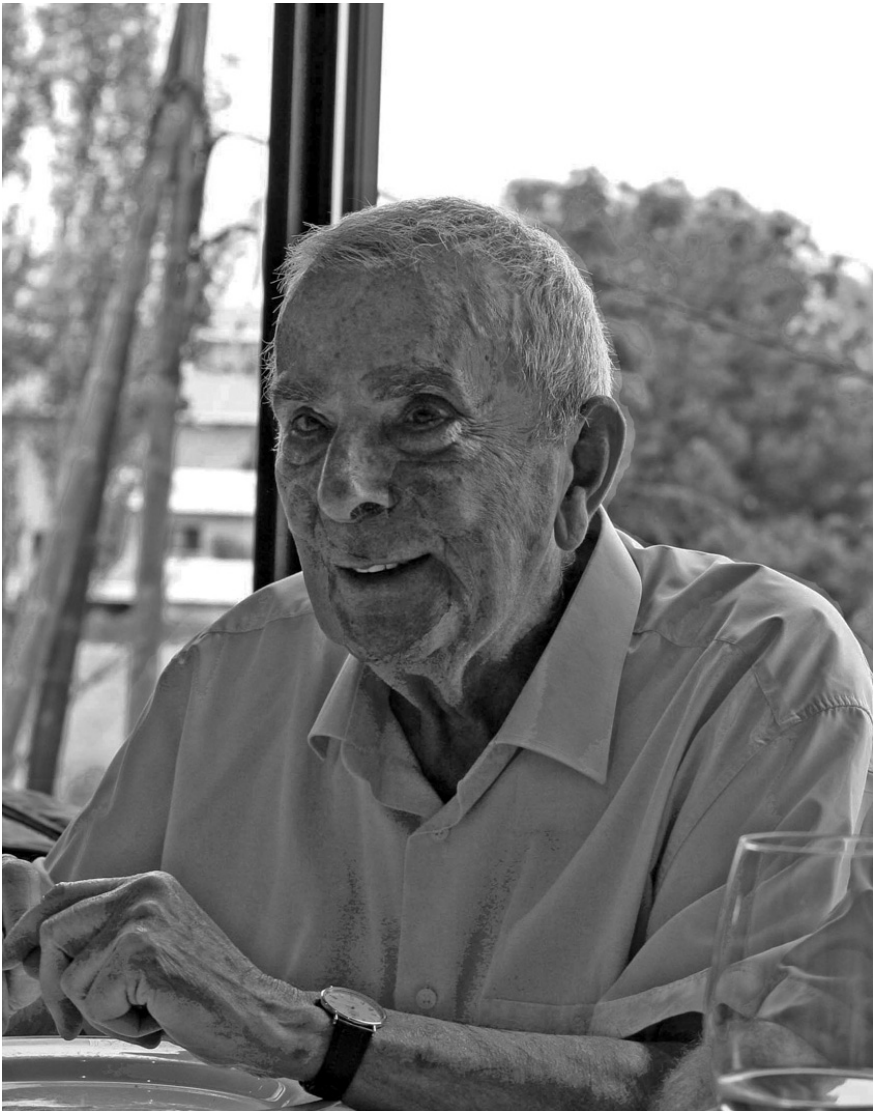
ΑΩΤΟΣ ΓΛΥΚΥΣ

Studia byzantina et neohellenica
Ludovico Aegidio octogenario dicata

LVDOVICO AEGIDIO
OCTOGENARIO
OMNIVM HORARVM VIRO
QVO NEMO DOCTIVS GRAECITATIS LEPORES EXPLANAVIT
NEMO SVBTILIVS NOVAS SCIENTIAE APERVIT VIAS
MVSARVM SOSPITATORI
DE HVMANITATIS STVDIIS OPTIME MERITO
GEORGIANORVM ET PERSARVM HISTORIAE VINDICI
MAGISTRO INCOMPARABILI
ALVMNI DISCIPVLI AMICI
PARVA PRO MAGNIS
DEVOTO GRATOQVE ANIMO



LUIS GIL FERNÁNDEZ (1927-2007)

οὐ γὰρ πάσχοντες εὖ, ἀλλὰ δρῶντες κτώμεθα τοὺς φίλους.
βεβαιότερος δὲ ὁ δράσας τὴν χάριν
ὥστε ὀφειλομένην δι' εὐνοίας ᾧ δέδωκε σῴζειν
(Th. II, 40, 4)

Después de trece años como director de *Erytheia* (1993-2005, n.os 14-26), el prof. Gil, catedrático emérito de la Universidad Complutense (Madrid), quiso traspasar esta responsabilidad a un nuevo equipo de dirección y redacción que continuara y ampliara la labor que hasta entonces se había hecho. Bajo su dirección la revista ha vivido un cambio de imagen, un incremento de sus páginas y de su difusión y una ampliación del número de colaboradores, sin cuyo concurso científico no sería posible su aparición regular. Con motivo de su jubilación del cargo y de su octogésimo cumpleaños, la dirección de la revista ha querido ofrecerle como homenaje el volumen ordinario de este año, como ya se hizo anteriormente (*Erytheia* 20 [1999]) con A. Tovar –de forma póstuma– y su viuda C. Larrucea, que durante más de quince años presidieron la Asociación Cultural Hispano-Helénica.

Con ocasión de su jubilación de las aulas universitarias en 1992 los colegas, discípulos y amigos el prof. Gil le dedicaron un merecido y emotivo volumen-homenaje en el que se recogió su amplia producción científica entre los años 1953 y 1993[1]. Fue este último año cuando se hizo cargo de la dirección de *Erytheia* y, aunque con anterioridad ya había publicado varios estudios sobre el Mediterráneo oriental, la Grecia de la Turcocracia y los con-

[1] Χάρις διδασκαλίας. *Studia in honorem Ludovici Aegidii*, edendi curam paraverunt R. M. Aguilar-M. López Salvá-I. Rodríguez Alfageme, Madrid: Universidad Complutense, 1994, pp. 19-25. Cf así mismo el nº 104 (1990) de la revista *Anthropos*, dedicado a diversos aspectos de su producción científica.

tactos diplomáticos de España con el Oriente fronterizo de Turquía (Georgia, Armenia, Persia), fue a partir de esa fecha cuando se incrementaron sus estudios en estas materias (cf. infra). Su interés por el mundo oriental nació, de forma natural, de su labor investigadora en el campo del humanismo renacentista, al comprobar la estrecha vinculación que hubo entre las figuras del humanista, copista, eclesiástico, etc., y los movimientos de rebeldía en el seno del Imperio turco. Su interés por la documentación histórica original de archivo le llevó a escribir dos voluminosos libros de fuentes relativas a Georgia (nº 15) y Persia (nº 7) y, recientemente, un primer tomo sobre las relaciones históricas entre los Imperios luso-español y safávida a finales del s. XVI y comienzos del s. XVII (nº 33), al que pronto seguirá un segundo. Ha escrito, además, con regularidad artículos en diversas revistas –de forma especial en *Erytheia*–, ha participado en congresos y ha impartido conferencias en diversas ciudades españolas y del extranjero: entre estas últimas destacan las invitaciones que le hicieron, en 1989 la Academia de Ciencias de la URSS a pronunciar una serie de conferencias sobre Georgia, en 2002 la Iran Foundation a su Congreso de Londres, y en 2006 la Fundación Gulbenkian a un Coloquio en París. Su fecunda actividad académica e investigadora en el campo de las letras griegas fue reconocida en 1995 por la República de Grecia con la imposición de la Cruz de Oro de la Orden de Honor. La revista *Erytheia* quiere sumarse a todos estos homenajes tributados al prof. Gil a lo largo de los últimos años con este volumen que incluye una quincena de trabajos de diversos investigadores españoles y extranjeros, en agradecimiento por su labor de dirección a lo largo de los últimos trece años. Συγχαρητήρια καὶ χρόνια σας πολλά, ἀγαπητὲ φίλε καὶ δάσκαλε!

Bibliografía del prof. L. Gil

[Incluye sus trabajos de tema oriental. Los anteriores a 1993 fueron recogidos en el volumen homenaje Χάρις διδασκαλίας. Los posteriores a esta fecha de otra temática no han sido incluidos en este listado]

1.- [En colaboración con J. M. Floristán] «Cartas de los reyes georgianos Simeón I de Kartli a Felipe II y Teimuraz I de Kakheti a Felipe IV», *EClás* 89 (1985) 307-345.

2.- «Sobre el trasfondo de la embajada del shah Abbas I a los príncipes cristianos: contrapunto de las *Relaciones* de D. Juan de Persia», *EClás* 89 (1985) 347-377.

3.- «El Imperio español, el Oriente cristiano y Persia», *Historia 16*, nº 121 (1986) 75-88.

4.- [En colaboración con J. M. Floristán] «Carta del patriarca armenio David IV a Felipe III», *Sefarad* 46 (1986) [Homenaje al prof. Pérez Castro] 197-205.

5.- [En colaboración con J. M. Floristán] «Las misiones luso-españolas en Persia y la cristiandad armenia (1600-1614)», *Sefarad* 46 (1986) [Homenaje al prof. Pérez Castro] 207-218.

6.- «Un opúsculo político de Jano Láscaris», *CFC* 20 (1986-87) 267-275.

7.- *García de Silva y Figueroa. Epistolario diplomático*, ed. y estudios preliminares de L. Gil, Cáceres: Institución Cultural "El Brocense", 1989.

8.- «Contactos diplomáticos entre Georgia y España, siglos XV-XVII», *Historia 16*, nº 165 (1990) 37-54.

9.- «Diplomaticheskie kontakti mezdu Gruzei i Ispanei XV-XVIIbb», *Isbestiya Akademii nauk gruzinskoi SSr, Seriya istorii, etnografiii i istoriii isskusstba*, Tbilisi, I (1990) 139-148.

10.- «Epitafios sanjuanitas hispano-melitenses», *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona* 42 (1989-90) 81-115.

11.- «Embajadas de Felipe II a Persia», *Historia 16*, nº 178 (1991) 39-46.

12.- «La Relación de la Iberia de Constantino Sofía», *CFCegi* 2 (1992) 37-51.

13.- «Alonso de Contreras en Malta», *Historia 16*, nº 190 (1992) 97-98.

14.- «Una petición de ayuda al cardenal Granvela», *Sefarad* 52 (1992) [Homenaje al prof. Díaz Esteban] 97-101.

15.- [En colaboración con I. M. Tabagua] *Fuentes para la historia de Georgia en bibliotecas y archivos españoles (siglos XV-XVII)*, Madrid: Universidad Complutense, 1993.

16.- «De la *Sancta empresa de Grecia contra turcos*», *Erytheia* 16 (1995) 97-115.

17.- «Carta de Metrófanes, metropolita de Alejandría, al cardenal Antonio Barberini», *Erytheia* 17 (1996) 227-234.

18.- «La Unión ibérica y Persia: contactos diplomáticos y choque de intereses», en: Maria da Graça M. VENTURA (ED.), *A União Ibérica e o Mundo Atlântico*, Lisboa: Edições Colibri, Facultade de Letras, 1997, 309-340.

19.- «Constantino Sofía, "intérprete mesiánico"», en: M. MORFAKIDIS-M. ALGANZA (EDS.), *La religión en el mundo griego. De la Antigüedad a la Grecia moderna*, Granada 1997, 439-446.

20.- «Griegos en España (siglos XV-XVII)», *Erytheia* 18 (1997) 111-132.

21.- «Griegos en la expedición de Magallanes-Elcano (addendum a *Erytheia* 18 [1997] 111-132)», *Erytheia* 19 (1998) 75-77.

22.- «Contacts diplomatiques entre la Géorgie et l'Espagne (XVe-XVIIe siècles)», *Mésogeios-Mediterranée* 4 (1999) 77-88.

23.- *Martín Fernández de Figueroa, Conquista de las Indias de Persia e Arabia que fizo la armada del rey don Manuel de Portugal e de las muchas tierras, diversas gentes, extrañas riquezas y grandes batallas que allá hubo. En sumario del bachiller Juan Agüero de Trasmiera*, introd., ed. crítica y notas de Luis Gil, Valladolid: Universidad, 1999.

24.- «Martín Fernández de Figueroa. Aventura en las Indias Orientales», *Historia 16*, nº 306 (2001) 107-113.

25.- «Griegos en Toledo en el Siglo de Oro», *Erytheia* 23 (2002) 187-198.

26.- «Las dos primeras gramáticas españolas de griego moderno: I (Mercado, 1732)», *Erytheia* 24 (2003) 207-220.

27.- «Tras las huellas de don Juan de Persia y otros persas», *Silva* 2 (2003) 111-129.

28.- «El Imperio español, el Otomano y el Safávida en la balanza diplomática», en: P. MARTÍN ASUERO (ED.), *España-Turquía. Del enfrentamiento al análisis mutuo*, Estambul: Isis [Quadernos del Bósforo 1], 2003, 153-167 [versión turca en: P. MARTÍN ASUERO (ED.), *İspanya-Türkiye, 16. Yüzyildan 21. Yüzliya Rekabet ve Dostluk*, Estambul: Instituto Cervantes, 2006, 139-154].

29.- «Las dos primeras gramáticas españolas de griego moderno: II (Fuentes, 1776)», *Erytheia* 25 (2004) 223-231.

30.- «La aventura de Martín Fernández de Figueroa en las Indias Orientales», *Jornadas España-India*, Univ. de Valladolid, Centro de Estudios de Asia, 2004, 109-114.

31.- «El triste galardón del heroísmo: Castilnovo (1539)», *Erytheia* 26 (2005) 177-185.

32.- «Don García de Silva y Figueroa: diplomático y humanista extremeño», en: JOSÉ M. MAESTRE MAESTRE *ET ALII* (EDS.), *Benito Arias Montano y los humanistas de su tiempo*, Mérida 2006, II, 713-722.

33.- *El imperio luso-español y la Persia safávida*, tomo I (1582-1605), Madrid: Fundación Universitaria Española, 2006.

SPORT IN BYZANTIUM

ABSTRACT: This paper describes, briefly, the way the Byzantine sports were formed into the New Rome, known as Byzantium, from Constantine's I days (330-337 AD) up to the end of the empire (1453 AD). The factors that contributed to a new amateur sport movement, based on the idea of leisure and the recreation, were Christianity and the Greco-Roman sport tradition. The prohibition of the traditional Roman bloody *ludi,* the pause of the Greek Olympic and other pagan games helped the establishment of the basic principle of Christianity (St. Paul) that gymnastic (physical activities) are of second importance for Christians. The author provides a number of newer explanations, other than those traditionally given by other historians.

KEY WORDS: Byzantium, sport, games, Christianity, chariot racing, Tzykanion, riots.

RESUMEN: El artículo describe de forma somera cómo se originaron los deportes en la Nueva Roma-Bizancio, desde tiempos de Constantino I (330-337 d.C.) hasta el final del Imperio (1453). Los factores que contribuyeron al desarrollo de un nuevo movimiento deportivo aficionado, basados en las ideas de ocio y entretenimiento, fueron el cristianismo y la tradición deportiva greco-romana. La prohibición de los sangrientos *ludi* romanos, la abolición de los Juegos Olímpicos y otros certámenes paganos ayudaron al establecimiento del principio básico cristiano (S. Pablo) de que las actividades físicas eran de importancia secundaria. El autor ofrece nuevas explicaciones, que difieren de las tradicionales dadas por otros historiadores.

PALABRAS CLAVE: Bizancio, deporte, juegos, cristianismo, carreras de carros, *tzykanion,* disturbios.

1. INTRODUCTION

Sport as a cultural element follows human history from prehistoric era up to nowadays. It is a flexible factor getting its characteristics from the cultural context in which it is functioned and performed[1]. According to the above point the theories of the "civilizing process" of Huizinga[2] and the "preexisting of sport" of Elias[3] can be used affectedly in order to explain the identity of sport in Christian times, in particular in Byzantium or East Roman Empire or New Rome, which is the theme of this article. The identity of sport in Byzantium was amateur in the sense that the participants played not for money but for recreation. Of course, the charioteers of the hippodromes were professionals like the nowadays champions[4].

---

[1] R. MANDEL, *Sport: a Cultural History*, New York 1984, pp. 106-109, 122-123, 154; A. GUTTMANN, *Sport Spectators,* New York: Columbia University Press, 1986, pp. 35-54; DECKER (1990): pp. ix, 1-7, 168-172; W. DECKER, *Sport in der griechischen Antike*, München: C. H. Beck, 1995 (transl. in Greek by A. Makatsori, Ἀθήνα 2004); cf. the review of D. KYLE, «Wolfgang Decker, transl. in English by Allen Guttmann: Decker on Sport in Pharaonic Egypt: Recreations and Rituals, Combats and Ceremonies, Agonism and Athletics? Sports and Games of Egypt», *CJHS* 24. 1 (1993), pp. 75-83, in particular p. 77 («Decker does not claim that sport originated in Egypt but he says that Egypt offers the oldest visual representations and written accounts», and that [ix] «in Egypt, for the first time in history, sport played a significant social and political role», and «Decker has some attractive theories about the origin of sport in prehistory hunting, and about the establishment of primitive leadership by physical demonstrations»), p. 79 («…Egypt had popular sport, military physical training, and ritual royal performances, but Greece... institutionalized athletics»), and p. 81 (definition of "sport").

[2] J. HUIZINGA, *Homo Ludens*, transl. in Greek by S. Rozanes-G. Likiardopoulos, Ἀθήνα: Γνώση, 1989, pp. 266, 288-289.

[3] N. ELLIAS, *Quest for Excitement –Sport and Leisure in the Civilizing Process*, transl. in Greek by S. Heirdare-G. Kakarouka, Ἀθήνα: Δρομέας, 1998, pp. 169-196 for sport development.

[4] The movement of amateurism started in Europe after the second half of the 17th century and it was established in late 18th and mid 19th century. It was Pierre de Coubertin in late 19th century who attempted, through the first Olympic congress that took place in Paris in 1894 (June), to clarify the identity of amateurism and professionalism. Nowadays, the only feature of sport of amateur character is Physical Education in schools and all physical activities programs. According to Coubertin's idealism all the athletes who take part in the Olympic Games today are "professionals". The country where sports were, firstly, created in modern times was England. Cf. R. HOLT, *Sport and the British. A Modern History*, Oxford Studies in Social History, Oxford 1989, pp. 12f, 67, 74-134, 281. R. MANDEL, *The First Modern Olympics*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1976, pp. 74-94. Ι. Ε. ΧΡΥΣΑΦΗΣ, *Οἱ σύγχρονοι διεθνεῖς Ὀλυμπιακοὶ Ἀγῶνες,* Ἀθῆναι: Ἐπιτροπὴ Ὀλυμπιακῶν Ἀγώνων, 1930, vol. I, pp. 172-226. See the "Fundamental Principles" (I) of the *Olympic Charter* (articles 1-14); H. J. VAN DER ZWAAG, «Limitations of Amateurism as a Meaningful Concept in Sport», in: F. LANDRY-W. ORBAN (EDS), *Philosophy, Theology and History of Sport and Physical Education*, Miami 1978, pp. 35-48; A. BRUNDAGE, «Address on the Occasion of the Opening Ceremony of the 58th Session of the IOC

The origin of amateurism has been anticipated in different ways by some historians. Decker[5], for example, maintained that sport in ancient Egypt and Greece had a clear amateur character. That important version had been also pointed out, only for Greece, by Gardiner early in the 20th century. Both were right with one difference. Sport in Egypt was used in a ritual form, for recreation and play, while in Greece it was –for the first time in human history– used as a means of education (*gymnastike*). For Greeks the athletes' participation in sacred games was a kind of athletic virtue (*arete*). So, both gymnastics and games were provided for all boys and youths in an amateur way. Professionalism, in the contemporary sense, is an idea developed by Young, saying that all Greek athletes were idiots and not amateurs[6]. Nevertheless, Young in his latest book (2004) almost corrects himself, emphasizing the educational dimension of Greek sport[7]. The truth is that in Hellenistic times there were more professionals that in classic era. The ecumenical context helped, as globalization today, to the rise of commercialization of sport. Young, paradoxically, ignored the fact that few citizens could live in the Greek cities as clearly professional athletes, that is, as *idiotai*[8].

Sport in Rome lost both its educational character and its amateurism. The Romans used sport mainly for spectacle. In particular, during the imperial times, some kinds of *ludi* (spectacle activities) such as circus' *circenses*, *gladiatoria*, *cynegia*, *naumachiae* and *gymnici ludi* constituted public show. Each one of the *ludi* included less or more violence. Although the subject has not been thoroughly studied, it seems that athletics was the only Roman spectacle having less violence and blood. It is also certain that not all sport activities in Rome included bloody spectacles and violence. There were sport activities like ball games, athletic activities and dances that remained out of the official bloody spectacle. It is also clear that many of the ancient activities, like massage, walking, some children games and baths were used by Roman people for health purposes. Galen and other medicine authors maintain that

in Athens (June 16, 1961)», Athens, *COH*, 1961, p. 9: «The amateur question. . . will probably always be with us…» There always will be a problem with the definition because amateurism as a cultural phenomenon changes according to the historical context.

[5] Decker (1990): pp. ix, 1-7, 168-172.

