

José M. FLORISTAN IMIZCOZ

Ceoni BASEU-BARABAS - Caterina NICOLAU (Θεώνη Μπαζαίου-Barabas-Κατερίνα Νικολάου), *Ἑλληνικὸς Χῶρος καὶ Πρώιμοι Σλάβοι Βούλγαροι Σέρβοι (6ος-15ος αἰ.). Ἀναλυτικὴ Βιβλιογραφία (1945-1991).* Ἐθνικὸ Ἵδρυμα Ἐρευνῶν, Κέντρο Βυζαντινῶν Ἐρευνῶν, Atenas 1992. XII + 100 pp.

Aunque tradicionalmente los escasos estudios eslavos o bizantino-eslavos de Grecia han tenido su sede en Salónica, en los últimos años Atenas se ha incorporado a esta área de investigación por medio del Centro de Investigaciones Bizantinas de la Fundación Nacional de Investigaciones, y concretamente del programa "Bizancio y mundo eslavobalcánico", que dirige el Prof. Leónidas Mavromatis. Precisamente en ese centro se ha elaborado la bibliografía analítica de las relaciones eslavo-griegas en época bizantina que nos ocupa.

En su prólogo la Prof. Maltesu, Directora del Centro, explica la causa de la elección de 1945 como principio convencional de la elaboración bibliográfica por la renovación del interés por los estudios eslavos tras la II Guerra Mundial, y la aparición del libro de D. A. Sakicinós (Δ. Α. Ζακυθηνός) *Οἱ Σλάβοι ἐν Ἑλλάδι. Συμβολαὶ εἰς τὴν ἱστορίαν τοῦ μεσαιωνικοῦ ἑλληνισμοῦ* (Atenas 1945), que revisaba sistemáticamente la bibliografía anterior, y justifica asimismo la disposición cronológica de los lemas.

En su breve y densa introducción las autoras presentan el tema, marcando dos hitos bibliográficos: Sakicinós, pero también J. Ph. Fallmerayer y los dos tomos de su *Geschichte der Halbinsel Morea während des Mittelalters. Ein historischer Versuch* (Stuttgart-Tubinga 1830-36), y delimitan la recopilación de los lemas: se inventarían sólo los estudios históricos referidos a Grecia exclusivamente en relación con sus fronteras actuales, desde la llegada de los eslavos hasta la caída de Constantinopla, y sólo se incluyen los estudios lingüísticos o arqueológicos si llegan a conclusiones históricas, todo ello a partir de las bibliografías de las revistas *Byzantinische Zeitschrift* y *Byzantinoslavica*. Los lemas reproducen los datos bibliográficos básicos; en los artículos se da un pequeño resumen y en los libros el índice, y a veces unas breves conclusiones. Ya en la introducción se nos adelantan las líneas principales de la investigación moderna: datación de la llegada y establecimiento de los eslavos en Grecia; sus relaciones con la población y administración de Bizancio; incursiones búlgaras en Grecia; serbios en Tesalia y en el Monte Atos.

En las abreviaturas encontramos algunas deficiencias, como Viz. Vrem. desarrollado *Vizantijskij Vremenik*, en vez de *Vizantijskij Vremennik*; ZRVI, por evidente grecismo, aparece ante JÖB; faltan AIESEE (§ 249), BIARC (§ 14), EMNE (§ 233), Zs. f. Balk.(§ 174, desarrollado en § 120 y 296 como *Zeitschrift für Balkanologie*).

Hay un total de 315 lemas, ordenados por año de edición, desde 1945 hasta 1991, lo que permite averiguar la evolución del interés científico; así vemos que en 1957 no apareció ni un solo libro o artículo sobre este tema, frente a los 22 lemas del año 1986, explicables por el XVII Congreso Internacional de Estudios Bizantinos. Sin embargo hay 57 lemas (casi el 18% del total) que proporcionan información indirecta o nula, sumando los 37 en los que no aparece resumen por su imposible localización, los 6 también sin resumen por ser traducción o reedición de otros (§ 102 debe de ser la traducción francesa de § 92), y los 14 que tienen resumen, pero tomado de terceros, entre los que se encuentra el artículo clásico de Bogo Grafenauer "Nekaj vprašanj iz dobe naseljevanja južnih Slovanov" (§ 23).