[6] D. Young, *The Olympic Myth of Greek Amateur Athletics*, Chicago: Ares Publishers, 1984, pp. 7f, 16, 19f, 24, 63, 66, 77, 80, 93-99, 126, 182f.

[7] The term *idiotes* does not always apply to Young's "professionalism". See the commentaries of P. Lecatsas, *Pindar*, Ἀθῆναι: Δίφρος, 1960, *passim*.

[8] Most of the winners after the games went to their civilian duties. For example Cimon, Dorieus, Alcibiades were politicians and generals.

many sport activities were used for health, physical training and military preparation[9].

Byzantium, as the Empire of New Rome, begun in the Constantine's I era (325-337 AD) and lasted until 1453, when it was conquered by the Ottoman Turks. The State was a multi-cultural and multi-ethnic Empire, which inherited the Greco-Roman culture, law and social tradition. After the 7th century, the official language of the State was the Greek. Byzantium from the Constantine's I times adopted the Orthodox Christian dogma, having some differences from Roman Catholic Church[10].

Christianity, having different ethic views and human philosophy, prohibited most of the bloody *ludi* and pagan festivals such as the Olympic games were. Therefore, sport in Byzantium took a different character than the one in old Rome. Within this context, a new amateur (in some way) sport movement started in Byzantium, the identity of which and the main characteristics are described as follows.

2. Sources and modern literature

The Byzantine sources have not so much information on sport as the Roman ones. Nevertheless, we find information for sport in legal texts collections, Church fathers, historians and chronographers. There is also some archaeological evidence either *in situ* or in museums[11]. The legal texts collections inform about what was prohibited and allowed in sport. Some of them are the *Theodosian Code*[12], the *Justinian Laws*[13], and the *Basilica*[14]. The latter allowed the performance of "events just for virtue like running,

---

[9] *De sanitate tuenda libri VI,* in: C. G. Kühn, *Claudii Galeni opera omnia,* vol. vi, repr. Hildesheim 1965, pp. 1-452.

[10] Baynes-Moss (1961): *passim.*

[11] 1 Ep. Ti 4.6.8; *Basilica,* ed. by J. Zeppos, vols. I-V, Athens 1912, in particular in books 54 and 60; J. D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio,* 53 vols., Parisiis-Lipsiae 1901-1927, vol. 11, pp. 953, 972; K. Rhalles-M. Potles (eds.), *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων,* Ἀθήνησι 1855-1859, vol. II, pp. 357-360, 424-427, 448-452, and III, pp. 59, 469 and *passim* where the commentators of the 12th century, mainly Zonaras and Balsamon, discuss how the Orthodox Church approached the decisions of the 6th Ecumenical Synod (692 AD) on sport activities.

[12] *Cod. Theod.*, ed. by T. Mommsen-P. M. Meyer, I-I.2-11, Berolini 1905 (transl. in English by C. Pharr, *The Theodosian Code*, Princeton 1952, mainly in chs. 15.7.1-2, 15.7.12, 15.12.1-3).

[13] *Nov. Iust.*, ed. by R. Schoell-W. Kroll, Berolini 1895 (repr. Dublin-Zurich 1972) ch. 105.1.2.

[14] *Basilica,* mainly in books 54 and 60.

jumping, javelin, wrestling, fighting (not specified)". The same law prohibited the traditional Roman blood *ludi*, except of the cases when the chariot racing spectacle was taking place in front of the emperors. Procopius is the most remarkable of the historians who provide information about chariot racing and spectators. He gives useful information about the riot of *Nika* (532 AD), the biggest massacre that took place in Byzantine hippodromes. It is interesting that Procopius provides different information on *demes* in his *Secret History*, than those provided earlier in the *History of the Wars*. This shows the contradictory points of view found in Byzantine sources. The complete description of chariot racing is given by Emperor Constantine VII. In his work *The Book of Ceremonies* the author tried to give a total regulation of the organization of the place[15]. Unfortunately, Constantine's VII book has never been completed. That is why it is difficult to study and use. The Byzantine art also provides useful information. Scenes of games on textiles, sculptures and frescos are found there. Many hagiographers emphasized human motion and various movements[16]. The best examples of pictorial evidences are the scenes on the mosaics of the Great Palace in Constantinople, which represent activities from the country life, agricultural activities, hunting and children's games. It is easy to understand it is influenced by the Hellenistic art[17]. Another interesting and fascinate example is John Skylitzes' miniatures, which are rich in motion, ergonomics and play activities[18].

Although the contemporary literature concerning sport in West Europe during the Middle Ages is vast[19], the equivalent one on the Byzantine games is limited[20]. The only scholar who wrote all about the Byzantine sport is

---

[15] Const. Porph., *De cer.,* ed. A. Vogt, Paris: Les Belles Lettres, vol. II, 1939, pp. 94-168.

[16] Rice (1967): 149, 155, 188, 190, 205, 211f; Liebeschutz (1972): 136-149; Κουκουλες (1948-1957): 206-244; the same text with 15 figures is in *EEBS* 14 (1938) 217-57; cf. for dancing also R. Webb, «Salome's Sisters: The Rhetoric and Realities of Dance in Late Antiquity and Byzantium», in: L. James (ed.), *Women, Men and Eunuchs*, London 1997, pp. 119-148.

[17] Jobst et al. (1997): *passim*.

[18] A. Grabar-M. Manousakas (eds.), *Οι εικονογραφίες του χειρογράφου του Σκυλίτζη της Εθνικής Βιβλιοθήκης της Μαδρίτης,* Venice 1979, *passim.*

[19] C. Hackensmith, *History of Physical Education*, New York 1966; B. van Dalen-B. Bennett, *A World History of Physical Education*, New Jersey 1971; E. A. Rice et al., *A Brief History of Physical Education*, San Francisco: The Ronald Press Company, 1969; J. Brockhoff, «Physical Education, Sport, and the Ideals of Chivalry», in: B. Bennett (ed.), *History of Physical Education and Sport*, Chicago 1972, pp. 9-29; E. Zeigler, «Historical Foundations: Social and Educational», in: Idem (ed.), *History of Sport and Physical Education to 1900*, Champaign (Illinois) 1973, pp. 201-33 and *passim*.

[20] Mainly: Ε. Σταματιαδης, *Ὁ Ἱππόδρομος τῆς Κωνσταντινουπόλεως,* Ἀθῆναι 1868; J. Bury, «The Nika Riot», *JHS* 17 (1897) 92-119; Κουκουλες (1948-1957): vol. III, pp. 81-147; Bryer (1967);

Phaedon Koukoules, but his information is not always trustful. Koukoules considered the Byzantine sport as factor of the continuity of the Hellenism. He didn't see Byzantium as a world which had been changed according to new religious, social and political conditions.

There were, nevertheless, other authors who wrote on the subject more objectively. It seems, then, that the most important works are the two books of Alan Cameron (1973 and 1976). The important scholar, first of all, cleared up terms, definitions and methodological points. He entered also to the Byzantine hippodrome the modern way of analysis of the spectacle. He supported for example, not always with success, the notion of hooliganism in the Byzantine hippodromes.

3. The main characteristics of the Byzantine sport

Sport in Byzantium provided neither the Greek education nor the traditional Roman bloody spectacle. It provided amusement and entertainment in an idiotype amateur way. Let see the main characteristics of the sport movement of Byzantine sports.

A. The first characteristic of the Byzantine sport was the lack of official violence. The exorcism of bloody violence came from both the emperors and the Church prohibitions. The emperors instituted laws, while the official Church prohibited them through the canons of ecclesiastical synods. However, not all parts of *ludi* were banned. The canons allowed not bloody activities. Thus, circus' *circenses* (chariot races) and *gymnici ludi* were permitted for people's recreation only. The remaining forms of *ludi* (*gladiatoria, cynegia*, *naumachiae*) were banned for ever. Therefore, the aforementioned activities such as chariot racing, athletics, games and dancing were followed by a tolerance, even by some Christian fathers[21]. Chariot racing lasted up to late 12th century (1195 AD), and athletics up to the last years of the Empire, in 1453. As concerning the violence of the new sports types, it should be mentioned

C. Mango, «Daily Life in Byzantium», in: Idem, *Byzantium and its Image*, London: Variorum Reprints, 1984, n. IV; Mango (1988): *passim*; Cameron (1973); Cameron (1976); S. Giatsis, *Chariot Racing and Tzykanion in Byzantine Constantinople from the Sixth to the Twelfth Century, with Particular Reference to the Great Hippodrome and other Places of Entertainment of the City*, Birmingham University, MA Thesis, 1978. S. Giatsis, «The Organization of Chariot-racing in the Great Hippodrome of Byzantine Constantinople», *IJHS* 17.1 (2000) 36-68. Giatsis (2000[2]): 141-169.

[21] Cameron (1976): pp. 15-19.

here that the Byzantine circus' spectacle is connected with some riots and bloody massacres which had political character. The first massacre took place in Thessaloniki in 390 AD, being ordered by Theodosius I (379-395 AD), and the second in Constantinople by Justinian I (527-565 AD), in 532 AD. It is an irony of history that violence was transferred from the Roman arenas to the Byzantine sites. This is the tragic aspect of the Byzantine Hippodrome.

The reason why sport in West Europe involved more violence during the Middle Ages was that there sport was mainly used into the military context of feudalism[22]. However, feudalism in Byzantium never existed in a form as in West. That is why pope and Catholicism permitted in Europe the bloody tournaments and jousts: they were from semiological point of view the means of the soldier of Cross. The seven crusades were based on the knight educational system. The above idealistic system started to be declined after the middle of the 14th century. Nevertheless, sports started to be more smile after the declaration of the *Charta Magna* in England in 1215 AD and the development of the idea of "christian muscularity" among the thinkers of Catholicism as Thomas Aquinas was at the same period. The decline of the violence helped to be established in West two important ideas for sporting. The first was the feature of physical education, the second was the version of amateurism in the sense of recreation. Both started to be established after the 16th century. It was for the first time, after the abolishment of the ancient Greek education, sport to be used for educational reasons.

B. The second characteristic of the Byzantine sport was amateurism. The term has not, of course, the same meaning of Coubertin ideas, but it was a new one, related to the Roman bloody *ludi*. Therefore, through the exorcism of the violence of *ludi*, the Byzantines developed a new movement of play, having as main goals leisure, celebration and recreation. The terms that the Byzantines used for those new sport customs were called τρυφή ('amusement' or 'pastime'), παίχνιον ('play' or 'game', or better 'entertainment'), γλυκασμός or ἀγαλλίασις or τέρψις ('leisure'), χαρά or θυμηδία ('fun') and εὐφροσύνη or πανηγυρισμός ('to celebrate in a feast or festival')[23]. The usual specific terms and definitions for sport were the traditional Greek ones,

[22] J. M. Carter, «Sport, Crime and Peasants in Thirteenth Century England», *CJHS* 17.2 (1986), pp. 37, 41-43.

[23] H. Hunger, «The Classical Tradition in Byzantine Literature: the Importance of Rhetoric», in: M. Mullett-R. Scott (eds.), *Byzantium and the Classical Tradition. University of Birmingham-Thirteenth Spring Symposium of Byzantine Studies 1977*, Birmingham 1981, p. 41, for athletic terms used by the Church fathers; cf. the two remarkable books of G. Papamichael (1917) and E. Hatzefraemidis, *Οι Ολυμπιακοί Αγώνες πριν την κατάργησή τους,* Θεσσαλονίκη 2005.

often in a different meaning. Eugenicos[24], for example, used the terms πένταθλον, ἆθλα, ἀθλητής, ἀγωνοθέτης and στάδιον. Some Byzantine thinkers, as Maximus the Confessor, Psellos and John Italos[25], used the term κίνησις ('motion-movement') as we find it in the works of the pre-Socratic philosophers or in Plato (*Timaeos*) and Aristotle (*Physica II*)[26]. That classical Greek influence is found also in West Thomas Aquinas' texts in the 14th century[27]. For some Byzantine thinkers the motion relates soul with body and sport –such as athletics, stepping, riding, massage, swimming, rowing, table games, hunting and others– should be considered as a natural human movement[28]. Contrary to the above mentioned positive attitude, some other Church scholars accused all kinds of sport and dancing as evil[29]. It is obvious that on this issue society was divided.

C. The third characteristic of the Byzantine sport was that it was used for health purposes. The idea of using body activities for health purposes was common in Byzantium as well as in the West. Activities like gymnastic exercises, physiotherapy and massage, as well as riding, swimming, walking and dancing were common in Byzantium[30].

---

[24] Io. Eug., in: *Παλαιολόγεια καὶ Πελοποννησιακά,* 1 (1912-1923), pp. 182-83, 185; Mich. Apost., «Speech to Constantine Palaeologos», in: *Παλαιολόγεια καὶ Πελοποννησιακά* 4 (1930), 77-79 definition about athletes, prizes and games.

[25] Max. Conf., *Φιλοσοφικὰ καὶ Θεολογικὰ Ἐρωτήματα,* Ἀθήνα: Ἀποστολικὴ Διακονία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, 1978, pp. 83, 128-129 and *passim*; Io. It., *Quodlibetales*, ed. Π. ΙΩΑΝΝΟΥ, Ἀθῆναι 1965, pp. 99 (motion-body), 132 (about virtue).

[26] G. VAGENAS, «Aristotle (384-322): The First Kinesiologist», *Αθλητική Επιστήμη* 1 (1991) 9-16.

[27] Thom. Aquin., *De ente et essentia,* Αθήνα: Δωδώνη, 1998, pp. 42-89.

[28] Psell., *Chronographia*, in: K. N. SATHAS, *Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη,* vols IV and V, Venice-Paris 1872-1894, p. 170 (movement), 173 (games), 232 (feasts), 221 (dancing); Φ. ΚΟΥΚΟΥΛΕΣ, «Θεσσαλονίκης Εὐστάθιος. Τὰ λαϊκὰ θεάματα», *Τὰ Λαογραφικά* 2 (1929), pp. 355-374 (useful comments on what way Eustathius show the popular games, the athletic events, different kinds of games for adults and children and dancing. It is not always clear when Eustathius takes his information from ancient Greek authors and when from his own era); Theophyl. of Achr., *Institutio regia*, in: PG 126, cols. 256-57 about flexibility of the body (Theophylactos connects the Constantine psychology with sport activities); M. TREU, «Der Philosoph Joseph», *BZ* 8 (1899) [1-64], pp. 4-8, 11, 19, 37, 60; Io. Eug., pp. 15, 19, 23, 27-29, 31-32, 36 for athletes, gymnasts, popular games, places of training; Io. It., *Quaestiones…,* p. 99 about nature and movement; Theod. Metoch., *Miscellanea Philosophica et Historica*, ed. by C. MÜLLER-T. KIESSLING, Leipzig 1827 (reimpr. Amsterdam: A. M. Hakkert, 1966), pp. 208 (energy and movement), 292 and 296 (body and soul), 523, 534-35 (virtue), 630 (prizes). It is a very difficult text since the author goes from his period to ancient times and he comes again back.

[29] Basil. Seleuc., *In Olympia*, in: PG 85, cols. 308-315.

[30] ΕΥΤΥΧΙΑΔΗΣ (1983): pp. 18, 48, 63, 98, 99, 298; for the use of baths in Byzantium, cf. MANGO (1988): p. 338; ΚΟΥΚΟΥΛΕΣ (1947-1952): v. 5, pp. 419-467.

D. Another characteristic of the Byzantine sport is that it was used for military preparation. The authors who wrote about the military preparation were mainly emperors and generals[31]. They stressed that play and athletic activities contribute to soldiers' relaxation and help them forget the war. We find many sport activities performed during the breaks of the military exercises (riding, wrestling, athletic competition, fetching, archery, rowing, hunting, etc.) It seems that a favorite activity was archery and, in particular, archery on riding. This activity was popular among children and young peasants, as well[32]. The idea of the well trained and skilful soldier is depicted in the Orthodox hagiography. It is commonly known that some saints, such as Demetrius, Nestor, Georgios, Theodore (two brothers) and Procopius are presented either as athletes or soldiers. Nevertheless, in symbolic terms, the great "athlete" of Orthodox Church used to be the holy man (ἀσκητής). Brown notes that «…the holy man was the professional in a world of amateurs»[33]. That kind of metaphor is found mainly in the ecclesiastical hymns. This subject needs more consideration.

4. Factors of establishment of sport movement

The above mentioned characteristics of the Byzantine sport were influenced by some significant factors. They formed their own new ontology and identity. Some of these factors were the following:

a) The tolerance that the Orthodox Church showed to the idea of physical training and the participation in sports was based on Apostle Paul's *logos* (preaching) saying that the physical exercise is a factor of less importance (ἡ γὰρ σωματικὴ γυμνασία πρὸς ὀλίγον ἐστὶν ὠφέλιμος). The above idea was repeated by some Church fathers, something which helped the people to participate in certain activities having as main goal amusement and recreation[34]. John Damascenos, a great father of the Orthodox dogma,

---

[31] Information about the military Byzantine system is in the *Strategica* ('the way of military preparation'). The authors of *Strategica* were mainly emperors or generals; cf. J. Karagiannopoulos, *History of the Byzantine State*, Thessaloniki: Sakkoula, 1978, v. 1, pp. 621-45; Τ. Κολιας, *Η θέση του στρατιωτικού στη βυζαντινή κοινωνία,* Αθήνα 1994.

[32] Leon Diac., Bonn, CSHB, 1828, pp. 60-63.

[33] P. Brown, «The Rise and the Function of the Holy Man in Late Antiquity», *JRS* 61 (1961), p. 97.

[34] 1 Ep. Ti 4, 8; Neil. Asc., *Τὰ εὑρισκόμενα,* in: PG 79, cols. 528 and 701, 897, 900 and 1300; Basil. Caes., *De legendis gentilium libris*, ed. by I. Boulenger, Paris, CUF, 1952, in which

wanted to be an athlete. He writes that his father visited a lot of schools to find a teacher who would not be interested in gymnastics and athletic preparation[35]. However, the permission to participate in sport was common and the event is not included in the proceedings of the Sixth Ecumenical Synod, which took place in Constantinople in 692 AD[36]. Nevertheless, gymnastics, chariot racing, athletics and other sport activities are fully included in the commentators of the above important synod. It is obvious, as Balsamon writes in the 24th canon in his commentaries, in the 12th century, that both, State and Church, accepted the practical value of physical activities. However, not all religious institutions accepted the above mentioned usage. The movements of asceticism, monachism and some Church fathers were against the participation in sport, because of its allegedly pagan origin.

The official agreement and the permission of sports by the east Orthodox Church is referred to by the commentators of the canons of the Sixth Ecumenical Synod (c. 682 AD), written in the 12th century AD[37]. In particular Balsamon in the 24th canon says that christians could perform athletics only for "virtue" (ἀρετή), but only for recreation and entertainment. The sports allowed were running, jumping, javelin, wrestling and boxing (?) It is obvious that Balsamon took the text from the *Basilica*[38], changing it a bit, that is, in Balsamon's text the last sport is not discus, but boxing. There are two explanations for this: either Balsamon had mistaken or boxing was replaced. Nevertheless, both kinds of "pentathlon" constitute separate sports and not a single one, as it was used by the ancient Greeks.

b) The second significant factor was sport tradition. The Greco-Roman culture was rich in sport activities. Thus, after the prohibitions of bloody *ludi*, plenty of activities were continued for recreation only.

Eusebius of Alexandria mentions that on sundays people gathered together for leisure in the countryside, where the young men were competing

---

points out the good ethical aspects on education; Basil is not against physical training and sports, but in that text keeps distances from a positive view like that of apostle Paul.

[35] Baynes-Moss (1961): p. 210.

[36] Mansi: v. 11, pp. 953 and 972.

[37] *Syntagma,* v. 2, p. 360: καὶ ἔλεγον πένταθλον, ἤγουν πέντε παίγνια, εἶναι ἀκώλυτα, πάλην, πυγμήν, δρόμον, δίαλμα καὶ δίσκον ('We said that we permit the participation of the people only to five events, that is to wrestling, boxing, running, double jumping and discus'); cf. pp. 425-26, 449-52.

[38] *Basilica*, p. 434 (60.8.2): κωλύεταί τις παίζειν ἐπὶ χρήμασι, πλὴν τοῦ δι᾽ ἀρετὴν τρέχειν ἢ πηδᾶν, ἀκοντίζειν, παλαίειν, μάχεσθαι ('It is forbidden to anyone to wager but only for virtue; that is running or jumping, javelin, wrestling, fighting [boxing?]'). The word "virtue" (ἀρετή) here is obviously a neologism; cf. pp. 179, 323-325, 328.

in athletics and other activities[39]. It is obvious that in the new status, after the banning of the Roman gladiatorial and the Greek athletic festivals, people started to change the rules of the games making them more playful, with less violence and injuries. Cameron points out that the Greek athletic tradition existed more in the East than in the West[40]. Cinnamos describes in detail the imperial game of horse polo known as *tzykanion* as having similar to the contemporary rules[41].