Las referencias bibliográficas son plurilingües (francés, griego, inglés, alemán, esloveno, búlgaro, ruso, serbocroata, macedonio, italiano, polaco, checo, húngaro); en la obra se utilizan dos alfabetos, el griego y el latino, al que se transcriben los títulos y autores de las lenguas que emplean el alfabeto cirílico, lo que plantea no pocos problemas en su adaptación, así como en el uso de los diacríticos en las lenguas "exóticas" de alfabeto latino: es casi ejemplar *in malam partem* el uso *passim* de ă o de ŭ, que pueden convertirse simplemente en 'a' o 'u', para transcribir el búlgaro ъ (en un solo lema, § 143 aparece de tres maneras distintas); lo mismo que los frecuentes errores con diacríticos como el 'háček' (ˇ), que sobra en 'našeljevanja' (§ 23), 'tendenčiozno' (§ 35), 'migračii' (§ 171), y falta en 'raglezdane' (§ 35, falta también la 'z' del prefijo raz-), 'kronolosko' (§ 60), 'nacala' (§ 72), 'nosnje' (§ 73), 'Decev' (§ 77), 'balkanoloska' (§ 124), 'durzava' (por 'du¨ržava', § 213), 'Numizmaticar' (por 'Numizmatičar', § 228), 'prinadleznost' (§ 270), 'nasestvija' (por 'našestvija', § 134), o se transcribe 'ch' en 'Panchenko' (§ 14) o 'sh' en obshin (§ 41, ib. 'nekatorije' por 'nekotorye', 'Vizantij' por 'Vizantii', 'Zbornik akademije' por 'Sbornik akademii'), 'Izdanija ... istoriski' (por 'Izdanja ... istorijski', § 48), 'vizantiskih' (por 'vizantijskih', § 70). En § 116 se cita el artículo § 96: los dos títulos transcritos del cirílico (búlgaro y ruso), con transcripción cambiante en el mismo lema: 'h' = ch etc. Otros: 'Pamiatnik' (por 'Pamjatnik', § 14), 'Učenie' (por 'Učënye', § 83), 'naogala' (por 'naoǵala'. § 125), 'Sbornik Narodniho' (por 'Sborník Národního', § 127), 'Samujla' (por 'Samuila', § 138), 'vojanata' (por 'vojnata', § 144), 'Slowianie pod Tesalonika, Ksiega, Poznan' (por 'Slowianie pod Tesaloniką, Księga, Poznań, § 150), 'zašelista ... Ethnogenesis' (por 'zaselišta ... Etnogenezis', § 156), 'jasykoznanija' (por

'jazykoznanija', § 171), 'Hrochova Vera, Problemy slovanskeho osîdlenî Peloponésu' (por 'Hrochová Věra, Problémy slovanského osídlení Peloponésu' (Problemas de la población eslava del Peloponeso), § 185), 'Udalcova' (por 'Udal'cova', § 189), 'Stefanovica' (por 'Štefanovičová', § 196), 'načalnych' (por 'načal'nych', § 244), 'Suposlavitelno ... Sifijakija' (por 'Sŭpostavitelno... Sofijskija', § 288), 'Adalékok a gorog foldre telepedett szlavsag tortenetéhez' (por 'Adalékok a görög földre telepedett szlávság történetéhez' (Contribuciones a la historia de los eslavos establecidos en tierra griega), 292), 'Bogoroditsa' (por 'Bogorodica', § 303). Pese a parecer exhaustivo, esto es sólo un muestreo de las deficiencias en la transcripción, algo que dificulta no poco la consulta de un repertorio bibliográfico.

Asimismo en los datos de algún artículo faltan las páginas (en § 257, y lo mismo cuando se vuelve a citar en § 273); se mezclan las lenguas en las referencias: § 69: 'Spomenik SAN 106', pero en ningún sitio se explica que SAN es igual a *Srpska Akademija Nauka*, esa misma cita va seguida de 'Kl. f. Sozialwiss., N. F.' con lo que se mezcla el serbio y el alemán, quizá por tomar la referencia de *Byzantinische Zeitschrift*.

Se debería dar el lugar de edición de las revistas, ya en las abreviaturas, ya en los lemas, así como los editores de las obras misceláneas o colectivas, para facilitar la localización de las referencias. Creemos que habría que dar más datos de los libros, además del lugar y año de edición, tal como número de páginas, editorial e incluso colección; por ejemplo, los lemas § 294 y 313, obra de Fedon Malingudis, son los primeros libros de la Βιβλιοθήκη Σλαβικῶν Μελετῶν, en el segundo falta además el subtítulo de Εἰσαγωγικὰ δοκίμια, y se reproducen los títulos de los capítulos, pero sin verificarlos, dado que en el índice están incompletos (cap. 1-4) o tienen a su vez subdivisiones (cap. 7), y tampoco se indica que el capítulo 5 no es sino la traducción de § 308.

Tal como se inventaría en § 254 la traducción en Atenas en 1984 de una obra de Fallmerayer (que por cierto no aparece como autor en el índice final, y § 98 está por § 97) *Περὶ τῆς καταγωγῆς τῶν σημερινῶν Ἑλλήνων*, debería reseñarse la reedición de una obra de 1843: Παπαρρηγόπουλου Κ., *Περὶ τῆς ἐποικήσεως Σλαβικῶν τινῶν φυλῶν εἰς τὴν Πελοπόννησον*, Εἰσαγωγὴ-Σχόλια Δ. Κοντοῦ, Βιβλιοπωλεῖο Διονυσίου Νότη Καραβία, Βιβλιοθήκη Ἱστορικῶν Μελετῶν, 209, Ἀθήνα 1988. 16 + 2 + II + 114 σελ.· Ὁ Κωνσταντῖνος Παπαρρηγόπουλος καὶ ὁ Jacob Philipp Fallmerayer (5-16).