Therefore, it is not strange the fact that a great pagan festival, like the Olympic games of Olympia of Antiochia of Syria, lasted until 521 AD. For the same reason, the Olympic games of Olympia in Ellis existed up to 400 or 426 AD, when Theodosius II ordered the close off the sacred place of Olympia. Later, according to archaeological findings, a christian church was built to the site, just outside of the Altis[42]. Together with the prohibitions of the pagan games and bloody activities, closed also the *stadia*, *gymnasia* and *palaestrae*, all during the 4th and the start of 5th centuries. The last gymnasium in Constantinople closed during Justinian I time. Procopius writes that the owner of the *palaestra*, a gymnast called Andreas, closed it and attended as officer in the Justinian's I (527-565 AD) army[43]. The christians destroyed plenty of the buildings using the material for other purposes. In Thessaloniki plenty of seats (they are from the theatre or from the stadium of the city) are still seen in the Sea walls (Bardar walls).

c) The third factor that helped the establishment of the new sport idea in Byzantium was the emperor's support, mentioned in brief earlier. Analytically, the emperors were the leaders of the army and they should keep themselves fit. The emperors knew that it would be good for the army to have soldiers fit and skilful in games and activities: that is why people were encouraged to participate in popular games[44]. Furthermore, some of the emperors were athletes. Without doubt, the emperor who loved athletics most of all was Julian (361-63 AD), the nephew of Constantine I, called the *Apostate*. He was one of Libanius' students, the last important philosopher of the pagan Greek tradition, teaching for years in the gymnasium of Antiochia,

---

[39] Eus. Alex., *Sermones*, in: PG 86. 1, col. 417. Eus. Caes., *The Life of Constantine*, ed. F. Winkelmann, Berlin 1975, pp. 128-129, 148, 150.

[40] Cameron (1976): pp. 201, 203 (and n. 2), 214-229.

[41] Cinn., *Epitome*, ed. by A. Meineke, Bonn, CSHB, 1836, pp. 263-264; H. Chehabi-A. Guttmann, «From Iran to all of Asia: the Origin and Diffusion of Polo», *IJHS* 19.2-3 (2002), p. 390.

[42] Liebeschutz (1972): pp. 136-141.

[43] Procop., *Pers.* I, 13, 30.

[44] Cameron (1976): pp. 215-219.

in Syria. Among Libanius' pupils there were some christians, like Basil. However, Julian was a fervent supporter not only of the sacred Greek athletic games, but of paganism as well. According to a legend, Julian asked from Delphi an oracle as the Greek pagans did. The answer was negative, since the conditions had changed for ever. Tzimiskes was a runner and a jumper[45]. Basil I was skilful in taming horses, hunting and wrestling: these attributes qualified him as an emperor after murdering his benefactor Michael III[46]. Choniates describes some peculiar athletic games like pantomime[47]. Hunting was a very popular pastime among the Byzantine emperors. There are some descriptions and pictorial evidence of hunting scenes[48]. The emperor Alexander I (912-913 AD) was fatally injured while playing a ball game like tennis[49]. Some Byzantine emperors were charioteers[50]. Theophilus I (829-842 AD), his son Michael III (842-867 AD.) and Constantine the Monomach (1042-1055 AD) took part in chariot racing in front of the people, provoking the historians' criticism for having such an extravagant –to them– hobby[51]. Theodore Prodromos, a street philosopher of the 12th century, like Diogenes the Athenian, presented his emperor Alexius I Comnenos as a perfect charioteer (Sun) who toured his Empire on his chariot[52]. Bryer mentions that the authors who usually note the participation of the emperors in sport are those who had a typical Greek education[53]. The purpose of that involvement was to create posture and to acquire better health and leisure. They also believed that the skill in sport, in particular in horse activities, was a good means for their military preparation. Anna Comnena, for example, emphasizes the sport capabilities of two important personalities. The first is her husband, the general Nicephoros Bryennius:

---

[45] Leon Diac., pp. 96-97; Genes., *Basileiae*, ed. B. G. Niebuhr, Bonn, CSHB, 1836, pp. 126-127.

[46] Theoph. cont., *Chronographia*, ed. I. Bekker, Bonn, CSHB, 1838, p. 230; Runciman (1976), p. 193: «It was more the amateur rider like Basil the Macedonian who attracted attention, or like Philoreaus, a stableboy of the tenth century who was…»

[47] Nic. Chon., *Orationes et epistulae*, ed. by I. A. van Dieten, Berlin, CFHB, 1972, p. 509.

[48] Theoph. cont., pp. 231-232; Const. Man., *Ἔκφρασις κυνηγησίου γερανῶν,* notes and transl. by Θ. Νημας, Θεσσαλονίκη: Κυριακίδης, 1984, pp. 15, 18-19, 21, 23, 29.

[49] Theoph. cont., p. 380.

[50] According to *Syntagma*, v. 2, p. 358, the emperors were permitted to take part in chariot racing.

[51] Theoph. cont., pp. 230-231, 213, and Genes., p. 102 (Michael III as charioteer) and pp. 126-127 (Basil I as an athlete and polo player).

[52] *Theodoros Prodromos. Historiche Gedichte*, ed. W. Hörandner, Wien 1974, pp. 261-262.

[53] Bryer (1967): p. 453.

> «…He was powerful and boasted that he could wrestle with Giants –says Anna–; his skin was tawny, his chest, broad, and he stood taller by the head and shoulders than the men of that time…; if anyone saw him playing ball or riding or shooting an arrow or brandishing his spear or indulging in horse-exercise, he would imagine he was looking at a new marvel…: for this reason above all he attracted the good will of the populace»[54].

It is obvious that Comnena indulges Nicephorus' sportsmanship in a hyperbolic way. Nevertheless, the latter was a general and a historian, i.e. an idol of his times[55]. Anna's second description is that of her father Alexius Comnenos (1081-1118 AD):

> «For as in other matters he acted as a philosopher… for the greatest part of the day he devoted to labours, and then again would recall it from labours. But even his relaxation was a second labor… chasing and the game of polo were but of secondary, or tertiary, importance to my father, even ever since he was young and before that monster… But as soon as this disease commenced and began to increase, then certainly he gave himself up to gymnastics, and horse-exercise and other games for he was ordered to do this by medical science…»[56].

Anna writes also that one idea of the personal philosophy of her father was to control his body through physical training (καὶ γὰρ μετὰ τῶν ἄλλων ἐφιλοσόφει καὶ τοῦτο, χαλιναγωγεῖν τὸ σῶμα καὶ εὐαγωγότερον ἑαυτῷ καθιστᾶν[57]).

5. Places of sport

Constantinople and all the big cities of the Byzantine Empire had a hippodrome. The Great Hippodrome of the capital had a capacity of 30.000 to 35.000 people. Its founder was Septimius Severus (196-199 AD); Constantine I finished and decorated it with glorious works of art and other monuments. In the Great Palace of Constantinople there were two more sport grounds[58]: the *tzykanisterion* for the game *tzykanion* ('polo') and the

[54] Anna Comn., *Alexiad*, ed. Leib, Paris 1937-45, p. 174.
[55] Nic. Bryenn., *Historiae*, Bruxelles, CFHB, 1975, pp. 75, 77, 81, 267.
[56] Anna Comn., p. 177.
[57] *Ibid*, p. 174.
[58] For the places see R. Guilland, «Les hippodromes de Byzance», *Byzantinoslavica* 32 (1970) 30-34.

Covered Hippodrome (next to the Great Hippodrome), an indoor gymnasium for riding, ball games and other activities for the winter months. Outside the north-west walls, near the palace of Blachernae, there was the *Philopation*, a wood for hunting, used only by the emperors. After the demolishing of the Great Hippodrome during the last centuries of the Empire, its ruins were used by the emperors for practicing in jousts and tournaments[59].

6. The imperial and the official sports

After the description of the main characteristics and the factors that helped in the formation of the Byzantine new sport amateur movement, it remains to see the most representative sports that existed, either for the emperors and the aristocrats or for the people.

6.1. *Chariot racing*

The Great Hippodrome was the third in importance institutional centre of Constantinople, after the Great Palace and the cathedral of Aghia Sophia. The emperor bared full responsibility for both the administration of the building and the races as well, while the practical part of the organization of the games was held by the leaders of the spectators groups, the well known *demes* or μέρη. The *demes* were divided into two parts (the Greens and the Blues), while the factions of the charioteers who were competing in the arena were four (the Whites, the Greens, the Reds and the Blues). The sponsor of the games and the provider of the trophies was also the Great Palace. The emperor was present all day long in his special small palace, located next to the Great Palace, called κάθισμα. He announced the start of the races and their end as well. The program was completed in a ceremonial Byzantine way within two days and the authorities (judges, umpires, etc.) came rather from the Great Palace. The *demes* had judges of less responsibility[60].

There were two game categories. The first consisted of standard games, called the "games of the catalogue" (Ὁι τοῦ καταλόγου), taking place about five times per year (3rd of January, 11th of May, one week after the Easter, etc.) The second game category included races held on occasional days, such as marriages, birthdays, army victories, visits of important persons and other

[59] Giatsis (2000²): pp. 112-134; R. Janin, *Constantinople Byzantine*, Paris 1964, pp. 183-196.
[60] Giatsis (2000²): pp. 127-140.

events. It is not clear if the poor people could attend the games. There are indications, nevertheless, that women and even priests could attend the races.

The religious ceremonies, the presentation of the emperor and the communication with the people before the beginning of the races, as well as the diet imposed to the people made everyone to feel happy[61]. However, in a few cases, some Byzantine hippodromes have been connected with political and social riots, revolts, acts of serious hooliganism and even massacres. It is well known that the two biggest massacres in Byzantium held after the riots that took place in the hippodromes of Thessaloniki in 390 AD and Constantinople in 532 AD. The two horrible events have been considered by the historians either as revolutions or as acts of insurrection, similar to nowadays hooliganism. It seems, however, that the protagonists of the above massacres were the two emperors Theodosius I and Justinian I. The events that took place in Thessaloniki, in particular, were provoked after Theodosius' I order. His aim was to satisfy his Gothic mercenaries, after the spectators of the hippodrome had killed Buterihus, who was the military governor of the city. Buterihus did not want to obey to the people's wish to release the best charioteer of the games, who was in prison because of the crime of pederasty. He kept in jail the best charioteer. The study of the sources shows that Theodosius I was blackmailed by his Gothic mercenaries, who were a part of his army[62].

The Nika events in their analysis are more complicate than the previous ones. However, even here the events were provoked neither by the spectators and the *demes* nor by the fans of the factions –called by Alan Cameron as hooligans of the hippodrome. The careful analysis of the factors shows that the top protagonists of the vast massacre were the political antagonists –Justinian I on the one side, and Hypatius and his two brothers Porphyrius and Probus, the nephews of Anastasius I, on the other. The latter part, being members of the Senate, seems that had bribed the *hetairestai* of the *demes* (the Greens and the Blues) so as the fans to exhibit acts of hooliganism. Hypatius became emperor for one day, but Justinian I, urged by his wife Theodora, at the end used the imperial army to attack all those who were inside the Great Hippodrome. The number of victims was about 30.000 people. The riot of Nika, therefore, can not be considered as a revolution –like the French Revolution in 1789 or that of the Bolsheviks in 1917. The only social revolution in Byzantine times is the movement of

[61] Kazhdan-Constable (1982): p. 66.
[62] Giatsis (2000[2]): pp. 135-137.

Zelotes in Thessaloniki, in mid 14th century. The Nika events were acts of "imperial hooliganism", that is, Hypatius used the hippodrome in order to realize his political ambitions. It is known that Anastasius I was dethroned by Justinian's I uncle, Justin I, in 517 AD. So, the hate against him from Hypatius and his family remained latent until the circumstances –briefly described above– were propitious[63].

The conflict between Maurice and Phocas in the years 602-610 AD was the last case in which the hippodrome was used for political purposes. Phocas' successor, Heracleus, kept his distance from the hippodrome *demes* and spectators. This emperor understood that chariot racing was, in fact, a sport, having as main goal to provide recreation to the people[64]. Up to the end of the games –due to the fact that as sport it became too expensive for the imperial treasure–, chariot racing was a real public entertainment.

We have, then, seen that the christian emperors in New Rome perceived chariot racing in a different political way than in Old Rome the emperors did. Here, chariot racing was provided by the emperors themselves. Although the Roman *panem et circenses* existed, there was, thus, a difference between the Circus Maximus of Rome and that of Constantinople. Here, the violence was not exhibited in the arena but on the seats. In practical terms, the Byzantine emperors tried to reduce the accidents in the track by widening the two track curves, where the chariots run. Chariot racing was a great festival in which emperors and people were connected through a ceremonial ritual, the famous Byzantine one. That fame perhaps gave to the place a political character, a point, in which the political use starts always in sport. The great idol of the hippodrome was the charioteer, especially the professional ones[65]. According to the epigrams of the *Palatine Anthology* the most important of all was Porphyrius, whose biography was written by Alan Cameron.

6.2. *Tzykanion*

Without doubt, *tzykanion* was the favourite sport for the Byzantine emperors and the aristocrats, in particular in palaeologean era. The name *tzykanion* derives from the persian word *chougan* ('strike a ball with a stick') and it was introduced in Byzantium from Persia in the eighth century. The Byzantines added new rules to the sport in order to limit the traditional

---

[63] S. Giatsis, «The Massacre in the Riot of Nika in the Great Hippodrome of Constantinople in 532 AD», *IJSH* 12. 3 (1995) 209-23; Giatsis (2000[2]): pp. 137-139.

[64] A. Christophilopoulou, *Βυζαντινὴ Ἱστορία*, τ. Α': 324-610, Ἀθῆναι 1975, pp. 331 and 260-274 about the problem of *demes* and hippodrome.

[65] Cameron (1973): pp. 29, 246.

violence. John Cinnamos provides a complete description of the game[66]. Through their participation in sport, the emperors influenced the whole social life of the Great Palace. The Comneni promoted *tzykanion* to the West. France seems to be the first country where polo was played[67]. Blemmydes[68], a more skeptical scholar, was wondering why his pupil –Theodore II Laskaris (1254-1258 AD.), the Emperor of Nicea– found so much pleasure in a great number of sport activities. The author gives useful information about different sports, but disagrees with the idea that «… through that kind of sport activities people became more flexible and skilful (καὶ λέγει ὅτι διὰ τῆς τοιαύτης γυμνασίας γίνονται οἱ ἄνθρωποι εὔστροφοι καὶ εὐκίνητοι)[69]».

6.3. *Jousts and tournaments*

Despite the political gap that was created between the Byzantines and the westerns because of the occupation of Constantinople by the crusaders in 1204 AD[70], a mutual interaction existed between them in sport[71]. Some Byzantines admired the physical appearance of the western knights who visited or lived in Constantinople[72]. Tournaments, for example, took place in Byzantium even after 1261 AD. Manuel I Comnenus (1143-1180 AD) was one of the emperors who adopted some of the western methods of frankish chivalry and organized jousts and tournaments in the Great Hippodrome[73]. Nicephorus Gregoras[74] describes in detail some games called "Olympics", organized by Andronicus III (1325-1341 AD) in the city of *Didymoteichon* in 1332 AD, in order to celebrate

---

66 Cinn., pp. 262-263.

67 Bryer (1967): pp. 456-457.

68 Blemmyd., *De regis officiis*, in: PG 148, cols. 636-638.

69 *Ibid.*, col. 637.

70 Nicol (1972): pp. 1-20.

71 Kazhdan-Constable (1982): pp. 67, 164. The byzantine society was open for cultural interactions. That happened also in sport. The byzantines took sport customs and games of any kind from West Europe, India, China, Egypt and Russia. They tried also to copy the "barbarian" sports from the Celts and the Mongols. It seems, therefore, that the influence in sport from West was more frequent, since the europeans lived in Byzantium for many decades. Finally, it is interesting to note here that some byzantine scholars, before and after the capture of Constantinople, escaped to West and helped the spreading of platonic and aristotelian ideas on gymnastics and games.

72 Runciman (1976): p. 193.

73 A. Bryer, «The First Encounter with the West, A.D. 1050-1204», in: P. Whitting (ed.), *Byzantium. An Introduction,* Oxford 1971, p. 102; cf. the important text of an anonymus author ed. by Soteriades (1908).

74 Nic. Greg., *Ῥωμαϊκὴ Ἱστορία,* Αθήνα: Νέα Σύνορα, 1997, pp. 415-416 (ch. X. 3); Soteriades (1908): pp. 4-18.

the birth of his son John, the later emperor. Nevertheless, Gregoras characterizes both jousts and tournaments as too hard for an emperor[75].

Although chariot racing was abolished in 1195 AD, the new contests as jousts and tournaments (τζούστρες and ξυλοκονταριές) were never established in the popular sense, for the simple reason that Byzantines did not like, not the sport of jousting, but the "silly-franks". Nevertheless, some Byzantine emperors liked them, either as participants in the jousts or in organizing them in the western way. The emperors that liked tournaments liked also the political system of West Europe[76].

It is worthy to point out here that in cultural terms there was an interaction between the two christian worlds. The epic poems of the Byzantines were influenced by the western *romances*, in which the hero resembles the western knight more than the typical Greek hero, like *Akrites*[77]. It is important that even *Erotokritos,* a hero of Vitzentzos Cornaros of the second decade of the 18th century, is described in a similar way, as one hero of the chivalry. It appears, therefore, that the real "schism" between the two christian worlds was located on political differences, not in religious ones. Each one of both churches wanted to rule the christian world ecumenically in political terms. Each one considered itself as the best leader of christianity[78].

7. Sport for people

The new sport amateur movement flourished not only in the Great Palace, mentioned above. By the centuries it was established also to the people's daily life. There were, of course, some common activities for both, emperors and the people; these were, for example, chariot racing, hunting, riding, swimming and others.

Although the primary sources referring to the Byzantine emperors' and aristocrats' sport life, mentioned above, are satisfactory, the equivalent version

[75] For differences see Nicol (1972): pp. 1-22. The westerns called the byzantines as *graeci*, since the latters called them as "franks". Both were mistaken, since they were christians. The paradox is that both again exaggerated the small dogmas differences.

[76] Soteriades (1908): *passim*; Runciman (1976): p. 193.

[77] Beck (1988): pp. 117-118; Mango (1988): p. 296f; Kazhdan-Constable (1982): p. 137.

[78] The "Great Schism" between the two Churches happened in 867, 1054 and 1472. Ironically, in 1439 –14 years only before the occupation of Constantinople by Mechmet II in 1453– the Synod of Florence brought the typical unification of the two dogmas, without practical help.

concerning people's sports is limited. Nevertheless, few sources, in particular the so-called traditional ones (folk songs, traditional poems, epics, romance, etc.), reveal both the character and the origin of games, called in general as παίγνια[79]. The secondary sources give few outlines only to this important theme. Nevertheless, there is not yet a complete book for the daily life sport. Koukoules' texts, despite of plenty methodological mistakes that did on his books, are rich in information, in particular in using the original sources. Nevertheless, his texts need a careful consideration before using them[80]. Lazos recently worked satisfactory on the games doing a good codification and description. Useful details on the games are in the works of Bryer, Cameron, Mango, Giatsis and others[81].

The tracing and the description of the Byzantine sports, from methodological point of view, present some difficulties. The first concerns the codification of so plenty in number and formation sport activities. *Pentovola* ('pebbles'), for example, was very popular for all ages. It was played with five small stones and the players had to handle skills having difficult motions and variations. It was played, in particular, by boys and girls into houses and outside and it was more popular for girls, but it was played by women and boys. Arching, to give one more example, was used by the Byzantines either as an army skill and hunting or as a children game. There are difficulties on the attempt to categorize fencing, hunting, swimming, rowing and dancing; each one was used for different purposes and aims. There were activities such as acrobatics, displays, buffoons, janglers, mimes works and dances which were presented anywhere, even in the Great Palace[82].

---

[79] Cameron (1973): p. 254.

[80] Κουκουλες (1948-1957): vol. 3, pp. 80-147 (athletic games), pp. 247f and 270f (*panegyreis*), p. 260 (acrobatics), p. 263 (*calendae* and *vota*), p. 267 (games); more information about *panegyreis* in the vol. II. 1, pp. 7-63 (holidays, *calendae*, etc.) Koukoules worked also in some very difficult texts, as those of Eustathius of Thessaloniki, cf. Φ. Κουκουλες, «Θεσσαλονίκης Εὐστάθιος. Τὰ λαϊκὰ θεάματα», *Τὰ λαογραφικά* 2 (1929) 355-374. Among them were athletics, various type of games, baths, dancing and other recreational activities. Koukoules considered sport as a continuous cultural factor coming straight from ancient Greco-Roman world to that of Byzantium and modern Greece. The hard-worked scholar did not take in his mind that most of sports and games in Christian era had lost the old pagan characteristics and were used now just for recreational purposes (τρυφή). Koukoules didn't also distinguish the illusions and metaphors given by the Christian fathers; cf. Kazhdan-Constable (1982): p. 37 (critics about his work).

[81] Lazos (2002): pp. 101-111 and *passim*; cf. also Bryer (1967): pp. 453-456; Giatsis (2000²): pp. 141-188.

[82] Bryer (1967): pp. 453-454; Κουκουλες (1948-1957): v. 3, pp. 247-69; Cameron (1973): p. 29.

The second difficulty is presented to an attempt to trace the origin of each sport or dancing itself. Some Byzantine activities are referred to Homeric and ancient times (athletic events and dice, games like *psephi* and *ostrakinda*), while others came from Greco-Roman world. It is known also that the Byzantines liked to copy sport activities from other people. We find such play skills from West, Russia, India, China, Mongolia and elsewhere[83].