Al final del libro hay dos útiles índices, uno de autores y otro general; en el primero debería haberse optado no por la caótica alfabetización mixta greco-latina, sino por la separación de ambos alfabetos. En el índice de autores es de agradecer que se distingan en cursiva las referencias secundarias, donde sobresale el alemán Max Vasmer (1886-1962), a propósito de *Die Slaven in*

Griechenland (Berlín 1941) (8 veces); y como autores directos se destacan Peter Charanis (1908-85), Fedon Malingudis, Ioanis Carayanópulos. En cuanto a las fuentes descuella la frecuencia de la Crónica de Monemvasiá y los *Miracula Sancti Demetrii* (29 y 26 menciones respectivamente), frente a la Crónica de Galaxidi y la Crónica de Morea (4 y 2 veces). Los personajes históricos más citados son los primeros soberanos eslavos: Stefan Dušan de Serbia, Simeón de Bulgaria (17 y 12 menciones), y de los pueblos, los ávaros (16 menciones; no se cita § 240), no entendemos por qué en Βούλγαροι se cita sólo § 223 (artículo de Malingudis), y no § 173 (artículo de Iván Božílov del que es reseña), tampoco se cita el *Sklabenoi* de § 240. En temas geográficos despuntan: Peloponeso (55 menciones, falta § 185), Salónica (49), Península Balcánica (30 veces, pero se omiten § 205, 208, 210, 240, 244), Macedonia (26), Monte Atos (18), Epiro (17) etc.; y a pesar de las restricciones de principio, la toponimia (33, con omisiones como § 120, 179).

Por último nos permitimos suplir el índice general de la obra que reseñamos, que inopinadamente falta en el libro:

Πρόλογος· ε'. Εἰσαγωγή· ζ'. Βραχυγραφίες· ια'. Ἀναλυτικὴ βιβλιογραφία (1945-1991)· 1. Εὑρετήρια· 83. Εὑρετήριο ὀνομάτων συγγραφέων· 85. Γενικὸ εὑρετήριο· 89.

No obstante las deficiencias señaladas, juzgamos un acierto la aparición de este *instrumentum studiorum* por su enorme utilidad para facilitar el acceso interdisciplinar a los estudiosos del mundo balcánico. Sería de desear que este tipo de obra de referencia tuviera una continuidad y fuera, a la vez, un precedente de otros repertorios o estudios similares en esta línea de investigación.

F. J. JUEZ GALVEZ

Un Cavafis en edición bífida

Hubo una edad de oro de la cultura española en que el madrileño que más había viajado jamás lograba rebasar las lueñes mugas de Móstoles. Pero el helenista toledano Alfonso Silván nació ya en plena edad del hierro autóctono, pues, tras licenciarse en Filología Clásica, viajó a Atenas y Salónica, donde cursó estudios de Filología Neohelénica. Queda, pues, claro que Silván pertenece a ese cada día más amplio grupo de filólogos clásicos que, por haber residido en Grecia y haber estudiado a fondo el griego moderno, están bien preparados para editar y traducir esta literatura de los últimos siglos, que, hace sólo veinticinco años, era casi absolutamente desconocida en España. Y ahora podría lanzarme por el más desbocado e interesado tobogán de elogios de Silván y de estos filólogos neohelénicos —de los que Goyita Núñez y yo mismo somos los pioneros—, pero me lo impide una declaración del propio Alfonso. En el prólogo a su reciente edición bilingüe (que no bífida, como se afirma en el título de este artículo) de la *Obra poética completa* de Cavafis, publicada por Ediciones La Palma, dice Silván que ha llevado a cabo su traducción, en pos de la fidelidad, con aquel sentido de la modestia, sin el que, como ya advirtió Steiner, la traducción se convierte en calumnia. Esta apelación del traductor a la modestia me prohíbe, pues, desmadrarme en mis loas porque incluso tengo una prueba personal de que en modo alguno se trata de una exhibición de la tópica falsa humildad, sino que es sincerísima, pues la aplica también a los demás o, por lo menos, a mí mismo. Pues en la nota bibliográfica posterga mi nombre a los de C. Riba y A.E. Solà, al referirse a una *Antología poética* trilingüe de Cavafis, que yo seleccioné, traduje y prologué, y la da como de C. Riba, A.E. Solà y R. Irigoyen (y por este orden), cuando simplemente debía decir de R. Irigoyen, con traducciones catalanas de los autores citados. Y como sé que en estos tiempos materialistas los títulos de antólogo, traductor y prologuista están muy devaluados como razones de autoría, contra mi voluntad, pues no es nada fino, me veo obligado a declarar que por insistentes gestiones mías llegaron a cobrar el traductor catalán afortunadamente vivo, A.E. Solà, y los herederos de Carles Riba.