Regarding again the difficulties of the understanding the Byzantine games we ascertain some strange features. Despite, for example, of plenty of the law and Church abandons of pagan activities, people continued to use old traditional activities having more or less pagan origin. The explanation seems to be located on the fact that some activities were continued in daily life of people because they were used for health, hygienic and practical-ergonomic purposes. That is why they were, by a silence of the State and Church, incorporated in the context of the daily life. Such activities were walking, gymnastic exercises, bathing, massage (*malaxis* and *kinesiotherapy*) and other ergonomic ones, common, nevertheless, not only in Byzantium but in Middle Ages Europe[84]. Other category of activities (δρώμενα), were connected with the daily customs and traditions. Such activities were the *calendae, brumalia* or *carnivals*. Some of these customs were used both as much as religious or social activities, and have survived in Greece up to nowadays. Some examples of these activities were: a) the *helidonismoi*, which took place on the 1st of March[85]; b) the display of jumping over a fire on the John's of Cledona –23rd of June– eve, and c) swimming in the day of *Theophania* (the day of Jesus Christ's baptism). Thus, some activities, as having social and traditional base as swimming, rowing, sailing, riding, fencing, arching, hunting, dancing and bathing, were in some cases included in the customs of the new religion[86].

7.1. *Categories of sports*

Although there were games for all ages, the children's games dominated in number and skill in particular[87]. There were games played by individuals

[83] Giatsis (2000²): pp. 167-168.

[84] Rice (1967): p. 155; Euthehiades (1983): pp. 18, 48, 63, 98, 99, 298; Kazhdan-Constable (1982): pp. 67-69; Mango (1988): p. 111.

[85] Papamichael (1917): pp. 61-102; Κουκουλες (1947-1952): v. 3, pp. 93, 95-96, 106 and the figures at the end of this volume; Κ. Κακουρη, *Προαισθητικές μορφές θεάτρου,* Αθήνα 1998 (repr.), pp. 133, 140-141, 145, 173, writes that ancient pagan customs transmitted to next centuries as games and social feasts; Rice (1967): pp. 157, 169, 171, fig. 67; Rice (1967): p. 156; Kazhdan-Constable (1982): pp. 64, 66; Mango (1988): p. 111.

[86] Κουκουλες (1948-1957): vol. 5, pp. 206-244; Lazos (2002): pp. 101-111.

[87] Κουκουλες (1948-1957): vol. 1, pp. 161-224; see also the figures at the end of this volume.

or teams, others acted with or without means and instruments (stick or ball for example). There were games played indoor (in house) or outside (in the court of the house or in countryside). The material for the ball was from fabric weaving, since the sticks were made by tree's branches. Boys and youths liked also to compete in athletics (running, jumping, javelin and discus), wrestling and boxing[88]. A fascinate idea of play's atmosphere is presented by the Great Palace's mosaics in Constantinople. Boys and youths are playing with small animals and other means (στεφάνι, 'hoop')[89]. The girls loved to play in houses, in courts, different kind of small games and activities, such as *pentovola*, table games like τριάρα and ἐνιάρα. They liked to make dols, balls, table games, to dance or to play feet-kicks and others[90]. There were men games as those mentioned by Agathias and the *Basilica* (table games like backgammon [ταβλίον-τάβλι] and dice [ζάρια])[91]. The games of chess was played by few people. The Byzantine people liked to play cards, dices, tabli and other gambling games in public houses, called καφῳδεῖα or καφενεῖα. They were popular, but they were also used for lotto and money. So, a lot of people did loose their money. That's why the law of *Basilica* prohibited betting. Although there were some games[92] for women, nevertheless the favourite for them activity was dancing. There is not a complete monograph on the subject, unless an article of Koukoules[93].

7.2. *The popular games*

The official games that took place in the Great Hippodrome were the official imperial games, called δημόσιοι ἀγῶνες, mentioned above. However, there were popular games organized by the people having no official definition: they were "μὴ δημόσιοι" games. Although for the first category of games there is a satisfactory bibliography, for the latter it is limited. The popular games were organized by villagers in the provinces eventually. Nevertheless, some authors in different periods describe this kind of games emphatically. For example, Eusebius of Alexandria, author of the 5th and 6th century, the *Basilica* of the 9th-10th century, the anonym author of *Digenes*

---

[88] *Ibid*., pp. 162, 167, 170, 171-172 and *passim*; Rice (1967): p. 46.

[89] Jobst et al. (1997): *passim*.

[90] Κουκουλες (1948-1957): vol. 1, pp. 162, 167, 170, 171-72 and *passim*.

[91] Agath., *Epigrammata* 76-78, in: *Historici Graeci Minores*, v. II: Menander Protector et Agathias, ed. by L. Dindorf, Lipsiae 1871, p. 421; *Basilica* 60.8.1-2; Kazhdan-Constable (1982): p. 85.

[92] Κουκουλες (1948-1957): vol. 1, p. 162.

[93] Φ. Κουκουλες, «Ὁ χορός», *ΕΕΒΣ* 14 (1938) 217-257.

Akrites of 13th-14th centuries and Stephanos Sachlikes in 14th century speak about popular games in different sport activities. The description is about similar: in a holyday day some youths are gathered in an open space or in a valley and participate there in running, wrestling, fencing (with sticks [ῥαβδέας]), riding, jousting, arching and other activities. At the end, dancing and pick nick is following[94]. *Digenes Akrites* was the sport idol of the last Byzantine centuries. He was the model of virility, valiant, masculinity and bravery. The origin of his epic locates in the struggle between Byzantines and arabs in the 10th century. The hero was half Greek and half arab. *Akrites* employed all kind of sport activities, both for recreation and military preparation. *Digenes* "jumped" higher than a bird and was "faster" than a deer. He "beat" the Amazons like Hercules, the mythical Greek hero. At the end, *Digenes* wrestled with Death (*Charon*)[95].

Some of the above events, such as running and wrestling, took place also in the Great Hippodrome of Constantinople in front of the emperor and the people; the first was called *vota* or βοτόν, and took place on the 3rd of January, every year. The second took place on the platform (στάμα or σκάμμα), in front of the throne of the emperor[96].

Regarding the permission of five events, called by the authors as *pentathlon*, taking place just only for virtue (ἀρετή, 'valiant and proud'), I must clear up here two points: the first concerns the definition of the word *pentathlon*. This has nothing with the *pentathlon* of the ancient times, when the five events consisted in one, like todays's *heptathlon* or *dekathlon*. It is known that the ancient *pentathlon* included jumping, running, wrestling, javelin and discus. The Byzantine *pentathlon* refers to a permission of five separated events (παίγνια) such as running, jumping, javelin, wrestling and boxing. Balsamon, the commentator of the proceedings (24th canon) of the Sixth Ecumenical Synod (c. 682 AD), in 12th century replaces javelin to discus[97].

---

[94] Eus. Alex., in: PG 86.1, col. 417; *Basilica* 60.3.1 (competition in javelin… ἔνθα οἱ ἀκοντίζοντες ἔπαιζον); *Βασίλειος Διγενὴς Ἀκρίτης καὶ τὰ ἄσματα τοῦ Ἀρμούρη καὶ τοῦ Υἱοῦ τοῦ Ἀνδρονίκου,* ἐπιμ. Σ. Ἀλεξίου, Ἀθήνα: Ἑρμῆς, 1990, cols. 690-701; Stephanos Sachlikes, col. 254; cf. Κογκογλες (1948-1957): vol. 3, p. 144, n. 2 and p. 142 n. 4 (I have not seen the book of Sachlikes).

[95] A. Vasiliev, *History of the Byzantine Empire 324-1453*, transl. in Greek by D. Bergades, Athens undated, v. II, p. 714; Rice (1967): pp. 111, 158 and 209-210; Runciman (1976): pp. 252, 270; Kazhdan-Constable (1982): p. 40.

[96] Κογκογλες (1948-1957): vol. 3, pp. 247-269 (different spectacle and acrobatic activities); Cameron (1973): p. 253, n. 1.

[97] *Basilica* 60.8.2; *Syntagma*, v. 2. p. 360.

It appears that popular games were held by the Byzantines more often after 1261 AD, year of the liberation of Constantinople from the crusaders of the fourth crusade in 1204. It seems that in that period of 57 years a mutual interaction existed between the two worlds in sport, as in plenty of aspects of their daily life. That is proved by the flourish of the western tournaments, mentioned above. Nevertheless, Kazhdan and Constable state that «only few embrionic elements of chivalry ethics are found in some Byzantine *panegyreis*»[98].

The romances' poems, interacted by the West folk ones and romances, referred not only to knights events, but to other sport activities as well. *Tzykanion* was played in West Europe after the departure of crusaders from East[99].

Regarding the popular games again, we have to mention an open historical question. It's not clear if some of these Byzantine popular games were held in feast religious days as it was happening in the period of the turkish occupation, called *tourkokratia* (1453-1821). Vryonis states that popular games in religious feasts called *panegyreis* (local festival) started in Balkan provisions in 18th century[100]. However, Damascenos Stoudites[101], who lived in the 16th century AD in Lete of Thessaloniki, describes popular sport

---

[98] Kazhdan-Constable (1982): p. 152.

[99] *Βυζαντινὰ Ἱπποτικὰ Μυθιστορήματα,* ἐπιμ. Ἐ. Κριαρας, Ἀθῆναι 1959: *Τὸ κατὰ Καλλίμαχον καὶ Χρυσορρόην ἐρωτικὸν διήγημα,* v. 273 (using of volt for jumping); *Διήγησις ἐξαίρετος Βελθάνδρου τοῦ Ῥωμαίου,* vs. 534-50 (competition of beauty); *Διήγησις ἐξαίρετος ἐρωτικὴ καὶ ξένη Φλωρίου τοῦ πανευτυχοῦς καὶ κόρης Πλάτζια Φλώρης,* vs. 1439-49 (use of tabli), 660-716 (joustes); *Διήγησις ἐξαίρετος ἐρωτικὴ καὶ ξένη τοῦ Ἰμπερίου θαυμαστοῦ καὶ κόρης Μαργαρώνης,* vs. 120-126, 338-386, 415-434, 780-788 (jousts); *Ἀχιλληΐς-Διήγησις τοῦ Ἀχιλλέως,* Αθήνα: Σικυώνιος, 1994, cols. 673-75:

μετά τους δείπνους οι χοροί, μετά χορούς ορχήσεις,
μετά ορχησμάτων πάλαισμα και συμπλοκή αλλήλων,
και καβαλλάριοι παρευθείς κρούσιν τας κονταρέας

Cf. Beck (1988): pp. 191-235, in particular pp. 204, 209, 230; Mango (1988): pp. 296-300.

[100] S. Vryonis, «The *Panegyris* of the Byzantine Saint», in: S. Hackel (ed.), *The Byzantine Saint. University of Birmingham. Fourteenth Spring Symposium of Byzantine Studies*, London 1981, p. 225: «Recreation and relaxation at the scenes of eating, drinking and dancing were accompanied by displays of sports, an aspect mentioned in ancient *panegyreis,* in Evliya Celebi, but not in Byzantine authors. It is not known whether the athletic contests existed in the *panegyreis* of the eighteenth century or whether they were instituted later»; Κ. Τσαντας, *Τὰ ἀγωνίσματα τῶν κλεφταρματολῶν,* Ἰωάννινα 1980, *passim.* About panegyreis see Κουκουλες (1947-1952): vol. 3, pp. 267, 269-283.

[101] *Θησαυρὸς Δαμασκηνοῦ τοῦ Ὑποδιακόνου καὶ Στουδίτου τοῦ Θεσσαλονικέως,* Venice 1851, p. 164: that in a feast day some youths went in countryside and participated there in running, wrestling and other games; p. 406: the author mentions five events (*pentathlon*).

activities (wrestling and running) organized by some youths on the day of Saint George[102]. The contest was held without spectators.

It seems, finally, that popular games had not taken place during the religious days and saints feasts before 1453, year of the total dissolution of Byzantium and the conquest of Constantinople by the Ottoman Turks[103]. It is possible that the Orthodox Church after 1453, in some time, asked from sultan the permission of the games during the local religious feasts[104]. In that way the games were incorporated into the context of social *pronomia* ('permissions' or 'privileges') given by the sultan to all minorities of the Ottoman Empire. The popular games in the local festivals in West appeared earlier, since they were part of the idealism of feudalism and chivalry. This subject needs a specific consideration.

SUMMARY AND CONCLUSION

Byzantium or New Rome or East Roman Empire (330-1453 AD) developed a great civilization, based on the Greco-Roman tradition and Orthodox Christian dogma. Among the cultural elements that were created in this State was a new sport movement, having as the main characteristics recreation and play amusement (τρυφή). It was rather a kind of peculiar amateurism resembled to the nowadays mass sport movement having no relationships with formal clubs and other authorities. That happened by two innovations: i. The emperors, from Constantine I (325-337) on, abandoned the bloody Roman *ludi* apart of charioteering and some recreational activities and dances; ii. From its position, Christianity rejected the ancient pagan Greek rituals, which included worship of the body and pagan activities. Christian fathers rejected the traditional Greek

[102] The *Demetria* of Thessaloniki was the greatest *panegyris* in Byzantium, but no popular games are mentioned. The text of *Timarione* mentions about a great procession (πομπή), like the *Panathenaea*, but the author does not mention athletic games. Cf. the book of A. GUILLOU, *La civilisation byzantine*, Paris 1974, transl. in Greek by P. Odorico and S. Tzohantaridou, Athens 1996, pp. 349-350 (*Demetria*), 275 (*panegyreis*), 348, 350 (*panegyreis* in Sparta and Trapezond in which popular games took place).

[103] Both sultan and the Orthodox Church accepted the above events just as a social event, and nothing more. Some *panegyreis* by the centuries became not only a great local religious festival, but adopted also a commercial character. So, the simple *panegyris* become *emporopanegyris* ('commercial festival'). Not all *panegyreis* included games, while dancing took place during all the *panegyreis*.

[104] C. MOSCOF, *Εισαγωγικά στην ιστορία του εργατικού κινήματος της εργατικής τάξης*, Θεσσαλονίκη 1979, pp. 90-108.

idea of dualism according to which the human being is separated in two elements, body and soul. Now human being was considered united (ὁμοούσιος) and his first care should be the solve of the soul. Christianity respected more children and especially boys, who anticipated the heavy educational violence. It is important to note that *paederasty* was prohibited both by the Church fathers and the State laws[105]. In such a new context sports were developed in a different way. In semiotic terms, the identity of the movements were the same, but the ontology and the character was different. The old idealism was changed for ever.

The great spectacle sport in Byzantium –common for emperors and people– was chariot racing. However, the violence that happened in Rome into the arena, in Constantinople was transferred to the seats of the hippodromes. The main reason for that tragic phenomenon was rather that the hippodromes, at least during the first three centuries of the Empire, were used for political reasons.

The greatest sport hero of Byzantines were the charioteer in the first centuries and *Digenes Akrites* in the last ones. The Byzantine sport "virtue" was just for entertainment and bravery. Sport in Byzantium was not used for physical education as in ancient Greece or as in the 18th and later centuries.

Σωτήρης Γ. Γιατσης

Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης
Οδός Κανάρη 15, Νέα Κρήνη
551 32 ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ (Ελλάς)
giatsis@phed.auth.gr

[105] Soz., *HE*, ed. J. Bidez-G. C. Hansen, Berlin 1960, p. 339.

BIBLIOGRAPHY

Baynes, N. H.-Moss, H. (eds.) (1948), *Byzantium. An Introduction to East Roman Empire*, Oxford.

Beck, H.-G. (1988), *Geschichte der byzantinischen Volksliteratur*, transl. in Greek by N. Eideneier, Athens.

Bryer, A. (1967), «Byzantine Games», *History Today* 7, 453-459.

Cameron, A. (1973), *Porphyrius the Charioteer*, London.

— (1976), *Circus Factions. Blues and Greens at Rome and Byzantium*, London.

Decker, W. (1990), *Sport und Spiel im Alten Ägypten,* transl. in English by A. Guttmann, New York.

Ευτυχιαδης, Α. (1983), *Εισαγωγή ες την βυζαντινήν θεραπευτικήν,* Αθήνα.

Giatsis, S. (2000[2]), *History of Sports and Physical Education in the Greek World from the Hellenistic Period until Nowadays*, Thessaloniki.

Jobst, W. et al. (1997), *Istanbul. The Great Palace Mosaic*, Istanbul.

Kazhdan, A.-Constable, G. (1982), *People and Power in Byzantium*, Washington.

Κουκουλες, Φ. (1948-1957), *Βυζαντινῶν βίος καὶ πολιτισμός,* τ. 1-6, Ἀθῆναι.

Λαζος, Δ. (2002), *Παίζοντας στο χρόνο,* Αθήνα.

Liebeschutz, W. (1972), *Antioch. City and Imperial Administration in the Later Roman Empire*, London.

Mango, C. (1988), *Byzantium: The Empire of New Rome*, transl. in Greek by D. Tsugarakis, Athens.

Nicol, B. (1972), *The Last Centuries of Byzantium 1261-1453*, London.

Παπαμιχαηλ, Γ. (1917), *Ἐκκλησία καὶ θέατρον,* Ἀλεξάνδρεια.

Rice, T. T. (1967), *Everyday Life in Byzantium*, London.

Runciman, St. (1976), *Byzantine Civilization,* London.

Σωτηριαδης, Γ. (1908), «Ἔκφρασις τῶν ξυλοκονταριῶν τοῦ κραταιοῦ καὶ ἁγίου ἡμῶν αὐθέντου καὶ βασιλέως», *NE* 5, 3-18.

EL MITÓGRAFO CONÓN EN LA *BIBLIOTECA* DE FOCIO*

RESUMEN: Las *Narraciones* de Conón son un breve compendio mitográfico conservado por Focio (s. IX d. C.), que resumió las cincuenta Διηγήσεις en el *cod.* 186 de la *Biblioteca*. La obra de Conón ha sido considerada una colección mitográfica menor y oscura, sobre todo por su rica diversidad y su naturaleza miscelánea, si bien el estudio de las otras citas y comparaciones de Focio en los *codd.* 188-189 nos confirma una posible base de la heterogeneidad ya señalada por la crítica: la paradoxografía.

PALABRAS CLAVE: Conón, Focio, mitografía griega.

ABSTRACT: The *Narratives* of Conon are a short mythographical compendium survived by Photius (nineteenth century AC), who summarized the fifty Διηγήσεις in the *cod.* 186 of his *Bibliotheca*. Conon's work has been considered a minor and obscure mythographical collection, however the study of the others Photius' notes and comparisons in *codd.* 188-189 corroborates one possible base to the heterogeneity that has already been mentioned by scholarship: paradoxography.

KEY WORDS: Conon, Photius, Greek Mythography

* Este trabajo tiene su origen en la Memoria de Investigación *Testimonios y fragmentos atribuidos al mitógrafo Conón*, presentada en julio de 2006 en el Dpto. de Filología Griega de la Univ. de Granada, trabajo dirigido por la Dra. Dña. Minerva Alganza Roldán, a quien agradezco las sugerencias, notas, avisos y comentarios efectuados, tanto en la orientación investigadora, como en su curso de doctorado «La mitografía griega», del que nuestra investigación es más que deudora.

El valor de Focio como transmisor de la cultura literaria clásica[1] se incrementa, para nuestro interés por la mitografía en general y por Conón en particular, en tanto que no sólo nos ha transmitido un detallado resumen de las Διηγήσεις, sino que ofrece en otros códices preciadas comparaciones entre Conón y autores supuestamente similares o, al menos, así apreciados por el realizador de los resúmenes. Para un análisis de dichos comentarios repasaremos brevemente los epítomes focianos de los *codd.* 186-190, que conforman un bloque de obras exóticas y extrañas en el conjunto de la *Biblioteca* (δυσεύρετος, literalmente 'difícil de encontrar', según califica el propio Focio la obra reseñada en *cod.* 187), comparando lo que nos aporta el compilador sobre los originales que él leyó con lo que realmente conocemos o conservamos de dichas obras. Con todo ello podremos comprender mejor cómo entendió Focio la obra original de Conón y, por otro lado, sabremos algo más de los intereses literarios del patriarca.

I. PHOT. *BIBL. COD.* 186: LAS ΔΙΗΓΗΣΕΙΣ DE CONÓN

Del mitógrafo griego Conón sólo conservamos, con seguridad, el epítome que Focio incluyó como parte del *cod.* 186 de su *Biblioteca* y unos exiguos fragmentos papiráceos publicados en 1984 que, al parecer, corresponden a una versión que, si no es la original, al menos difiere sensiblemente de la ofrecida por Focio[2].

---

[1] *Vid.* P. LEMERLE, *Le premier humanisme byzantin*, Paris 1971, pp. 177-204; C. SERRANO AYBAR, «Focio, transmisor de cultura clásica», *Erytheia* 6 (1985) 221-239.