¿Soy yo el autor o son los queridos colegas catalanes? Claro que, cuando uno es capaz de lograr dinero para los catalanes, que desde siempre han sido los maestros en esto, corre el lógico riesgo de ensoberbecerse y le puede venir bien que Alfonso Silván en una nota bibiliográfica lo reconduzca por la vía de la modestia.

La primera gran aportación de este libro, espléndidamente editado, es que es bilingüe y recoge íntegramente la poesía de Cavafis en sus tres secciones de poemas canónicos (154), poemas inéditos (72), poemas rechazados por su autor (27) y dos poemas escritos en inglés. Un prólogo, quizá excesivamente ligero para tan sólido trabajo de traducción —el libro se aproxima a las 700 páginas—, y 30 páginas de notas componen una obra modélica de edición por la muy correcta lectura del original y un castellano generalmente excelente. Las ilustraciones de Antonio Quintana y Dimitri Papagueorguíu ponen el toque de lujo, champán y —¿quién se lo esperaría en la obra de un poeta homosexual?— de incluso dos mujeres, que abren oportunamente la sección de poemas inéditos, en los que Cavafis, cuando todavía estaba aprendiendo a versificar, hablaba torpemente de chicas.

Ramón IRIGOYEN

Ilias VENEZIS, *Tierra de Eolia*, trad. esp. de M. Guerrero Torres (ed. gr. Αἰολικὴ Γῆ, Atenas, 1943). Madrid, Ediclás, 1991, XVI + 379 pp.

Como bien dice Lawrence Durrell en el prólogo a la edición inglesa de esta grata, a la par de sencilla obra, la terrible tragedia de Asia Menor permanece y permanecerá siempre en el recuerdo de todos los griegos, ya sean de la metrópoli o hayan vivido en Anatolia. En la mente de todos se mantiene intacta todavía la visión fantasmagórica de aquel incendio de Esmirna, provocado por los turcos, que, según oían contar, se veía desde los fronteros monasterios del Monte Atos.

Ilías Venesis (Ay valik 1904-1973), con muchos de sus compatriotas, vivió, además de la represión turca y la barbarie de la guerra, el inesperado éxodo del exilio. Y es algo que está profundamente arraigado en su interior pero con la peculiaridad de que, en esta obra, no manifiesta su pesimismo, indignación o resentimiento por la pérdida de su amada tierra, sino que, con un hálito de nostalgia rememora los momentos felices de su infancia en Anatolia donde la idílica paz del campo sólo se ve interrumpida por pequeñas anécdotas que dan colorido a la narración, y por último la expulsión violenta de su tierra que había quedado plasmada políticamente en el tratado de Lausanne del 24 de julio de 1923.

Tres prólogos en griego (el del gran poeta griego Anguelos Sikelianós, el de Lawrence Durrell traducido de la edición inglesa y el de Pierre Amandry de la francesa) preceden a la obra propiamente dicha en la edición griega. Desconocemos la razón por la cual no se traduce al español el del primero que hubiese merecido la pena incluir.

El libro está dividido en tres partes, cada una de ellas con un título (la primera lleva por título "Mundo", pp. 1-164; la segunda "Sinfonía del alba", pp. 165-300, y la tercera "Hombres", pp. 301-379).

En la primera, que consta de ocho capítulos, el autor narra en primera persona, valiéndose del pequeño Petros, las experiencias vitales tranquilas y placenteras de una familia de campo encabezada por el anciano abuelo Yanakós Bimbelas en un pueblo de Anatolia, Kimidenia. El ritmo, en absoluto monótono, va salpicado de vez en cuando de pequeños sobresaltos ocasionados por chacales y bandidos o historietas curiosas como la del hombre que iba buscando el camellito con la cabeza blanca, el loco albardero que deseaba encontrar el origen del "Movimiento Continuo" a través del tornillo de un reloj o la búsqueda de los augurios examinando el hueso de la paletilla de un cordero asado.

En la segunda, conformada en diez capítulos, una muchacha escocesa, Doris, nuera del viejo Vilarás, viene a turbar la calma del lugar y su presencia será el vaticinio de nuevos y temibles sucesos.

La tercera parte, de ritmo más agitado y trepidante, en cuatro breves capítulos, como si tuviese miedo de rememorar, nos lleva al recuerdo del exilio enlazando a las dos familias, los Bimbelas y los Vilarás con las hazañas heroicas del contrabandista Antonio Paguidas.

El mundo paradisíaco que describe Venesis en su *Tierra de Eolia* lo sienten todos los griegos como algo querido, porque suya fue desde aquellos tiempos inmemorables del siglo VIII en que fundaron sus colonias recorriendo todo el Mediterráneo de extremo a extremo, desde el Mar Negro a Cádiz. Colonias algunas, como las de Asia Menor, que se mantuvieron indisolublemente unidas a la metrópoli a través de los siglos. La catástrofe de Asia Menor no fue, por tanto, sólo la de la tierra eolia sino la destrucción total del Helenismo.

Pero el éxito de la obra —con más de veinticinco ediciones— no se ha debido exclusivamente al tema de la expatriación. Otros distintos discurren paralelamente a lo largo del relato: la vida, costumbres y religiosidad de las gentes del campo, el valor ético y moral de las instituciones patriarcales, la educación de los niños, el papel secundario de la mujer, el cultivo de las tradiciones, el sentido del honor y de la valentía cultivado entre los contrabandistas, etc.

Venesis describe todo este mundo con una sencillez y originalidad propia y única. Toda la obra recrea en acentos de profundo lirismo, —quizás excesivos—; la naturaleza toda, los animales, hablan haciendo resonar una armonía intensa de luces y colores desbordantes de fantasía; el amor al hombre aparece por todas partes y la nostalgia brota aquí y allá con un ligero tono de tristeza. El mundo clásico tampoco está ausente: a Antonio Paguidas "le tocaron las Moiras" pero el mito ya se ha mezclado con el Cristianismo y las "Moiras" son ya mujeres buenas que están en el cielo con los ángeles.

Con esta obra viene a cerrarse el tríptico más importante de las obras de Venesis (*El número 31328*, *Calma* y *Tierra de Eolia*).

Es digno de elogio el esfuerzo realizado por el traductor por más que la lengua y el estilo no presentan grandes dificultades hasta el punto de que algunos críticos han resaltado sin duda cierta debilidad en ambos. No podemos, sin embargo, dejar pasar por alto que ese esfuerzo no se ha visto siempre coronado por el éxito. En el verbo griego hay que tener muy en cuenta que juegan un papel de gran relevancia el "tiempo" y el "aspecto", y que estos fenómenos no tienen la misma equivalencia en español; es decir un aoristo griego no se traduce indefectiblemente por un indefinido español ni un perfecto por el perfecto correspondiente. Si estos pequeños defectos se hubiesen subsanado, la traducción, sin duda, hubiese sido de una mayor belleza. La ζ griega equivale a una s sonora, fonema del que carece el español pero dado que sí posee nuestra lengua algunas realizaciones sonoras es

preferible transcribirlo por s y no por z como en otras lenguas; de aquí que sea preferible Venesis a Venezis.

Tras la publicación de *Se busca esperanza* de A. Samarakis, ha sido un gran acierto la empresa asumida por Ediciones Clásicas de publicar obras de literatura griega moderna. Esperamos que ello sirva de estímulo para que se publiquen otras muchas cuya traducción ya está en marcha.

Goyita NUÑEZ

Víctor MORALES LEZCANO, *España y la Cuestión de Oriente*, Madrid, Ministerio de Asuntos Exteriores, 1992, 247 páginas.

Un recorrido por la preocupación de los españoles desde principios del siglo XVI hasta nuestros días sobre la Cuestión de Oriente, como el que nos presenta Víctor Morales Lezcano, no hay que verlo como una obra de carácter general, sino como un trabajo que pretende ser un punto de arranque de una línea de preocupación y de investigación. El Oriente no es sólo ese lejano mundo bañado por el Mar Amarillo que evoca en nuestra imaginación universos perdidos y ensoñaciones de corte romántico, sino ese cercano extremo ponentino del Mediterráneo tan cercano y próximo. Aunque sobre este espacio, en la actualidad ocupado por el mundo balcánico, el turco republicano y los diferentes países del Oriente Medio, también tenemos una cierta tendencia a imaginarnos odaliscas, guerreros sanguinarios, edificios maravillosos o paraísos donde la vida tiene un ritmo más lento que el cotidiano, la realidad y los contactos con esta zona se alejan bastante de la contemplación idílica y simplificadora.

El Oriente de Víctor Morales Lezcano es el mundo que acaba de mostrar que la supuesta estabilidad europea era más teórica que real, el de las fronteras y reivindicaciones territoriales, lingüísticas, religiosas, étnicas o de un pasado común sobre los territorios cercanos que aún se levantan como banderas del nacionalismo. Es también el mundo de los pactos y de la política de alianzas entre países contra enemigos comunes, que aunque se creían que pertenecían a la historia decimonónica, a finales de este siglo vuelven a resurgir con una vitalidad que se consideraba extinta y propia del período entre-guerras por la creación de un bloque supranacional. Es, asimismo, la crónica de las particularidades del "otro", un individuo ajeno y extraño que debe de ser descrito y analizado, aunque forma parte de un pasado común y semejante. Todo ello sobre la base de los pocos textos de los escritores españoles que se acercaron a ese Oriente remoto, que en muchas de sus realidades ni es tan oriental ni tan remoto.