[2] *POxy* 3648, que presenta el final de la *narr.* 46 (18 líneas) y principio de *narr.* 47 (19 líneas) en el *fr.* 2, conservándose sólo parte de la segunda columna. Por su parte, el *fr.* 1 se encuentra en un estado muy fragmentario y sólo se pueden hacer conjeturas para cuatro de las seis líneas. El papiro fue publicado por A. HARDER en H. M. COCKLE (ED.), *The Oxyrhynchus Papyri*, vol. 52, London 1984, pp. 5-12, quien propone en nota muchas conjeturas retomadas también por W. LUPPE en su reseña al volumen en *CR* 36 (1986) 121-125; por otra parte, M. RESSEL, *Conone, Narrazioni. Introduzione, edizione critica, traduzione e commento*, Tesi di laurea inedita, Università di Trieste 1996/97, pp. LII-LXV, ha estudiado con detenimiento el texto papiráceo en confrontación con el resumen fociano, mientras que las consideraciones del más reciente editor y comentador M. K. BROWN, *The* Narratives *of Konon. Text, Translation and Commentary on the* Diegeseis, München-Leipzig 2002, pp. 317-320, son mucho más laxas y dependientes del primer editor (*cf.* nuestra reseña en *Minerva* 17 [2004] 273-277 y las de J. BLOMQVIST en *BMCR* 2002.08.27 e I. RAMELLI en *Inv. Luc.* 24 [2002] 293-296); cuando R. B. Egan realizó su tesis *The* Diegeseis *of Konon: A Commentary with an English Translation*, University of Southern California 1971, no se tenía cono-

La obra de Conón se titula Διηγήσεις, un compendio de cincuenta relatos mayoritariamente mitográficos cuya heterogeneidad le ha valido la caracterización de "oscuro"[3], pero que en realidad responde, a nuestro juicio, al carácter mismo de la obra en tanto que dedicada al monarca de Capadocia Arquelao Filopatris (con la forma en dat. Φιλοπάτορι en Focio)[4] y fechable, por tanto, durante el reinado de éste entre el 36 a. C. (cuando fue coronado por orden de Marco Antonio) y su muerte en Roma en el 17 d. C. (tras ser acusado por Tiberio)[5]. Las *Narraciones* de Conón podrían reflejar, al igual que otras obras a él atribuidas[6], muchos de los intereses literarios y sociopolíticos del inestable Mediterráneo de entre siglos, empleando como método el discurso historiográfico-mitográfico, de ahí la celebrada heterogeneidad del opúsculo.

Así, pues, el principal vehículo de acercamiento a Conón y su «obra mayor» es Focio y las consideraciones que sobre éste ofrece al final del epítome, aunque éstas no se refieren al contenido, sino a la forma, empleando

---

cimiento del papiro. Queremos dejar aquí constancia de nuestro agradecimiento a Monica Ressel por habernos proporcionado una copia de su tesis y al Prof. Ezio Pellizer, que nos prestó la tesis de Egan.

[3] A. HENRICHS, «Three Approaches to Greek Mythography», en: J. N. BREMMER (ED.), *Interpretations of Greek Mythology*, London 1987 [243-277], p. 245: «Conon is obscure not because he is particulary difficult to understand but because the miscellaneous nature of his collection makes it difficult to consult. He is the only Greek mythographer who adopted neither a uniform theme nor a recognisable principle of organisation for his work».

[4] No obstante, parece ser una equivocación, bien del compilador, bien de los copistas, a tenor de las evidencias arqueológicas, que siempre ofrecen como sobrenombre del monarca **Φιλόπατρις**, *cf.* las inscripciones recogidas por W. DITTENBERGER (ED.), *Orientis Graeci Inscriptiones Selectae*, reimpr. Hildesheim 1960, n.os 357-561, pp. 570-572, y las monedas en B. V. HEAD, *Historia Nummorum*, Oxford 1911², p. 752.

[5] *Vid.* U. WILCKEN, «Archelaos (15)», *RE* II.1 (1895), col. 451; R. D. SULIVAN, «The Dynasty of Cappadocia», *ANRW* II, 7, 2 (1980), pp. 1125-1168, en concreto pp. 1149-1161; M. SCHOTTKY, «Archelaos (7)», *DNP* I (1996), col. 986.

[6] Se le atribuyen *Heraclea*, *El islote*, *Sobre los judíos* y una *Historia itálica*, y, si bien la crítica no está de acuerdo en la identificación total o parcial de estos testimonios con el autor de las *Narraciones*, para nosotros hay muchas conexiones entre éstas, el rey capadocio y los supuestos fragmentos. Véanse, no obstante, las distintas opiniones de K. MÜLLER, *Fragmenta Historicorum Graecorum*, Paris 1841-1873, vol. IV, pp. 368*a*-369*a*; C. P. MASON, «Conon. Literary, 1-3», en: W. SMITH (DIR.), *Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology*, London 1897, vol. I, p. 862; F. JACOBY, «Konon (8)», *RE* 11.2 (1922), col. 1335 (ID., *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Berlin-Leiden 1968², I, Komm. pp. 498-499); E. MARTINI, «Konon (9)», *RE* 11.2 (1922), cols. 1335-1338; ID., «Konon (10)», *RE* 11.2 (1922), col. 1338; EGAN, *op. cit.*, pp. 23-24; RESSEL, *op. cit.*, pp. XIII-XVIII; BROWN, *op. cit.*, pp. 5-6.

la terminología crítica de las teorías retóricas de Hermógenes y Dionisio de Halicarnaso[7]. De Conón dice[8]:

> Ἀττικὸς δὲ τὴν φράσιν ἐστί, ταῖς τε συνθήκαις καὶ ταῖς λέξεσι χαρίεις τε καὶ ἐπαφρόδιτος, ἔχων τι καὶ τοῦ συνεστραμμένου καὶ ἀνακεχωρηκότος τοῖς πολλοῖς.

Así mismo, otra mención a la forma de las Διηγήσεις la hallamos al final de la *narr.* 3, de donde suponemos que la extensión media de cada διήγημα sería similar a las tres primeras[9]:

> Οὕτω μὲν καὶ τρίτη διήγησις. Ἀλλα τί μοι δεῖ μικροῦ μεταγράφειν ταύτας, δέον πολλῷ κεφαλαιωδέστερον ἐπελθεῖν;

Esta indicación entre resumen y resumen lleva a Treadgold[10] a considerar que Focio tiene delante o notas de lectura o el texto mismo de Conón, lo cual se contradice con lo que el propio Focio expone en la *praefatio* de la *Biblioteca* al advertir (o excusarse por los posibles errores) que realiza los resúmenes de memoria[11]. Sin embargo, Focio sólo respeta su propia propuesta en las *narrs.* 4-23, ya que a partir de la *narr.* 24 los epítomes vuelven a ser «transcritos» con cierta extensión[12], con excepciones como las *narrs.* 36 y 43.

Aunque no es ésta la única intromisión del compilador en los resúmenes de las Διηγήσεις[13], expresamente sobre el contenido sólo habla Focio en la

---

[7] G. L. KUSTAS, «The Literary Criticism of Photius: A Christian Definition of Style», *Hellenika* 17 (1962) 132-169; W. T. TREADGOLD, *The Nature of the* Bibliotheca *of Photius*, Washington 1980, pp. 109-110.

[8] Phot. *Bibl.* cod. 186, 142a, 33-36 Henry: «En cuanto a su estilo, es ático, elegante y agradable en las estructuras y las palabras, con algo también de rareza y de lo censurable para muchos».

[9] Phot. *Bibl.* cod. 186, 131b, 18-20 Henry: «Tal es la tercera narración. Pero ¿por qué tengo que redactarlas minuciosamente si puedo exponerlas de forma mucho más resumida?».

[10] TREADGOLD, *op. cit.* p. 23. También así opina N. G. WILSON, *Photius. The Bibliotheca. A selection translated with notes*, London 1994, p. 178, n. 9.

[11] Sobre la debatida composición de la *Biblioteca*, véanse N. G. WILSON, «The Composition of Photius' *Bibliotheca*», *GRBS* 9 (1968) 451-455; ID. «Photius' *Bibliotheca*: a Supplementary Note», *GRBS* 12 (1971) 559-560; LEMERLE, *op. cit.*, pp. 189-196; Th. HÄGG, «Photius at Work: Evidence from the Text of the *Bibliotheca*», *GRBS* 14 (1973) 213-222; L. CANFORA, «Libri e Biblioteche», en: G. CAMBIANO-L. CANFORA-D. LANZA (EDS.), *Lo Spazio Letterario della Grecia Antica*, vol. II, Roma 1995, en concreto sobre Focio pp. 28-64. No obstante, los propios estudiosos de Focio dudan de la veracidad misma de la *praefatio* en tanto que escrita a semejanza de otras como la de Pamfila, *cf.* CANFORA, *art. cit.*, pp. 38ss con bibliografía.

[12] Como señalan CANFORA, *art. cit.*, p. 37, y BROWN, *op. cit.*, p. 74.

[13] Monica RESSEL, *op. cit.*, pp. XXXI-XXXII, recoge una serie de «voce di Fozio», si bien, a nuestro juicio, hay más intromisiones del Patriarca en el resumen del original, especialmente en

breve introducción: περιέχεται δ' αὐτῷ (*sc.* πονημάτιον) ἐκ πολλῶν ἀρχαίων συνειλεγμένα ν' διηγήματα[14], es decir, Focio reconoce en Conón la utilización de muchos autores antiguos como fuente de sus cincuenta relatos, y decimos que "reconoce" porque no creemos que en el original cononiano se detallaran sus fuentes, de hecho el papiro, que presenta el final de la *narr.* 46 y el principio de la *narr.* 47, no ofrece ningún dato al respecto. Así, pues, el antiguo estudio de U. Hoefer podría ser un buen ejemplo para confirmar la multiplicidad de fuentes empleadas por Conón[15], si no fuera porque su decimonónica "Quellenforschung" se sustenta generalmente en débiles hipótesis y porque recurre, cuando no encuentra hilo conductor alguno, a un misterioso «mythologisches Kompendium»[16]; es más, en dos ocasiones (*narrs.* 37 y 40) omite cualquier comentario y sólo las califica de "Euhemerist"[17]. No dudamos que el bagaje cultural de Focio le permitiera reconocer las similitudes de lo narrado por Conón con otros autores, pero sí que se pueda asegurar tan a la ligera la fuente precisa de tal o cual *narratio*, máxime cuando trabajamos con autores cuya obra original también se ha perdido.

No obstante, nos parece mucho más productivo, tanto para conocer mejor las *Narraciones*, como para la *Biblioteca* misma, estudiar las referencias que Focio hace de Conón en otros códices, comparándolo con autores de unos géneros literarios muy concretos, así como la inclusión, en un mismo *codex*, de los dispares resúmenes de las *Narraciones* de Conón y la *Biblioteca* de Apolodoro.

II. Phot. *Bibl.* cod. 186[2]: ¿la Βιβλιοθηκη de Apolodoro?

El texto mitográfico que conocemos como la *Biblioteca* de Apolodoro es, sin duda, junto con las *Fabulae* de Higino, el "manual" más utilizado por los estudiosos de la mitología clásica en tanto que contiene la mayor parte de

lo que a la consideración de lo mítico se refiere, cuando se exponen distintas versiones o se emplea la expresión οὗτος ὁ λόγος, τὸ δ' ἄλλο μῦθος καὶ γοητεία ἀκοῆς (*narr.* 37); otra opinión en Ressel, *op. cit.*, pp. XVIII-XX.

[14] Phot. *Bibl.* cod. 186, 130b, 27-28 Henry: «compila en ella (sc. la pequeña obra) cincuenta narraciones reunidas a partir de muchas antiguas».

[15] U. Hoefer, *Konon. Text und Quellenunterschung*, Greifswald 1890.

[16] Martini, *art. cit.*, cols. 1337 ss, aplica este método «hidráulico» a muchas más narraciones que Hoefer.

[17] Sobre las posibles fuentes de Conón, en confrontación con el estudio antes citado de Hoefer, véase Egan, *op. cit.*, pp. 12-20, y, sin mucha profundización, Brown, *op. cit.*, pp. 31-35.

los mitos griegos de una forma sistemática, clara y concisa, aunque no podamos decir que completa[18]. La Βιβλιοθήκη de Apolodoro es también una de las escasas obras mitográficas griegas de transmisión manuscrita que conservamos[19], frente a obras mitográfico-genealógicas transmitidas indirectamente en escolios y comentarios, como las atribuidas a Acusilao de Argos, Helánico de Lesbos, Ferécides de Atenas, Asclepíades de Trágilo, Herodoro de Heraclea, etc.[20]

De la conservada *Biblioteca* de Apolodoro desconocemos la fecha exacta de su composición e, incluso, hay dudas, no injustificadas, acerca de su autoría. Así, pues, debido a la mención que hace del logógrafo Cástor de Rodas del siglo I. a. C.[21], se establece en él el *terminus post quem* para fechar la obra, generalmente admitida como una tardía compilación del siglo I ó II d. C.[22] La llamada *Biblioteca* de Apolodoro, es, por lo tanto, el manual mitográfico por excelencia, compilador de una tradición extraída de las obras literarias y acumulada por los eruditos helenísticos que la plasmaron por escrito, sistematizando por vía literaria su investigación anticuaria sobre lo que an-

[18] Para el estudio de la *Biblioteca* es básica la tesis de C. ROBERT, *De Apollodori Bibliotheca*, Berlin 1873, de la que derivan la mayoría de estudios, como el de E. SCHWARTZ, «Apollodoros», *RE* I.2 (1894), cols. 2875-2876; la edición de J. G. FRAZER, *Apollodorus. The Library*, 2 vols., Cambridge Mass.-London 1921, reimpresa varias veces, se acompaña de excelentes notas y apéndices sobre el desarrollo folclórico y comparativo de algunos de los mitos recogidos en la obra de Apolodoro. También resulta muy útil el repertorio bibliográfico comentado y recopilado hasta 1997 por M. HUYS, «125 Years of Scholarship on Apollodorus the Mythographer: A Bibliographical Survey», *AC* 66 (1997) 319-351, que, a pesar de no ser exhaustivo, contiene un total de 118 trabajos monográficos o que incluyen datos relevantes sobre el mitógrafo y su obra, trabajo recientemente ampliado en M. HUYS-D. COLOMO, «Bibliographical Survey on Apollodoros the Mythographer: a Supplement», *AC* 73 (2004) 219-237.

[19] Sobre la *mitografía griega* pueden leerse los concisos, pero básicos, estudios de F. GRAF, *Greek Mythology. An Introduction*, trad. ing. Baltimore-London 1996, pp. 176-198; E. PELLIZER, «La mitografia», en: CAMBIANO-CANFORA-LANZA, *Lo Spazio Letterario..., op. cit.*, vol. I, t. II, pp. 283-303; M. DETIENNE, «El mito y la escritura: los mitógrafos», en: Y. BONNEFOY (DIR), *Diccionario de las Mitologías*, vol. II: Grecia, trad. esp., Barcelona 2001², pp. 83-86; ahora es de indispensable consulta el artículo de M. ALGANZA ROLDÁN, «La mitografía como género de la prosa helenística: cuestiones previas», *Flor. Il.* 17 (2006) 9-37; todos ellos actualizan y matizan el clásico artículo de C. WENDEL, «Mythographie», *RE* 16.2 (1935), cols. 1352-1374.

[20] Los textos de algunos de estos primeros mitógrafos (anteriores a la segunda mitad del siglo IV) han sido recientemente editados por R. L. FOWLER, *Early Greek Mythography (I): Text and Introduction*, Oxford 2000, si bien sigue siendo de gran utilidad el primer volumen de los *FGrHist*.

[21] Apollod. 2, 1, 3.

[22] *Cf.* M. VAN DER VALK, «On Apollodori *Bibliotheca*», *REG* 71 (1958) 100-169, especialmente p. 165ss para las consideraciones finales sobre la fecha. *Cf.* también FRAZER, *op. cit.*, pp. X-XI; R. HARD, *Apollodorus. The Library of Greek Mythology*, Oxford 1997, pp. IX-XII.

taño sobrevivía de boca en boca. Aunque la transmisión manuscrita la titula Ἀπολλοδώρου τοῦ Ἀθηναίου Γραμματικοῦ βιβλιοθήκη[23], el resumen que ofrece Focio presenta numerosos aspectos diferentes del texto conservado, que han hecho dudar, no sin fundamento, de una misma identidad.

En efecto, el contenido de dicho resumen no se corresponde del todo con la *Biblioteca* de Apolodoro conservada. La obra leída por Focio contenía «los asuntos más antiguos de los helenos» (τὰ παλαίτατα τῶν Ἑλλήνων), las creencias «sobre los dioses y los héroes» (περὶ θεῶν καὶ ἡρώων) y, lo que es más interesante, «las denominaciones de los ríos, de los territorios, de los pueblos y de las ciudades» (ὀνομασίας τε ποταμῶν καὶ χωρῶν καὶ ἐθνῶν καὶ πόλεων); en resumen, «cuantos hechos se remontan a la antigüedad» (τὰ ἄλλα ὅσα εἰς τὸ ἀρχαῖον ἀνατρέχει) «hasta los sucesos de Troya» (μέχρι τῶν Τρωϊκῶν). Salta a la vista cómo la *Biblioteca* que resumió Focio se instalaba de lleno en la concepción griega de la *mitografía* en tanto que recopilación de relatos sobre los dioses y los héroes, pero también, a partir de la escritura y de la composición en prosa de las historias y leyendas locales, es mitográfico el tratado compuesto para catalogar genealogías y las historias antiguas de los pueblos griegos: las arqueologías[24]; de todo lo cual se deriva que el texto que Focio consultó tuvo que ser a su vez un compendio, ya que lo califica como βιβλιδάριον, es decir, «libro pequeño». Pero también podría ser un compendio mitográfico puramente al gusto de los anticuarios helenísticos, como prueba que contuviera datos sobre los ríos, los distintos territorios y las gentes que los poblaron, así como cuestiones sobre fundaciones de ciudades (implícito en el πόλεων). Estos temas pasaron, pues, a ocupar un puesto privilegiado en los argumentos de los mitógrafos de época alejandrina quienes, instalados en sus bibliotecas, de las que por lo general eran "funcionarios" al servicio de los reyes, recopilaban la materia erudita de los volúmenes por ellos mismos copiados, anotados y trabajados con labor de anticuario. En este sentido es revelador el epigrama que, según Focio, precedía a la *Biblioteca* y en el que el autor polemizaba con la tradición poética del saber mítico (Homero y toda la caterva de poetas cíclicos, trágicos, líricos

[23] Véase la introducción de J. ARCE a la traducción de M. RODRÍGUEZ DE SEPÚLVEDA, *Apolodoro, Biblioteca*, Madrid: Gredos, 1985, pp. 7-36.

[24] Sobre estos aspectos de la mitología/mitografía griegas véanse los trabajos de J.-P. VERNANT, «Razones del mito», en: *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, trad. esp., Madrid 1982, pp. 170-220, sobre todo pp. 177-183; M. DETIENNE, «La ciudad defendida por sus mitólogos», en: *La invención de la mitología*, trad. esp., Barcelona 1985, pp. 105-128; «El mito, en exceso o en defecto» y «La doble escritura de la mitología (entre el *Timeo* y el *Critias*)», en: *La escritura de Orfeo*, trad. esp., Barcelona 1990, pp. 120-136 y 137-152 respectivamente.

y elegíacos), aconsejando al lector interesado en los «añosos relatos» (μύθους παλαιγενέας) que se olvide de la poesía y que se asome a su παιδεία, término difícil de verter al español y que viene a significar ese saber acumulado y confeccionado a través de la educación y la investigación. He aquí otro aspecto relevante de la mitografía griega: su uso escolar y filológico por parte de los gramáticos alejandrinos[25], de cuya labor de anticuario se deduce en ocasiones el constante debate con la tradición (principalmente poética y, sobre todo, en el más puro sentido antihomérico), como en otra obra mitográfica resumida por Focio en el *cod.* 190: la Καινὴ ἱστορία de Ptolomeo Queno (o Hefestión), entre los siglos I-II d. C., originariamente compuesta en seis libros cuyo contenido antihomérico abundaba, según Focio, en «muchas cosas portentosas y mal inventadas» (πολλὰ καὶ τερατώδη καὶ κακόπλαστα), de aquí que sea considerado también "pseudo-paradoxógrafo" y uno de los falsarios de citas y fuentes por excelencia[26].

El texto que hoy podemos leer titulado *Biblioteca* sí que trata de dioses, héroes y de las genealogías, hazañas y sucesos de Troya, es decir, el programa narrativo de la *Biblioteca* conservada empieza con la *teogonía* o sucesión de las distintas etapas de nacimiento y de confrontación entre los dioses griegos, insertando las leyendas heroicas de los principales ciclos míticos para terminar con la saga troyana, esto es, con el fin de la edad heroica; por lo tanto, no se podría considerar una obra sobre denominaciones de ríos, territorios, pueblos y ciudades, de aquí que, unido a restos papiráceos y menciones transmitidas en escolios y comentarios que tampoco se corresponden con el texto conservado, actualmente se considera que Focio resumió la obra del gramático Apolodoro de Atenas (siglo II a. C.) y que el texto que nosotros leemos es una obra diferente, pero atribuida por un error de tradición al Apolodoro antes citado[27]. De hecho, el Apolodoro helenístico fue un influyente autor de Χρονικά, Περὶ τοῦ τῶν νεῶν καταλόγου, Περὶ ἐτυμολογιῶν, y el más famoso de todos, el Περὶ θεῶν en 24 libros, donde analizaba a los dioses, sus nombres y sobrenombres con un amplio tratamiento de la religión y la tradición exegetizándola[28], de modo que tampoco se co-

[25] ALGANZA ROLDÁN, *art. cit.*, p. 16ss.