El texto de Víctor Morales Lezcano lo que también pone de manifiesto es que nos encontramos ante la crónica de lo extraño y de lo no habitual. El pensamiento español, como la propia acción política española, sólo se puede plasmar en la reseña de relatos y acciones presididas por los esfuerzos individuales. No han existido unas vías en las que se canalicen la presencia de los intereses políticos, militares y económicos en zonas alejadas de nuestros limes cercanos, por lo que al leer este libro nos encontramos ante un texto exótico, tanto por la materia como por el nivel de preocupación pasado y, por desgracia, actual sobre la materia descrita, como por el espacio que analiza. España y la cuestión de Oriente es la reseña de lo que debería haber sido y no fue, por lo que es un texto imprescindible para que no vuelva a suceder lo pasado.

Miguel Angel DE BUNES

LAFORA, C. y BASTOS, V., *Tras las huellas del arte rupestre en Capadocia*, Ed. Tierra de Fuego, Madrid, 1993, 180pp., con ilustraciones.

En una época como la actual, en que los viajes a Capadocia se han convertido en uno de los atractivos turísticos más apreciados de Turquía, el presente libro tiene asegurada su aceptación. Su estructura no deja de ser original: por una parte, se organiza como un relato de un viaje, con pequeñas anécdotas sucedidas a los autores en sus andanzas, pero inmediatamente se observa que éste no es sino un recurso retórico para animar lo que, en realidad, es una verdadera guía artística. Ante cada iglesia suceden las observaciones arquitectónicas o la descripción iconográfica de las pinturas, con apreciaciones personales que dan vida al relato.

Además, el volumen contiene —y no es su menor mérito, pues ello confiere utilidad incluso para quien desea utilizarlo como documentación historiográfica en su propio estudio— una gran cantidad de mapas, planos, perspectivas de alzados y fotografías. Sin duda nos hallamos ante un excelente compañero de viaje, capaz de ilustrar tanto al mero turista de grupo como a quien, como los autores, desea adentrarse en solitario, dirigido por guías locales, en los más recónditos restos de la Capadocia cristiana. Lo único que se echa en falta es un índice pormenorizado de iglesias y monumentos que permita una más rápida localización de los textos para quien no siga la trayectoria concreta que escogieron los autores en su gira.

M. Á. ELVIRA

NEOGRAECA MEDII AEVI

Para la segunda quincena de octubre de 1994 está programada la celebración de un Congreso que reunirá en Vitoria-Gasteiz a especialistas de la Lengua y Literatura Griegas del mundo bizantino, específicamente la baja Edad Media. Organizado por el área de Filología Griega del Departamento de Estudios Clásicos de la Universidad del País Vasco (EHU) con el lema Neograeca Medii Aevii "Prosa y Verso en Griego Medieval". El primero de esta temática se celebró en la Universidad de Colonia desde el 9 de enero de 1986 con el título Neograeca Medii Aevi "Text und Ausgabe". Intervinieron diez y nueve especialistas de ocho países durante cuatro días cuyas comunicaciones fueron publicadas en 1987 por el Dr. Hans Eideneier en Colonia. En el segundo, que se celebró en Venecia entre los días 7 y 10 de noviembre de 1991 con el título Neograeca Medii Aevi "Origini della Letteratura Neogreca", intervinieron ochenta y cuatro especialistas de trece países, entre profesores universitarios y jóvenes investigadores y cuyas actas publica el Prof. Dr. Nikos Panayotakis. El programado ahora por esta universidad pretende continuar los estudios planteados y debatidos en los dos anteriores.

LES FÉODALISMES DANS LA MÉDITERRANÉE ORIENTALE, UN PROCESSUS DE TRANSCULTURATION

Curso Superior de Verano celebrado en Atenas del 9 al 20 de Septiembre de 1992, organizado por Fundación Europea de la Ciencia y el Centro de Investigaciones Neohelénicas de la Fundación Nacional Griega de Investigación Científica (EIE). Con participación de numerosos estudiantes de postgrado (pre- y postdoctorales) de siete países europeos, el Curso permitió exponer los problemas metodológicos del estudio de las transformaciones en el Mediterráneo Oriental a final de la Edad Media. Las sesiones monográficas se iniciaron con las ponencias de los distintos profesores invitados, para seguir luego la discusión en los respectivos Seminarios. Asimismo tuvieron lugar dos mesas redondas, dedicadas a los niveles de lengua (léxico feudal, léxico comercial y lenguas de cultura), a cargo del Prof. Pedro Bádenas del CSIC y sobre la teoría y práctica del poder en Bizancio y la feudalización en época del dominio latino, y del Prof. Paul Magdalino de la Universidad de St. Andrews (Escocia) respectivamente. Las ponencias fueron impartidas por los Profesores Alain Guerreau (CNRS) sobre la noción de feudalismo; Jean Richard (Institut de France) sobre los procesos de implantación feudal en Oriente; Spiros Asdrajás (EIE) sobre las instituciones feudales en Corfú en el dominio veneciano; Vasilis Panayotópulos (EIE) sobre la explotación rural en

Grecia en épocas veneciana y otomana; Nicólaos Carapidakis (Director de los Archivos Nacionales de Grecia) sobre aspectos no materiales en el mundo feudal grecolatino; Antonio Carile (Univ. de Bolonia) sobre el señorío y la 'prónoia' en la explotación de tipo feudal; Vera Mutafchieva (Univ. de Sofía) sobre el feudalismo otomano; Michel Balard (Univ. de París I) sobre el el mundo latino frente al mundo bizantino; Michel Kaplan (Univ. París I) sobre el mundo rural en Bizancio; Elizabeth Zajariadu (Univ. de Creta) sobre la economía en los emiratos turcos del s. XIV.

VIe SYMPOSION BYZANTINON: BYZANCE ET L'EUROPE

Los días 26, 27 y 28 de Noviembre de 1992 tuvo lugar en la Sala Fustel de Coulanges del Palacio Universitario de Estrasburgo este Simposio organizado y coordinado por el Prof. Pierre Racine de la Universidad de Ciencias Humanas de Estrasburgo, bajo el patrocinio de la Secretaría General del Consejo de Europa. Las ponencias, seguidas de sus respectivos coloquios, pusieron de manifiesto la amplitud y riqueza de campos para investigar y reinterpretar en las relaciones de Bizancio con el Occidente europeo. Profesores de ocho países expusieron y sometieron a discusión los siguientes temas:

A. Dutu (Univ. de Bucarest) estereotipos sobre Bizancio y Europa; P. Bádenas (CSIC) recepción en Occidente de la versión bizantina de la leyenda de Barlaam y Josafat; M. Balard (Institut de France) sobre la "Bulla Cypriae" de Alejandro IV; S. Karpov (Univ. de Moscú) sobre genoveses y bizantinos frente a la crisis de Tana en 1343; E. Popescu (Univ. de Bucarest) bizantinos e italianos en el Bajo Danubio; J. Ferluga (Univ. de Münster) el Imperio Bizantino visto por los venecianos en la IV Cruzada; P.Nasturel (CNRS) Bizancio y las tierras rumanas; A. Carile (Univ. de Bolonia) ideología y realidad en las relaciones entre Ravena y Constantinopla; C. Otten (Univ. de Estrasburgo 2) sobre los intereses griegos en la Italia del s. XIV; G. Migliardi (Archivo de Estado de Venecia) el derecho bizantino en la documentación notarial veneciana; A. Ducellier (Univ. de Toulouse) Europa occidental vista por los bizantinos del s. XIV; V. Hrochova (Univ. de Praga) sobre el comercio bizantino; Aryiríu (Univ. de Estrasburgo 2) la imagen de Occidente a partir de textos de polémica antilatina y antimusulmana; G. Messina (Univ. de Catania) sobre las 'basilissas' de origen occidental en los encomios bizantinos del s. XII; W. Blum (Univ. de Munich) sobre Jorge Acropolita; D. Berindei (Univ. de Bucarest) sobre el último siglo de Bizancio visto por el historiador G. Brataiano; J. Irmscher

(Univ. de Berlín) sobre Bertha de Sulzbach esposa de Manuel I. Como tema del próximo Simposio se propuso Bizancio y el mundo oriental, de los sasánidas a los otomanos.

CONGRESO INTERNACIONAL SOBRE TEODORICO Y LOS GODOS ENTRE ORIENTE Y OCCIDENTE

Del 28 de Septiembre al 2 de Octubre de 1992 tuvo lugar la primera de las "Celebrazioni Teodericiane" programadas entre 1992 y 1994 por el Comune de Ravena, bajo el patrocinio del Consejo de Europa, con la reunión de este magno Congreso sobre Europa en época de Teodorico en el que participaron más de una treintena de especialistas presentando ponencias sobre historiografía (A. Carile, B. Luiselli, T. Paroli, P. Schreiner, A. Vasina), arqueología (G. Caravita, C. Fiori, A.M. Iannucci, L. Pani Ermini, A. Roncuzzi, paleografía y codicología (A. Campana, J. Irigoin), Teodorico y Bizancio (P. Brezzi, R. Farioli Campanati, A. Garzya, M. Reydellet), historia social y económica (M. Balard, M.F. Hendy, S. Karpov, M.G. Maioli, P. Piccinini, W.E. Kaegi jr.), literatura y pensamiento (A. Leanza, C. Leonardi, V. Neri, M. Pistoso, A. Traiana, G. Polara), mundo bárbaro (G. Ulohogian, J. Szidat, O. Pritsak, T. Paroli, C.A. Mastrelli, M. G. Kramarovsky, G. Gnoli) y mundo judío (M. Pesce, A. Somekh).