[26] *Vid.* A. CAMERON, *Greek Mythography in the Roman World*, Oxford 2004, pp. 134-159; L. PAGANI, «Ptolomaeus [4] Chennos», *LGGA* <<www.lgga.unige.it>>; sobre su puesto en el *corpus mythographicum* ALGANZA ROLDÁN, *art. cit.*, pp. 20-36.

[27] *Vid.* ARCE, *op. cit.*, p. 15ss y la bibliografía allí mencionada.

[28] El texto de Apolodoro de Atenas se encuentra en *FGrHist* 244 F 1-356; véase el estudio que le dedica R. PFEIFFER, *Historia de la filología clásica*, trad. esp., Madrid 1981, vol. I, pp. 446-467.

rresponde con nuestro Apolodoro, puesto que no hay en la *Biblioteca* ningún tipo de interpretación[29]. Además, un rasgo singular y diferente de lo que podría ser la obra del gramático ateniense es la inclusión de numerosos «folktales»[30].

En cuanto al texto mismo, Focio no aporta ningún tipo de comentario estilístico a los que nos tiene acostumbrados, sólo apunta a que es en sí un compendio de reducidas dimensiones, algo que no se corresponde, por tanto, con el extenso texto que conservamos. Por otra parte, la *Biblioteca* de Apolodoro carece de un estilo literario y cuidado en general, pero no olvidemos que puede ser un epítome en sí mismo o una reelaboración de un original que sí tendría, como toda obra literaria clásica, una estructura acorde con la ῥητορικὴ τέχνη, de manera que no se puede estar de acuerdo con aquéllos que señalan como característica del género mitográfico la falta total y absoluta de mérito literario[31]. De hecho, algunas partes de la *Biblioteca* parecen conservar cierta estructura bien estudiada y cuidada, como ha expuesto el Prof. Ezio Pellizer para el episodio de Perseo[32].

Por lo tanto, Focio leyó una *Biblioteca* atribuida a un Apolodoro cuyo contenido no tiene mucho que ver con la obra que nosotros podemos leer, pero que en verdad se correspondía a la perfección con la concepción de la mitografía helenística. No obstante, lo que a nosotros nos interesa ahora, más allá de cuestiones de fecha, autoría o autenticidad, son las comparaciones que el propio Focio ofrece entre la *Biblioteca*, Conón y otros autores epitomados en los *codd.* 188 y 189.

III. PHOT. *BIBL. COD.* 188: ALEJANDRO (¿DE MINDOS?) Y PROTÁGORAS EL PERIEGETA

En el *cod.* 188, Focio da noticia de dos obras paradoxográficas cuyo resumen se ha operado de dos formas distintas: según Treadgold[33], el epítome

[29] *Cf.* HARD, *op. cit.*, XXV.

[30] *Vid.* FRAZER, *op. cit.*, pp. XXVII-XXXIII.

[31] Como en el caso de A. ESTEBAN SANTOS, «Erudición, mito y sentimiento (mitógrafos)», en: J. A. LÓPEZ FÉREZ (ED.), *Mitos en la literatura griega helenística e imperial*, Madrid 2003, pp. 491-516.

[32] E. PELLIZER, «Voir le visage de Méduse», *Métis* 2 (1987) 45-61, recogido como «Vedere il volto di Medusa. La storia di Perseo», en su libro *La peripezia dell'eletto. Racconti eroici della Grecia antica*, Palermo 1991, pp. 75-93.

[33] La nueva distinción a la hora de epitomar de Focio que presenta TREADGOLD, *op. cit.*, pp. 81-96, matiza y amplía las clasificaciones ensayadas por T. HÄGG, *Photios als Vermittler antiker Literatur. Untersuchungen zur Technik des Referierens und Exzerpierens in der Bibliotheke*, Uppsala 1975.

de la obra de Alejandro pertenece al tipo IIA, que a pesar de su brevedad incluye referencias precisas y exactas sobre el autor, título, las partes de la obra, etc.[34]; por su parte, el resumen de la obra de Protágoras es del tipo IIC, que expone referencias precisas y breves sobre el autor, el título y alguna parte específica de la obra[35].

Así, pues, el primer autor del *cod.* 188 es un Alejandro compilador de θαύματα relacionados con los animales, plantas, lugares, ríos y fuentes[36]. Según la edición de A. Giannini[37], conservamos 8 testimonios de la obra paradoxográfica de Alejandro en los que prima el tema zoológico, a excepción de los *frs.* 6-7 sobre árboles y el *fr.* 8 sobre la maravilla humana de cierto hombre muy longevo. Los estudiosos no están de acuerdo en la identificación de este autor con Alejandro de Mindos (s. I d. C.) o con Alejandro Poliístor (s. I a. C.)[38], si bien la inclinación por el primero es mucho más factible a tenor de las pruebas presentadas por Giannini[39]. Por su parte, F. Jacoby recoge una serie de testimonios sobre otras obras de Alejandro de Mindos: unos *Relatos míticos* (Μυθικά) al menos en nueve libros (*FGrHist* 25 F 1), un *Periplo del Mar Rojo* (*FGrHist* 25 F 3) y tres fragmentos sin título de los cuales dos son editados por Giannini como pertenecientes a la Θαυμασίων συναγωγή[40], mientras que el *FGrHist* 25 F 5, transmitido por el mitógrafo Ptolomeo Queno (Phot. *Bibl. cod.* 190, 147*b*, 23-28), parece más bien de contenido mitográfico, pero a la manera extraña y poco fiable de su Καινὴ ἱστορία[41].

La Θαυμασίων συναγωγή de Alejandro de Mindos recogería, pues, muchos de los portentos que ya trataron otros antes que él, como bien señala

---

[34] TREADGOLD, *op. cit.*, pp. 84-85.

[35] TREADGOLD, *op. cit.*, pp. 86-87.

[36] Phot. *Bibl. cod.* 188,145*b*, 12-14 Henry: λέγει δὲ περί τε ζῴων καὶ φυτῶν καὶ χωρῶν καὶ ποταμῶν καὶ κρηνῶν καὶ βοτανῶν καὶ τῶν τοιούτων.

[37] A. GIANNINI, *Paradoxographorum Graecorum Reliquiae*, Milano 1965, pp. 164-166.

[38] De hecho los *codd.* 188-189 aparecen entre los textos del Poliístor en *FGrHist.* 273 T 4-5, F 82, y recientemente recogidos en L. PAGANI, «Alexander [7] Polyhistor», *LGGA* <<www.lgga.unige.it>>.

[39] A. GIANNINI, «Studi sulla paradossografia greca II: da Callimaco all'età imperiale. La letteratura paradossografica», *Acmé* 17 (1964) 99-138, pp. 127-128, n. 171; recientemente se han recopilado los textos del mindio con una breve introducción y recopilación bibliográfica en A. IPPOLITO, «Alexander [1]», *LGGA* <<www.lgga.unige.it>>.

[40] Respectivamente *FGrHist* 25 F 4; 6 = *fr.* 2, 4 Giannini.

[41] En efecto, el texto habla de cierta serpiente terrígena (δράκοντα γηγενῆ) ayudante de Heracles en su caza del león de Nemea, único testimonio al respecto según el propio Jacoby, *FGrHist. Komm.* p. 499.

Focio[42], y así, partiendo de la influencia que ejerció Calímaco sobre la literatura helenística en general, y en la paradoxografía en particular[43], se han señalado las conexiones entre Alejandro de Mindos y el tratado *Sobre las aves* de Calímaco[44], de la misma manera que el mindio sirvió de fuente al Περὶ ζῴων ἰδιότητος de Claudio Eliano[45].

En cuanto a Protágoras, Focio habla de una Γεωγραφία (Γεωμετρία *codd.*) τῆς οἰκουμένης cuyo sexto y último libro contenía un compendio paradoxográfico similar al de Alejandro[46]:

> τῶν γὰρ κατὰ τὴν οἰκουμένην παραδοξολογουμένων ἀναγράφει τὴν ἱστορίαν, ὧν τὰ μὲν εἰς ἀρχαιοτέρους ἀναφέρει, πολλὰ δὲ καὶ εἰς αὐτοψίαν ἔλκει, οὐκ ἔλαττον τῶν ἄλλων προβαλλόμενα τὸ παράδοξον.

Protágoras sería un periegeta del siglo III d. C., y su material paradoxográfico, de temática etnográfica[47], pero no conservamos ningún testimonio al respecto y el único fragmento que aparece en la compilación de Antígono de Caristo es de tema zoológico. Sin embargo, podríamos estar ante un ejemplo más de, valga la expresión, «paradoxógrafo casual», cuya obra no está completamente dedicada al género teratológico, sino que sólo la última parte de ella se completaba con las maravillas del mundo habitado.

En efecto, la paradoxografía se sustenta, sobre todo, en la literatura geográfica[48], la cual, desde Hecateo de Mileto[49], dedicaba περίοδοι, περίπλοι, περιηγήσεις a la descripción más o menos científica de las tierras conocidas, de

---

[42] Phot. *Bibl. cod.* 188, 145*b*.11-12 Henry: πλὴν ἄλλους τῶν οὐκ ἀφανῶν εἰσάγει ταῦτα προϊστορήσαντας.

[43] *Vid.* P. M. FRASER, *Ptolemaic Alexandria*, Oxford 2001², pp. 761-784.

[44] *Cf.* S. MARTÍNEZ, «A propòsit del tractat *Sobre les aus* de Cal·límac», *Faventia* 23.1 (2001) 51-69.

[45] *Vid.* M. WELMANN, «Alexandros von Myndos», *Hermes* 26 (1891) 481-566.

[46] Phot. *Bibl. cod.* 188, 145b, 21-24 Henry: «Recopila, pues, una narración de relatos maravillosos de la ecúmene, algunos de los cuales atribuye a fuentes más antiguas, pero muchos, dedicados a lo portentoso no menos que los otros, los recoge de su propia investigación».

[47] GIANNINI, «Studi sulla paradossografia...II», *art. cit.*, p. 130.

[48] *Cf.* F. J. GÓMEZ ESPELOSÍN, *El descubrimiento del mundo. Geografía y viajeros en la antigua Grecia*, Madrid 2000, pp. 274-275; F. J. GONZÁLEZ PONCE, «Utilidad práctica, ciencia y literatura en la periplografía griega de época helenística», en: A. PÉREZ JIMÉNEZ-G. CRUZ ANDREOTTI (EDS.), *Los límites de la tierra: el espacio geográfico en las culturas mediterráneas*, Madrid 1997, pp. 147-175, especialmente p. 171ss.

[49] *Vid.* A. CORCELLA, «Geografia e *historie*», en: CAMBIANO-CANFORA-LANZA, *Lo Spazio letterario..., op. cit.*, vol. I, 1, pp. 265-277; F. J. GONZÁLEZ PONCE, «El Corpus periplográfico griego y sus integrantes más antiguos: épocas arcaica y clásica», en: PÉREZ JIMÉNEZ-CRUZ ANDREOTTI, *Los límites de la tierra..., op. cit.*, pp. 41-75.

modo que bastaba con dar más importancia a lo increíble y a lo maravilloso en cualquier aspecto de la descripción[50], pasando así del discurso veraz o verosímil del tratado geográfico, al deleite y la fabulación de la descripción taumatológica. En este sentido, no es extraño que a historiadores como Timeo[51], Éforo o Teopompo[52] se les atribuya tratados de contenido paradoxográfico o partes de sus obras dedicadas a ello, si bien la diferencia entre unos y otros radica en la concepción que el propio historiador tenga de los *mirabilia* en el programa de su obra: así, Teopompo, por ejemplo, aunque en el tratamiento de lo mítico "desmitificado" era similar a sus contemporáneos[53], en el libro octavo de los Φιλιππικά ofrecía muchos datos de carácter portentoso, entre los que destaca la descripción utópica de la Merópide, pero esto no es paradoxografía propiamente dicha, sino que nos adentraríamos en el complejo entramado de la prosa utópica helenística[54].

Finalmente, destaquemos la labor de Protágoras como recopilador de datos extraídos de autores más antiguos, aunque Focio comenta que en muchas ocasiones se basa en su propia investigación de campo (αὐτοψία), el método postulado por Heródoto, que prefería la tradición oral sobre la escrita para la confección de su *Historia*[55], algo que sin duda contradice el sentido mismo de la paradoxografía helenística en tanto que basada en fuentes escritas tras las que se encubren las maravillas narradas[56]. La aseveración de una investigación autóptica atentaría, a nuestro juicio, contra la credibilidad del contenido teratológico a causa de la mínima posibilidad de haber contemplado realmente los prodigios narrados, es decir, expondría al autor a un juicio de verosimilitud y credibilidad que no interesa en absoluto a los lectores de esta literatura, por más que en ocasiones ciertos autores aseguren haber visto y vivido las experiencias narradas, de donde las mordaces pa-

---

[50] GIANNINI, «Studi sulla paradossografia...II», *art. cit.*, pp. 99-100.

[51] Fuente de los *mirabilia* de Calímaco, FRASER, *op. cit.*, p. 764ss.

[52] GIANNINI, «Studi sulla paradossografia...II», *art. cit.*, pp. 100-104.

[53] *Vid.* J. LENS TUERO, «El mito en la historiografía griega del siglo IV», en: J. A. LÓPEZ FÉREZ (ED.), *Mitos en la literatura griega arcaica y clásica*, Madrid 2002, pp. 481-493.

[54] Puede verse al respecto una completa síntesis en L. BERTELLI, «L'Utopia», en: CAMBIANO-CANFORA-LANZA, *Lo spazio letterario..., op. cit.*, vol. I. 1, pp. 493-524, así como la introducción y la selección de textos de J. LENS TUERO-J. CAMPOS DAROCA, *Utopías del mundo antiguo. Antología de textos*, Madrid 2000.

[55] *Cf.* A. MOMIGLIANO, «El lugar de Heródoto en la historia de la historiografía», en: *La historiografía griega*, trad. esp., Madrid 1984, pp. 134-150; R. L. FOWLER, «Herodotos and his Contemporaries», *JHS* 116 (1996) 62-87.

[56] *Cf.* F. J. GÓMEZ ESPELOSÍN, *Paradoxógrafos griegos. Rarezas y maravillas*, Madrid 1996, pp. 26-35.

rodias de Luciano y Plutarco a este tipo de escritores fabulosos[57], asegurando que lo que cuentan ni lo han vivido, ni lo han visto: simplemente se lo han inventado.

Tenemos, por tanto, en el *cod.* 188 el resumen de dos obras de muy diferente carácter, si bien Focio se centra en la parte paradoxográfica de Protágoras acorde con la compilación de Alejandro (τὸ δὲ ἕκτον σύστοιχόν πώς ἐστι τῇ Ἀλεξάνδρου συναγωγῇ), cuando en realidad la *Geografía de la ecúmene* sería una obra geográfica más que paradoxográfica, si bien Focio desestima su valor científico en pos de la parte más taumatológica. No hay duda, pues, del comentado interés del patriarca por lo exótico y lo extraño[58].

IV. PHOT. *BIBL. COD.* 189: SOTIÓN, NICOLAO DE DAMASCO, ACESTÓRIDES

De acuerdo con la clasificación de Treadgold en los apéndices de su obra sobre Focio[59], el resumen del *cod.* 189 pertenecería al tipo IIA, es decir, referencias precisas sobre las obras leídas cuyas notas han podido ser generalmente tomadas del principio y del final de los libros[60]. Esto se aprecia sin duda alguna en el primer autor comentado: Focio especifica que ha leído los *Relatos maravillosos recogidos aquí y allá sobre ríos, fuentes y lagos* (τῶν σποράδην περὶ ποταμῶν καὶ κρηνῶν καὶ λιμνῶν παραδοξολογουμένων)[61] de Sotión, un paradoxógrafo casi desconocido (probablemente de época de Tiberio) a quien algunos atribuyen el anónimo *Paradoxographus Florentinus*[62]. Los datos de Focio nos llevan a pensar en un pequeño volumen (βιβλιδάριον) de temática muy especializada, tal y como se deduce de la comparación con el libro sexto de la Γεωγραφία τῆς οἰκουμένης de Protágoras el periegeta y con la Θαυμασίων συναγωγή de Alejandro de Mindos. En efecto, Giannini edita tres fragmentos de Sotión: el primero es el *fr.* 4 de Antígono de Caristo, sobre las ranas mudas de Sérifos; el segundo se halla como parte del *fr.* 14 de Isígono de Nicea y trata de las portentosas aguas del río Cratis que tiñen de rojo los cabellos; el tercero, de los mortales vapores que exhala cierta sima. El contenido, pues, de estos fragmentos se centra en la

---

[57] *Vid.* C. GARCÍA GUAL, *Los orígenes de la novela*, Madrid 1972, pp. 74-94.

[58] TREADGOLD, *op. cit.*, p. 101.

[59] TREADGOLD, *op. cit.*, p. 152.

[60] *Vid.* TREADGOLD, *op. cit.*, p. 84.

[61] Según GIANNINI, *Paradoxographorum..., op. cit.*, p. 167, n. 2: *Titulum haud facile credideris quod periphrasis mera videtur.*

[62] *Cf.* GIANNINI, «Studi sulla paradossografia...II», *art. cit.*, p. 128.

temática hidrológica y es precisamente el tema del citado *Paradoxógrafo Florentino* con quien es identificado Sotión.

En el mismo volumen (ἐν ταὐτῷ) leyó Focio la obra que Nicolao de Damasco dedicó al rey Herodes, «en la que hay una colección de costumbres maravillosas» (ἐν ᾧ ἦν παραδόξων ἐθῶν συναγωγή), donde se describirían las rarezas etnográficas de bárbaros y helenos[63]. Según F. Jacoby[64], el tratado paradoxográfico de Nicolao habría surgido a partir de los materiales recopilados para la composición de sus ingentes Ἱστορίαι en 144 libros y, aunque su relación con los Νόμινα βαρβαρικά aristotélicos no sería verificable, los estudiosos destacan el carácter peripatético de la συναγωγή[65]. Conservamos 47 fragmentos transmitidos por Estobeo[66] y puede que 13 menciones más halladas en el *Paradoxographus Vaticanus*, aunque sin citarlo como fuente[67].

Según Focio[68]:

> Λέγει δ' ἔνια μὲν πολλοῖς, εἰ καὶ ξενίζοντα εἴη, ὅμως ὁμολογούμενα, τινὰ δ' ἀγνοούμενα μέν, οὐ μὴν ἐκ τοῦ ἐμφανοῦς πρὸς μάχην τῷ πιθανῷ καθιστάμενα· ἔθη γὰρ ἐθνῶν ἰδιότροπα τὰ πολλὰ περιαγγέλλει· εὑρεῖν δ' ἐστὶν ἐν αὐτοῖς καὶ τὸ ἀπίθανον προϊσχόμενα.

Tenemos, pues, un dato muy relevante sobre la concepción de la paradoxografía en tanto que Nicolao obviaba o desestimaba el antiguo «criterio de verosimilitud» que desde la logografía arcaica marcaba la exclusión o inclusión del mito en la historia[69], de modo que lo creíble y lo increíble (τὸ πιθανόν / τὸ ἀπίθανον) no se oponen en este género que busca el deleite, la curiosidad y la novedad por encima de las coordenadas de la verdad[70].

---

[63] *Cf.* B. Z. WACHOLDER, *Nicolaus of Damascus*, Berkeley-Los Angeles 1962, p. 31.

[64] *FGrHist* 2C, p. 256.

[65] GIANNINI, «Studi sulla paradossografia...II», *art. cit.*, p. 126.

[66] *Cf.* GIANNINI, *Paradoxographorum...*, *op. cit.*, pp. 149-163.

[67] *Par. Vat.* 24; 26; 27; 29; 40; 41; 44; 47; 54; 56; 59; 61; 62 Giannini.

[68] Phot. *Bibl. cod.* 189.146*a*, 3–8 Henry: «Dice algunas cosas que, aunque sean extrañas, han sido igualmente confirmadas por muchos, otras en cambio son desconocidas, pero no expuestas en abierta confrontación con lo creíble, pues divulga muchas costumbres que hacen particulares a los pueblos; si bien es posible encontrar en éstas también costumbres que sobrepasan lo increíble».

[69] *Vid.* C. GENTILLI, «History and the Historical Intepretation of Myth», en: L. EDMUNDS (ED.), *Approaches to Greek Myth*, London 1990, pp. 91-138; A. DÍAZ TEJERA, «Los albores de la historiografía griega. Dialéctica entre mito e historia», *Emerita* 61.2 (1993) 357-374; GRAF, *op. cit.*, pp. 121-141; C. CALAME, *Mythe et histoire dans l'Antiquité grecque*, Lausanne 1996, pp. 25-46 ; A. RUIZ PÉREZ, «La historiografía griega y el mito. De la genealogía a la mitografía», *Cuadernos de literatura griega y latina* 5 (2000) 109-124.