EL QUINTO VOLUMEN DE LA SERIE "FILOSOFOS BIZANTINOS"

A finales de mayo de 1991 se editó el 5º volumen de la Serie "Filósofos Bizantinos". El imponente volumen de 424 páginas (con 154 págs. de *introducciones* a los textos editados y 270 págs. de *ediciones críticas* de 4 textos con *índices* analíticos contiene:

a) la primera edición crítica del texto latino (92 págs.) de la obra filosófica de Boecio (480-525), *De differentiis topicis*, con una extensa introducción -en griego- sobre la *Dialéctica Tópica* en la obra de Boecio y en general en el Occidente, sobre la estructura, el contenido, las fuentes y la tradición manuscrita de la obra editada.

b) la primera edición crítica de la *traducción bizantina* y de los *Escolios* (110 págs.) de Manuel Olóvolos (*circa* 1267), con una amplia introducción

sobre la paternidad, cronología, tradición manuscrita, original latino, etc. de la obra.

c) la edición crítica de la *segunda traducción bizantina* de la misma obra (27 págs.) por Próchoros Kidonis (del período 1360-67) con una introducción sobre el traductor y la obra, la comparación con la primera traducción de Olóvolos, etc.

d) la edición de una *Versión* (elaboración) de la primera Traducción de Olóvolos por el famoso filósofo Georgios Pajimeris (1242-1310) con una introducción —en *alemán*, como una reedición mejorada de una publicación anterior del escritor en *Classica et Mediaevalia* (1987)—.

Editor es el Profesor de Filología Latina y Medieval de la Universidad de Tesalónica, don Dimitrios Mikitas, y esta obra suya es fruto de un trabajo de muchos años.

Estamos seguros de que el nuevo volumen de la Serie de "Filósofos Bizantinos" suscitará un vivo interés internacional, no sólo con la edición crítica del texto latino de Boecio, sino muy especialmente también a causa de la aportación paralela de dos traducciones bizantinas de la misma obra, independientes además entre sí, lo cual ofrece también por primera vez otra importante fuente de estudio de las relaciones entre la literatura y la lengua occidental (latín) y la bizantina (griego).

El volumen circulará en breve, sobre todo gracias al Distribuidor General de la Serie para Europa y América, de la Librairie Vrin, de París, y de la Casa Ousia, de Bruselas, que continúan ofreciendo la distribución de los 4 primeros volúmenes (con un total de ventas, hasta fines de 1990, de 770 volúmenes sólo en el extranjero).

Las perspectivas de la Serie son favorables. Ya la Comisión Internacional del Corpus, con la propuesta del Prof. R. Browning, y la Junta de la Academia de Atenas aprobó la impresión del próximo volumen, el 6º: *A Miscellany in the Philosophical Tradition of Michael Psellos (Cod. Baroccianus gr. 131). Critical Edition with Introduction and Notes by* ILIAS PONTIKOS (Athens). Se están preparando además 3 interesantes volúmenes, entre los cuales tenemos la satisfacción de anunciar que se incluye la primera edición de una obra desconocida de Besarión sobre las *Leyes* de Platón.

Linos BENAKIS (Atenas)
(Traducción de Teresa Sempere)

PROXIMAS ACTIVIDADES

Washington D.C. USA, *22-24 Abril 1994*
Simposio anual de Dumbarton Oaks sobre el tema "Byzantine Court Culture (829-1204).

Chipre, *Septiembre 1994*
Simposio sobre Chipre y la Cruzada. Escribir a Nicholas Coureas, Cyprus Research Centre, PO Box 1952, Nicosia, Chipre.

Viena, *30 Noviembre - 3 Diciembre 1994*
"Geschichte und Kultur der Palaiologenzeit", organizado por el Instituto de Bizantinística y Estudios Neogriegos de la Universidad de Viena y la Comisión de Bizantinística de la Academia Austríaca, en honor del 80 aniversario de Herbert Hunger.

Clermont, *Otoño de 1995* (por confirmar)
IV Conferencia Internacional de la Sociedad para el Estudio de las Cruzadas y el Oriente Latino.

Montreal, *Agosto - Septiembre 1995*
International Congress of the Historical Sciences. Tema: "Tolerance versus Intolerance in the Confrontation of Societies during the Crusades".
Para comunicaciones, escribir a: Prof. Michael Gervers, Chair, Conference Comittee, Division of the Humanities, University of Toronto, Scarborough Campus, 1265 Milatary Trail, Scarborough, Ontario MIC 1A4, Canadá. Para información: Nancy Sevcenko, 6 Follen Street, Cambridge MA 02138, tel.617-492-0643.