[70] Véase al respecto el excelente estudio de E. GABBA, «True History and False History in Classical Antiquity», *JRS* 71 (1981) 50-62.

El contenido de la obra de Nicolao gira en torno a extrañas costumbres, generalmente de índole legal, pero también alimenticias o religiosas, destacando, a nuestro juicio, las referencias a sorprendentes conductas en las relaciones entre hombres y mujeres[71]. Este tipo de paradoxografía etnográfica tuvo un gran auge tras la apertura de las fronteras con las conquistas de Alejandro, aplicando a las descripciones de los nuevos pueblos conocidos dos tipos de discursos: por un lado, se acentuaron las características fisiológicas del τέρας, del monstruoso "otro", que lo oponía negativamente al común heleno[72], y, por otra parte, se sobrevaloraban dichas anomalías (sociales, físicas, consuetudinarias, etc.) hacia una benignidad ideal por parte de los utopistas helenísticos[73].

Nicolao es una relevante figura de los siglos I a. C. y d. C., cuya obra contiene todos los elementos característicos de la historiografía helenística[74], y así se desprende también de su influencia en los "libros herodianos" de las *Antigüedades judías* de Flavio Josefo, en concreto en el tratamiento novelesco, dramático y fabuloso de la historia judaica en tiempos de Herodes[75], muy similar, a su vez, a la parte conservada de la historia asiria[76] que Focio recuerda haber leído[77], pero se trata sin duda de un epítome o más bien un extracto de los 144 libros de Ἱστορίαι[78]. Sobre Nicolao apostilla Focio que su estilo es igual de sumario, pero sin perder claridad, y, aun siendo más conciso que los anteriores, presenta mucho más talento[79].

Por último, Focio señala que en el mismo volumen (ἐν ταὐτῷ δὲ τεύχει) ha leído los cuatro libros de *Relatos míticos por ciudades* (τῶν κατὰ πόλιν μυθικῶν) de un desconocido Acestórides. Sobre el contenido de la obra, Focio no expone detalles concretos, sino que en cierta forma divaga sobre la concepción de lo mítico por éste[80]:

---

[71] Nic. Dam. 3, 4, 6, 10, 12, 13, 15, 16, 20, 22, 27, 28, 48 = *Par. Vat.* 24, 50 = *Par. Vat.* 27 Giannini.

[72] *Vid.* D. LENFANT, «Monsters in Greek Ethnography and Society in Fifth ant Fourth Centuries BCE», en: R. BUXTON (ED.), *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*, Oxford 1990, pp. 197-214.

[73] *Vid.* J. LENS TUERO, «Mito y utopía en la historiografía helenística», en: LÓPEZ FÉREZ, *Mitos en la literatura griega helenística..., op. cit.*, pp. 113-135.

[74] WACHOLDER, *op. cit.*, pp. 14-36.

[75] Véase recientemente M. TOHER, «Nicolaus and Herod in the *Antiquitates Judaicae*», *HSCPh* 101 (2003) 427-447.

[76] Nic. Dam. *FGrHist* 90 F 1-6.

[77] Phot. *Bibl. cod.* 189, 146*a*, 12-14.

[78] WACHOLDER, *op. cit.*, p. 8.

[79] Phot. *Bibl. cod.* 189, 145*b* 41-146*a*, 3.

[80] Phot. *Bibl. cod.* 189, 146a, 16-21 Henry: «Parece, pues, que éste autor ha estado más acertado que muchos en el título, pues las cosas que otros registraron (bien los más comedidos

> Ἔοικε μὲν οὖν οὗτος ὁ ἀνὴρ οὐκ ὀλίγων εὐστοχώτερον τῇ ἐπιφραφῇ κεχρῆσθαι· ἃ γὰρ ἕτεροι ἢ οἵ γε μετριώτεροι μηδὲν ἐπισημενάμενοι, ἢ ἔνιοι καὶ ὡς ἀληθῆ σπουδαιολογήσαντες ἀνεγράψαντο, ταῦθ᾽ οὗτος σὺν τῷ φιλαλήθει μύθους καλέσας, τὴν περὶ αὐτῶν ἱστορίαν ἢ μυθολογίαν, ὡς καὶ αὐτὸς χαίρει λέγων, συνετάξατο.

Así, pues, de acuerdo con el título, esperaríamos una obra al estilo de los logógrafos en tanto que recopilación de leyendas sobre el origen de las distintas ciudades de Grecia a fin de conceder a cada pueblo una identidad basada en gloriosos y heroicos ancestros míticos[81]. Sin embargo, este concepto de ἀρχαιολογία podría verse matizado y completado con elementos tan del gusto helenístico como las etiologías cultuales, paretimologías, rarezas locales y, sobre todo, θαύματα, pues el propio Focio señala[82]:

> Πολλὰ μὲν οὖν ἔστιν ἐν τούτοις εὑρεῖν, ἅ τε συνείλεκται Κόνωνι καὶ Ἀπολλόδωρος ἐν τῇ αὐτοῦ εἶπε Βιβλιοθήκῃ καὶ Ἀλέξανδρος ἤθροισε καὶ Νικόλαος προσεφώνησε καὶ Πρωταγόρας προδιέλαβεν. Ἔστι δ᾽ Ἀκεστορίδῃ τούτῳ καὶ πολλὰ μὲν τῶν ἐκείνοις ἀφειμένων ἀναγεγραμμένα, πλὴν καὶ ἐν πολλοῖς, περὶ ὧν οὗτός τε κἀκεῖνοι διεξέρχονται, ἀσύμβατόν ἐστι αὐτῶν θεάσασθαι τήν ἀφήγησιν.

Las obras de Conón y Apolodoro (el leído por Focio) sí que contienen este tipo de discurso mitográfico de carácter arqueológico (fundaciones, migraciones, instauración de cultos, leyendas heroicas, etc.), mientras que lo

---

que en nada se inclinan, bien algunos que las trataron como verdaderas), él, llamándolas mitos en honor a la verdad, compuso una historia sobre éstos o mitología, como él mismo gusta de llamarla».

[81] Sobre la función del mito como seña de identidad de las distintas πόλεις en el discurso historiográfico (logográfico y mitográfico) *vid.* G. PASCUCCI «El surgimiento de la prosa jonia: historiografía y ciencia», en: R. BIANCHI BANDINELLI (DIR.), *Historia y civilización de los Griegos, vol. II: Orígenes y desarrollo de la ciudad. El arcaísmo*, trad. esp., Barcelona 1978, pp. 298-329; DETIENNE, «La ciudad...», *art. cit.*, p. 110ss; ID. «La doble escritura...», *art. cit.*, p. 148ss; J. M. WICKERSHAM, «Myth and Identity in the Archaic Polis», en: D. C. POZZI-J. M. WICKERSHAM (EDS.), *Myth and the Polis*, Ithaca-London 1991, pp. 16-31; E. PELLIZER, «Il mito e le città», en: M. VETTA (ED.), *La civiltà dei Greci. Forme, luoghi, contesti*, Roma 2000, pp. 105-129; E. LANZILLOTTA, «Patriottismo e tradizioni mitiche. Le origini della storiografia locale in Grecia», en: J. Mª. CANDAU MORÓN-F. J. GONZÁLEZ PONCE-G. CRUZ ANDRETOTTI (EDS.), *Historia y mito. El pasado legendario como fuente de autoridad,* Málaga 2004, pp. 47-55.

[82] Phot. *Bibl. cod.* 189, 146a, 22-29 Henry: «Por tanto, se puede encontrar en ésta cosas que ya fueron compiladas por Conón y que Apolodoro contó en su Biblioteca, que Alejandro reunió, Nicolao dedicó y Protágoras trató previamente. Hay también en este Acestórides muchas historias de las desechadas por aquéllos, mientras que en muchas otras ocasiones, en cuanto a lo que tanto él como aquéllos comparten, se puede observar que su versión es diferente».

que cuenta de Alejandro, Nicolao y Protágoras pertenece a otro género bien definido como es la paradoxografía. Por lo tanto, Acestórides unificaba ambos géneros en la composición de una historia[83] de mitos de ciudades que el propio autor prefiere llamar μυθολογία, lo cual implica, siempre siguiendo a Focio, que reconocía lo maravilloso de sus historias, pero que las denominaba μύθοι en lugar de παράδοξα o παραδοξολογούμενα o algún término más específico y apropiado. De hecho, Tzetzes cita a Acestórides entre un nutrido elenco de «prosistas» (πεζογράφοι) no del todo desligados de la literatura más fabulosa: Ctesias, Yambulo, Isígono, Sotión, etc.[84] Así, pues, Jacoby abogó, además de por una fecha ya en época cristiana, por un contenido más paradoxográfico que lo que implica el título en sí[85], algo que se podría justificar por su conservación en un mismo volumen y por el resumen que hace Focio también en un único *codex*.

V. LAS COMPARACIONES DE FOCIO

Hasta ahora hemos analizado con mayor o menor profundidad el contenido de los resúmenes de Focio en comparación con lo que conservamos de cada obra, pero nuestro objetivo es analizar las comparaciones que el propio compilador hace entre Conón y los autores de esta, valga la expresión, "péntada exótica" que compone los *codd.* 186-190[86].

---

[83] Según J. A. OCHOA, «El término ἱστορία en la *Biblioteca* de Focio», *Ítaca* 5 (1989) 85-98, Focio da aquí al término el sentido figurado de *mito* y dice que «Focio denomina ἱστορίαι a las fábulas de Acestórides que el propio autor prefería denominar μυθολογίαι» (p. 88), si bien atendiendo al contexto y a la explicación misma del compilador, creemos que aquí ἱστορία se refiere a otras acepciones, también recogidas por Ochoa, como «narración, exposición ordenada de los sucesos referidos por un historiador» (p. 87), con la consabida diferenciación que precisa la presencia de lo verosímil para la concepción del historiador griego y que con total probabilidad faltaba en la obra de Acestórides, o incluso podría ser tomada paródicamente como en otros muchos casos.

[84] Tz. *Ch.* 642-649 = *FGrHist* 28 T 2.

[85] *FGrHist* Ia, *Komm.* p. 501.

[86] No sabemos de ningún estudio concreto y específico acerca de la función o el sentido del orden de los códices de la *Biblioteca*, si es que realmente tiene algún sentido. Sólo LEMERLE, *op. cit.*, p. 193, llama la atención sobre la concentración de diez códices con los oradores más afamados (*codd.* 259-268) y los dieciocho de léxicos varios (cod. 145-158). Podríamos añadir la péntada con las exégesis a los distintos libros bíblicos realizadas por Teodoreto de Ciro y Procopio de Gaza (*codd.* 203-207), los seis códices con las obras médicas de Oribasio, Teón y Aecio (*codd.* 216-221), siete códices de obras hagiográficas anónimas (*codd.* 252-258) o los nueve dedicados a sermones de autores varios (*codd.* 269-277). Puede, por tanto, que haya cierta lógica en la disposición de los códices por parte de Focio.

En efecto, aunque Treadgold sí que destaca el gusto fociano por la literatura más extraña y exótica[87], no ha sido suficientemente remarcado el hecho de que Focio ha reunido en una péntada los resúmenes de los autores más sorprendentes, distribuidos por *codices* de uno en uno o que éste los leyó transmitidos en un único volumen (τεῦχος):

cod. 186: Conón, Apolodoro.
cod. 187: Nicómaco de Gerasa.
cod. 188: Alejandro de Mindos, Protágoras.
cod. 189: Sotión, Nicolao de Damasco, Acestórides.
cod. 190: Ptolomeo Queno.

Hemos comentado los *codd.* 186, 188 y 189, desestimando el *cod.* 187, tipo IIC con la *Teología aritmética* (Ἀριθμητικὴ θεολογία) en dos libros del neopitagórico Nicómaco de Gerasa[88], y el *cod.* 190, tipo IIIA con la *Nueva historia* (Καινὴ ἱστορία) de Ptolomeo Queno, simplemente por el hecho de que Focio no incluye en ellos ninguna referencia a Conón, lo cual no implica, por supuesto, que se desliguen del carácter extraño que tienen los códices de la péntada.

En efecto, la propia Καινὴ ἱστορία de Ptolomeo Queno es uno de los textos mitográficos más sorprendentes que conservamos: su novedad se basa en la interpretación *sui generis* y la manipulación, sobre todo, del material homérico[89], aduciendo como fuentes autores tan imaginarios como sus propias versiones[90]. Este procedimiento antihomérico (en el doble sentido de ἀντι-) fue muy productivo en ficciones narrativas de época imperial como el *Heroico* de Filóstrato[91], pero, sobre todo, en los dos grandes transmisores de la materia troyana a la Edad Media, Dictis de Creta y Dares frigio, a partir de los cuales la leyenda homérica se impregnó de elementos fabulosos y novelescos en abierta polémica con el sentir épico arcaico[92]. Ante esta situación

[87] TREADGOLD, *op. cit.*, p. 101.

[88] *Cf.* W. T. TREADGOLD, «Photius on the Transmission of Texts (*Bibliotheca*, Codex 187)», *GRBS* 19 (1978) 171-175; E. ROCCONI, «Nicomachus Gerasenus», *LGGA* <<www.lgga.unige.it>>.

[89] PELLIZER, «La mitografia», *art. cit.*, p. 293; ALGANZA ROLDÁN, *art. cit.*, p. 35.

[90] CAMERON, *Greek Mythography..., op. cit.,* pp. 134-159.

[91] Sobre el cual vid. G. ANDERSON, *Philostratus. Biography and Belles Lettres in the third Century A. D.*, London 1986, pp. 241-257.

[92] Véanse al respecto GARCÍA GUAL, *Los orígenes de la novela..., op. cit.*, pp. 133-155; M. A. MARCOS CASQUERO, *Guido delle Colonne. Historia de la destrucción de Troya*, Madrid 1996, pp. 13-15, y la reciente introducción de Vicente Cristóbal en Mª. F. DEL BARRIO VEGA-V. CRISTÓBAL LÓPEZ, *La Ilíada latina. Diario de la guerra de Troya de Dictis cretense. Historia de la destrucción de Troya de Dares frigio*, Madrid 2001, pp. 117-122.

debemos tener en cuenta que durante el período denominado como "Segunda Sofística" la mirada al pasado era una constante de la producción literaria, pero esa mirada no se basaba sólo en la admiración o en la búsqueda de un canon estético o, incluso, en el interés moralista de determinados temas[93], sino que también conllevaba, a fin de agradar al público, el hecho de aportar una novedad (καινός) al concepto antiguo[94], y en esto la Καινὴ ἱστορία sería –junto con los tratados del pseudo-Plutarco– el ejemplo paradigmático. La obra de Ptolomeo Queno se dividiría en seis libros[95], cuyo contenido es, según el compilador, más que sorprendente[96]:

> Ἔχει δὲ πολλὰ καὶ τερατώδη καὶ κακόπλαστα, καὶ τὸ ἀλογώτερον, ὅτι καὶ ἐνίων μυθαρίων αἰτίας, δι᾽ ἃς ὑπέστησαν, ἀποδιδόναι πειρᾶται.

Es cierto que en la Καινὴ ἱστορία se abusa de la etiología y de la paretimología en abierta confrontación con las versiones tradicionales, como es el caso de Odiseo-Nadie[97] o Aquiles "Sinlabios"[98], pero éstos son procedimientos típicos de la literatura helenístico-imperial y de los autores aquí estudiados. Igualmente, Alan Cameron destaca la abundancia de versiones sobre relaciones homoeróticas de personajes de la épica y del mito en general[99], algo que se atestigua sin dificultad también en Conón[100]. Por lo tanto,

---

[93] *Vid.* A. VAN GRONINGEN, «General Literary Tendencies in the Second Century A. D.», *Mnemosyne* 18 (1965) 41-56; E. L. BOWIE, «Los griegos y su pasado en la Segunda Sofística», en: M. I. FINLEY (ED.), *Estudios sobre historia antigua*, trad. esp., Madrid 1981, pp. 185-231.

[94] T. WHITMARSH, *The Second Sophistic*, Oxford 2005, pp. 35-37.

[95] Si bien Focio, en uno de sus frecuentes errores, llega a resumir siete libros, *cf.* TREADGOLD, *op. cit.*, p. 72.

[96] Phot. *Bibl. cod.* 190, 146b, 5-7 Henry: «Contiene muchos relatos portentosos y mal inventados, y lo más absurdo: pretende ofrecer los orígenes por los que surgieron ciertas historietas».

[97] Tradicionalmente Οὖτις = Nadie desde el pasaje homérico del Cíclope (*Od.* 9, 360-370), pero aquí Ptolomeo lo interpreta como "orejudo": διότι ὦτα μεγάλα εἶχεν.

[98] *Cf.* también Apollod. 3, 13, 6; *EM s. u.* Ἀχιλλεύς; Eust. *ad Il.* 1, 1, p. 14.

[99] CAMERON, *Greek Mythography...*, *op. cit.*, p. 142.

[100] En concreto en *narrs.* 16, 24, 33, 45; sobre las cuales pueden verse los siguientes estudios puntuales: B. MANUWALD, «Narcissus bei Konon und Ovid», *Hermes* 103 (1975) 349-372; E. PELLIZER, «L'eco, lo specchio e la reciprocità amorosa. Una lettura del tema di Narciso», *QUCC* 46 (1985) 21-35 [trad. ing. en BREMMER, *Interpretations...*, *op. cit.*, pp. 107-120]; B. SERGENT, *La homosexualidad en la mitología griega,* trad. esp., Barcelona 1986; F. GRAF, «Orpheus: a Poet among Men», en: BREMMER, *op. cit.*, pp. 80-106; E. PELLIZER, «Il bambino e l'oracolo», en: *La peripezia ..., op. cit.*, pp. 29-41; C. MANCACCINI, «Considerazioni sulla morte di Orfeo in Tracia», *Prometheus* 21 (1995) 241-252; F. DÍEZ DE VELASCO, «Melampo, Tiresias, Branco y la fisiología mística: análisis comparativo de prácticas esotéricas en Grecia y la India», en: F. DÍEZ DE VELASCO ET ALII, *Realidad y mito,* Madrid 1997, pp. 219-239; E. MIGNOGNA, «Promaco e Leucocoma» y «Narciso e

las comparaciones entre los autores de la péntada podrían ser factibles, si bien Focio se ha restringido a unas escasas pero valiosas observaciones.

Así, pues, Focio compara la *Colección de costumbres maravillosas* de Nicolao con Alejandro y Conón[101]:

> Συμβαίνει μὲν εἰς ταὐτὸν ἐνίοις τῶν ὑπ᾽ Ἀλεξάνδρου παραδόξων συνειλεγμένων, καὶ περὶ ὧν δὲ Κόνων συνέταξεν, οὐκ ὀλίγα προσέγραψε· πλὴν ἔν τισι παραλλάσσει ταῖς ἱστορίαις, ἑτεροτρόπως αὐτὰ διεξιών.

El hecho de que Nicolao y Alejandro compartan temas y relatos no sorprende, pues el tratado del mindio contenía, como vimos, maravillas de "algunas regiones", lo que implica que también añadiera noticias etnográficas que probablemente aparecieran, según Focio, en Nicolao. La relación con Conón, en cambio, es algo más compleja, pues las Διηγήσεις deberían contener παράδοξα ἔθη y quizá podamos argüir algunos ejemplos al respecto.

El más significativo de todos sería la *narr.* 9, donde Conón transmite la historia de la legendaria reina asiria Semíramis y la incestuosa relación con su hijo[102], apostillando que «desde aquello, aunque antes era abominable, se consideró correcto y apropiado entre los medos y los persas con sus madres»[103]. Esta costumbre resulta muy sorprendente para un pueblo como el griego, cuya aberración por el incesto se reflejó sobremanera en su imaginario, de modo que no sería impensable su inclusión en la colección de Nicolao que, como vimos, contenía un elevado número de referencias sobre las relaciones entre hombres y mujeres.

Dentro de la categoría de las nuevas costumbres podrían incluirse los αἴτια cultuales narrados por Conón en tanto que se cambian cultos e instauran nuevas formas religiosas: así, por ejemplo, los dos cultos escrológicos que relata en *narrs.* 11 y 49[104]; en *narr.* 19 el origen de la fiesta Ἀρνείς en Argos, en la que era costumbre matar a todos los perros que se encontraban en

---

Aminia», en: A. STRAMAGLIA (ED.), Ἔρως. *Antiche trame greche d'amore*, Bari 2000, pp. 329-331; 335-338; M. BETTINI-E. PELLIZER, *Il mito di Narciso. Immagini e racconti dalla Grecia a oggi,* Torino 2003, pp. 43-76.

[101] Phot. *Bibl. cod.* 189, 145*b*, 37-41 Henry: «Reunió en ella algunas de las maravillas compiladas por Alejandro y no pocas de las que recogió Conón; aunque en algunos casos difiere en las historias tratando el asunto de diferente manera».

[102] Véase al respecto E. MIGNOGNA, «Semiramide e l'incesto: intorno a Conone *narr.* 9 (Phot. *Bibl.* 186 = *FGrHist* 26)», *Maia* 50 (1998) 71-76.

[103] Phot. *Bibl. cod.* 186, 132*b*, 2-4 Henry: ἐξ ἐκείνου, πρότερον βδελυκτὸν ὄν, Μήδοις καὶ Πέρσαις καλὸν καὶ νόμιμον ἔδοξε μητράσι μίγνυσθαι.

[104] *Vid.* M. RESSEL, «Il tema dell'escrologia in Conone», *Lexis* 16 (1998) 239-252.

conmemoración de la muerte del niño Lino[105]; o en *narr.* 39, donde se concluye con la instauración de un culto anual a Dioniso y Zeus durante las Apaturias[106]. Así, pues, se pueden hallar costumbres nuevas en las *Narraciones,* pero con dos claras diferencias: la mayoría están relacionadas con la instauración de cultos y, lo que es más interesante, no se encuentran en un programa paradoxográfico de mera catalogación, sino en el conjunto de la narración etiológica. Quizá a esto se refiera el propio Focio al decir que su tratamiento de los relatos es diferente.

De lo que no hay duda es de la similitud entre Conón y Nicolao de Damasco: ambos pertenecen a esa clase de literatos encargados de la educación de personajes importantes de la política del momento y bajo cuyo mecenazgo llevan a cabo su labor literaria. De Nicolao sabemos que educó a los hijos de Marco Antonio y Cleopatra, que era el favorito de Augusto y el literato de la corte del rey Herodes[107]. A Conón se le considera un bibliotecario o tutor de la casa real de Capadocia[108], algo que justificaría, a nuestro juicio, la mención de un Conón rétor identificado por algunos con nuestro mitógrafo[109], pero generalmente considerado otro personaje homónimo[110]. Ahora bien, nos encontramos en un momento muy específico de la "historia de la retórica", en tanto que los rétores griegos eran convocados en Roma para ejercer de maestros de jóvenes privilegiados y sobre todo de la familia imperial[111] y, en efecto, una de las funciones en las que derivó el rétor[112] era la

---

[105] *Vid.* HOEFER, *op. cit.*, pp. 38-41; EGAN, *op. cit.*, pp. 136-140; J. FONTENROSE, *Python. A Study of Delphic Myth and Its Origins*, Berkeley-Los Angeles-London 1980², pp. 104-115; RESSEL, *op. cit*., comm. ad narr. 19; BROWN, *op. cit.*, pp. 148-153.

[106] *Vid.* HOEFER, *op. cit*., pp. 101-102; EGAN, *op. cit*., pp. 259-265; RESSEL, *op. cit*., comm. ad narr. 39; BROWN, *op. cit*., pp. 266-271; son de gran utilidad para la comprensión del mito y del sentido del texto cononiano P. VIDAL-NAQUET, «El cazador negro y el origen de la efebía ateniense», en: *El cazador negro. Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego*, trad. esp., Barcelona 1983, pp. 135-158; R. B. EGAN, «Notes on the Text of Konon's *Diegeseis*», *CPh* 68 (1973) 284-286, y J. A. SALVADOR, «¿Διόνυσος Μελανθίς o Διόνυσος Μελάναιγις? Conón, *Narr.* 39 (=Focio, *Bibl.* 138b.20)», *Minerva* 11 (1997) 55-66. Sobre la fiesta *cf.* H. W. PARKE, *Festivals of the Athenians,* London 1977, pp. 88-92.

[107] Véase el capítulo dedicado a la vida y obra de Nicolao en WACHOLDER, *op. cit.*, pp. 14-36.

[108] BROWN, *op. cit.*, pp. 4-5.

[109] D. Chr. 18, 12. *Cf.* G. KENNEDY, *The Art of Rhetoric in the Roman World (300 B. C.-A. D. 300)*, New Jersey 1972, p. 573: «Conon, an Augustan writer known from Photius».

[110] E. MARTINI, «Konon (10)», *RE* 11.2 (1922), col. 1338.

[111] *Vid.* KENNEDY, *op. cit.*, pp. 337-342.

[112] Sobre el origen del término y sus implicaciones primarias *cf.* A. LÓPEZ EIRE, «La etimología de ῥήτωρ y los orígenes de la retórica», *Faventia* 20.2 (1998) 61-69.

de supervisar la instrucción retórica de los alumnos cuando éstos habían ya alcanzado este estadio de la educación antigua en el que predominaba la práctica sobre la teoría, aplicando todos los conocimientos de gramática y retórica adquiridos[113]. En este sentido, la posibilidad de un Conón rétor, bibliotecario y maestro de Arquelao y su familia no sería un hecho aislado que objetara la identificación propuesta.

Hay que tener en cuenta, además, las complejas relaciones políticas y familiares entre Capadocia, Judea y Roma en el período de entre eras, lo cual nos ofrece un excelente escenario donde ubicar a reyes literatos como Arquelao de Capadocia[114], a célebres mecenas que protegen a intelectuales comulgantes con sus causas políticas y a escritores que dedican sus obras a los regios mecenas y, por lo tanto, incluyen en ellas lo que les sea de interés. Sin embargo, es cierto que no hay ningún relato repetido en Conón y la συναγωγή de Nicolao[115], pero no olvidemos que la obra del damasceno la conservamos de una forma más fragmentaria incluso que la de Conón. Sí que podemos, en cambio, establecer analogías entre las Διηγήσεις y las Ἱστορίαι[116].

En efecto, ambos autores coinciden en algunos temas tratados, que no en el tratamiento: atendiendo al esquema de Wacholder sobre el contenido de las *Historias*[117], Conón también presenta narraciones sobre Semíramis, la guerra de Troya, Heracles y el retorno de los Heraclidas, fundaciones y migraciones por el continente, las islas y Asia Menor, así como relatos sobre la fundación de Roma. Esto ha hecho suponer a Wacholder una especie de competición literaria entre los reinos de Capadocia y Judea[118] y que el rey Herodes poseyera en su biblioteca las obras de Conón y de su consuegro Arquelao de Capadocia[119]. Interesante hipótesis, aunque lo realmente cierto es que tanto lo conservado como las noticias de Focio abogan por la simi-

---

[113] Véase T. MORGAN, *Literate education in the Hellenestic and Roman worlds*, Cambridge 1998, pp. 190-239.

[114] Es posible la identificación de Arquelao de Capadocia con un χωρογράφος τῆς ὑπὸ Ἀλεξάνδρου πατεθείσης γῆς que pudo también escribir un Περὶ ποταμῶν en trece libros y un Περὶ λίθων citados por el pseudo-Plutarco en el *De fluuiis* y por Estobeo; véanse distintas opiniones al respecto en BERGER, «Archelaos (15)», *RE* II.1 (1895), cols. 451-452; RESSEL, *op. cit*., pp. VI-VII; BROWN, *op. cit*., p. 3; A. DE LAZZER, «Le fonti», en: E. CALDERÓN DORDA-A. DE LAZZER-E. PELLIZER, *Plutarco. Fiumi e monti*, Napoli 2003, p. 70.

[115] DE LAZZER, *Fiumi..., op. cit.*, p. 70.

[116] Tal y como expone BROWN, *op. cit.*, p. 5, n. 28.

[117] Como apuntó RESSEL, *op. cit.*, p. XVI.

[118] WACHOLDER, *op. cit.*, pp. 65-66.

[119] WACHOLDER, *op. cit.*, p. 72.

litud de ambas personalidades, y si una comparación general entre las *Narraciones* y las *Historias* así lo prueba, el testimonio fociano ampliaría esta opinión a la Ἠθῶν συναγωγή, acentuando el valor paradoxográfico de las Διηγήσεις.

Lo mismo ocurre con la otra comparación de Focio: ya hemos hablado de la doble inclinación mitográfica / paradoxográfica de los *Relatos míticos* por ciudades de Acestórides, dentro de los cuales hay temas que compiló Conón, Apolodoro contó, Alejandro reunió, Nicolao dedicó y Protágoras trató, de manera que podemos extraer algunas concusiones de esta insólita pléyade.

A excepción de Conón y Apolodoro, los demás autores no necesitan justificación alguna para ser considerados como paradoxógrafos, mientras que los dos primeros ofrecen más objeciones. Sobre todo Apolodoro, al menos el de la *Biblioteca* conservada, pero si atendemos al resumen de Focio, ya vimos cómo el patriarca especificaba que la *Biblioteca* leída contenía relatos sobre la denominación de pueblos, ríos, territorios, pueblos y ciudades, es decir, temas que centrados en sus componentes más teratológicos podrían figurar sin problemas en un tratado paradoxográfico de tipo etnográfico como Nicolao, geográfico como Protágoras, politemático como Alejandro, e incluso cívico o fundacional como suponemos para Acestórides. Es más, el tema concreto de la denominación de los ríos (con todas sus implicaciones etiológicas) se pasa de la paradoxografía a la mitografía con la ampliación de varios y variados tópicos literarios, destacando el Περὶ ποταμῶν del pseudo-Plutarco[120].

Queda patente, pues, que para Focio las Διηγήσεις eran más paradoxográficas de lo que *a priori* podría concluirse y de lo que los propios estudiosos de Conón han propuesto.

En efecto, M. K. Brown hace un breve repaso de la concepción antigua de paradoxografía para confirmar como puramente teratológicas las *narrs.* 5, 22 y 43[121], pero el asunto no es tan simple. Ciertamente las *narrs.* 5 y 22 contienen unas historias de paradoxografía zoológica: la *narr.* 5, sobre la asombrosa actuación de una cigarra que suplió con su canto la cuerda rota de una cítara[122], y la *narr.* 22, sobre la vivencia, a nuestro juicio casi zoofílica, de un

[120] *Cf.* B. Z. WACHOLDER, «Greek Authors in Herod's Library», *SBB* 5 (1961) 102-109, reimpreso en: *Nicolaus..., op. cit.*, «Appendix», pp. 81-86.

[121] Léase el detallado análisis realizado por A. DE LAZZER, *op. cit.*, pp. 44-60, si bien no concluye de forma clara el género al que pertenece el tratado, aislando motivos que, a nuestro juicio, son claramente mitográficos; *cf.* nuestra reseña en *Flor. Il.* 16 (2005) 450-453.

[122] BROWN, *op. cit.*, pp. 22-24.

joven cretense y una serpiente que le salva la vida[123]; pero en este sentido podríamos añadir también la *narr.* 35 y los prodigiosos buitres que elevan al supuesto cadáver atraídos por el olor de la sangre (es proverbial el portentoso olfato de estas aves)[124]. En cuanto a la *narr.* 43, referente a la leyenda siciliana de los píos hermanos cataneos y a la prodigiosa erupción del Etna[125], su concepción de suceso paradoxográfico viene dada, en nuestra opinión, más por haber sido narrado en los *Mirabilia* pseudoaristotélicos[126], que por ser realmente un portento natural, en tanto que se aboga por cierta intervención divina en los hechos.

Hay, no obstante, un tema recurrente en ciertos tratados paradoxográficos que reaparece en Conón: los φάσματα, aun en distintos contextos[127], tan gratos a la pujante "literatura de lo irracional" de la época, ya sea bajo la forma del tratado paradoxográfico, ya del cuento de miedo[128], tal y como aparecen en algunas narraciones cononianas y en los fantasmales prodigios de Flegón de Trales cuya obra Περὶ θαυμασίων se diferencia del resto del género en el gusto por las anormalidades en la fisiología humana, tema hasta entonces poco explotado por la literatura teratológica[129].

En resumen, las apreciaciones de Focio sobre Conón en el conjunto de los autores que él mismo reúne en una péntada de su *Biblioteca* se inclinan, sin duda, hacia una consideración de las Διηγήσεις más paradoxográfica que la opinión general de los estudiosos del mitógrafo. No obstante, es obvio

---

123 *Vid.* HOEFER, *op. cit.*, pp. 41-42; EGAN, *op. cit.*, pp. 61-68; S: ALLEGRINI, «Storia e leggenda locrese in Conone», *RAAN* 53 (1978) 91-103, esp. p. 100ss; RESSEL, *op. cit*., comm. ad narr. 5; BROWN, *op. cit.*, pp. 78-81.

124 *Vid.* HOEFER, *op. cit.*, pp. 91-91; EGAN, *op. cit.*, pp. 150-152; RESSEL, *op. cit*., comm. ad narr. 22; BROWN, *op. cit.*, pp. 162-165.

125 *Cf.* Arist. *HA* 592*b*; Ael. *Na* 2, 46. Sobre el cuento, más que mito, véase el análisis basado en el código de los aromas de M. DETIENNE, *Los jardines de Adonis*, trad. esp., Madrid 1983, p. 71ss., el cual sigue a su vez el ritual de caza de águilas de los indios hidatsa realizado por C. LÉVI-STRAUSS, *El pensamiento salvaje*, trad. esp., Madrid 2002, p. 79 ss.

126 *Vid.* HOEFER, *op. cit*., pp. 82-83; EGAN, *op. cit.*, pp. 288-290; F. R. D. GOODYEAR, «The *Aetna*: Thought, Antecedents and Style», *ANRW* II, 32. 1 (1984) 344-363; RESSEL, *op. cit*., comm. ad narr. 43; BROWN, *op. cit.*, pp. 283-295.

127 Ps.-Arist. *Mir.* 154 Giannini.

128 En concreto en *narr.* 3 (aparición de Heracles); *narr.* 18 (de Áyax); *narr.* 21 (la fraudulenta imagen de Deméter); *narr.* 33 (φάσμα de Apolo); *narr.* 33 (aparición de Leucótea); *narr.* 39 (de Dioniso) y quizá *narr.* 10 (de Afrodita).

129 Véanse G. GUIDORIZZI, «La letteratura dell'irrazionale», en: CAMBIANO-CANFORA-LANZA, *Lo Spazio Letterario...*, *op. cit*., vol. II, pp. 591-622; G. MORETTI, «Racconti antichi di streghe e di fantasmi: alle soglie di un sottogenere», *Aufidus* 21 (1993) 39-47; A. STRAMAGLIA, *Res inauditae, incredulae. Storie di fantasmi nel mondo greco-latino*, Bari 1999; M. GARCÍA TEIJEIRO, «El cuento de miedo en la Antigüedad clásica», ***MHNH*** 1 (2001) 61-90.

que una obra miscelánea y heterogénea como es ésta (por su ubicación en el amplio campo de la prosa de época helenístico-imperial) se encuentra abierta a la inclusión de cualquier relato teratológico en pos del gusto literario de la época por el deleite de la literatura fantástica y de los intereses de su regio mecenas. El valor paradoxográfico de las *Narraciones* de Conón, confirmado por Focio, sería, por tanto, otro aliciente más para la pretendida oscuridad mitográfica que se le ha achacado; pero no el único.

Álvaro IBÁÑEZ CHACÓN

I.E.S. Ilíberis
Avda. Andalucía
18230 ATARFE (Granada)
alvaroich@yahoo.es

[130] *Cf.* GIANNINNI, «Studi sulla paradossografia II», *art. cit.*, pp. 129-130.

SULL'ORIGINE DEL MANOSCRITTO DELLO SCILITZE DI MADRID*

RIASSUNTO: Il manoscritto della *Cronaca* di Giovanni Scilitze di Madrid venne realizzato a Costantinopoli intorno alla metà del secolo XII da un calligrafo appositamente inviato da Palermo: esso rappresenta una copia dell'originale, conservato nella Biblioteca Imperiale. Il codice venne inviato in Sicilia privo di rilegatura e durante il viaggio perse due fascicoli. La lacuna di testo fu riparata in seguito dallo stesso copista che aveva vergato il codice, ma le miniature non vennero sostituite. Il manoscritto non venne rilegato fin quando esso non finì nelle mani di Costantino Lascaris o fin quando esso non divenne proprietà del monastero del S. Salvatore di Messina.

PAROLE CHIAVE: Paleografia e codicologia dei manoscritti bizantini del secolo XII.

RESUMEN: El manuscrito matritense de la *Crónica* de Juan Scilitzes fue copiado hacia mediados del s. XII en Constantinopla por un copista enviado expresamente de Palermo: se trata de una copia del original conservado en la Biblioteca Imperial. El códice fue enviado a Sicilia sin encuadernar y durante el viaje perdió dos fascículos. La laguna textual fue inmediatamente reparada por el mismo escriba que había copiado el códice, pero las miniaturas perdidas no fueron reemplazadas. El manuscrito no fue encuadernado hasta llegar a manos de Constantino Láscaris o hasta que llegó a ser propiedad del monasterio de S. Salvador de Mesina.

PALABRAS CLAVE: Paleografía y codicología de los manuscritos bizantinos del siglo XII.

* Traduzione dal russo di Alessandro Maria Bruni.

Il manoscritto di Madrid della *Cronaca* di Giovanni Scilitze è un monumento della cultura bizantina di grande valore ed unico nel suo genere. Questo codice membranaceo di notevoli dimensioni (234 ff., mm 356x268) fu realizzato intorno alla metà del secolo XII. Il suo testo venne illustrato da un gruppo di pittori: il monumento conteneva inizialmente non meno di 650 miniature[1], delle quali 574 si sono conservate fino ai nostri giorni.

Il codice fu descritto per la prima volta nel 1769[2], ma di fatto rimase sconosciuto fino a N. P. Kondakov, K. Krumbacher, C. De Boor e G. Millet[3]. Nei decenni successivi gli studiosi mostrarono di avere una conoscenza ancora sommaria del manoscritto: solo negli anni '60 del secolo XX, con la descrizione e l'edizione, si diede inizio ad un vero e proprio studio scientifico.

I lavori dedicati al manoscritto di Madrid dello Scilitze pubblicati negli ultimi trent'anni possono essere divisi in due gruppi. Da una parte abbiamo gli studi anteriori al 1978, anno della pubblicazione dell'articolo di N. Wilson, dall'altra invece, quelli venuti alla luce solo in seguito. Il motivo di questa ripartizione è dovuto alla datazione del codice: gli studiosi appartenenti al primo gruppo riferiscono il monumento al XIII o al XIV secolo[4], mentre gli specialisti del secondo gruppo, basandosi sulle osservazioni paleografiche di N. Wilson[5], datano il manoscritto di Madrid alla metà del secolo XII[6].

---

[1] Cf. S. Cirac Estopañán, *Scyllitzes Matritensis*, t. I, Barcelona-Madrid 1965, p. 31; I. Ševčenko, «The Madrid Manuscript of the *Chronicle* of Skylitzes in the Light of its New Dating», en: *Byzanz und der Westen. Studien zur Kunst des Europäischen Mittelalters*, ed. v. I. Hutter, Wien 1984, p. 118.

[2] J. De Iriarte, *Regiae Bibliothecae Matritensis codices graeci manuscripti*, vol. I, Madrid 1769, pp. 1-2.

[3] Cf. Cirac Estopañán, *Scyllitzes…* p. 22; J. M. Fernández Pomar, «El *Scylitzes* de la Biblioteca Nacional de Madrid», *Gladius* 3 (1964), pp. 39-40.

[4] Per una rassegna delle opinioni degli specialisti, relativamente alla datazione del manoscritto ai secoli XIII-XIV, cf. I. Ševčenko, «Poems on the Deaths of Leo VI and Constantine VII in the Madrid Manuscript of Scylitzes», *DOP* XXIII-XXIV (1969-1970), p. 187, n. 2. A quelli qui sopra elencati dobbiamo aggiungere altri tre lavori, pubblicati dopo l'articolo di Ševčenko, ma prima di quello di N. Wilson: A. Božkov, *Miniatjuri ot Madridskija rãkopis na Joan Skilica*, Sofija 1972 (fine del sec. XI-inizio del XIII); Ioannis Scylitzae *Synopsis historiarum*, rec. Ioannes Thurn, Berolini et Novi Eboraci, 1973, p. XXIV (sec. XIII/XIV); A. Grabar-M. Manoussacas, *L'illustration du Manuscrit de Skylitzes de la Bibliothèque Nationale de Madrid*, Venise 1979, p. 12 (seconda metà o fine del sec. XIII).

[5] N. G. Wilson, «The Madrid Scylitzes», *Scrittura e Civiltà* 2 (1978), pp. 209-219, pl. I-IV.

[6] Cf. B. L. Fonki , «Paleografičeskaja zametka o Madridskoj rukopisi Skilicy», *Vizantijskij Vremennik* 42 (1981), pp. 229-232; Ševčenko, «The Madrid Manuscript...», pp. 117-130; M. Re, «A proposito dello "Skylitzes" di Madrid», *La Memoria* 3 (1984), pp. 329-341; N. Οικονομιδης, «Η στολή

Nella letteratura scientifica hanno ormai preso piede alcune ipotesi sulla storia del codice e sono stati individuati i fondamentali problemi di ricerca. Prendiamo in rassegna i principali risultati a cui si è giunti, grazie a più di tre decenni di studi, dedicati allo Scilitze di Madrid.

Datazione. L'opinione, secondo la quale il codice di Madrid dello Scilitze sarebbe stato realizzato nel XIII o nel XIV secolo, è decaduta da quando N. Wilson ha identificato la mano del cosiddetto copista II del manoscritto (v. *infra*) con quella che vergò i ff. 211v-230v del *Vat. Gr.* 300, contenente la traduzione greca del trattato di medicina arabo di Abu Jafar ibn al-Hazzar e di altri testi medici. Poiché una parte del codice vaticano (ff. 262-273v), vergata da uno dei copisti che lavorarono al manoscritto, venne trascritta nel cosiddetto "Stile di Reggio", i cui esempi datati risalgono agli anni '40 e '50 del secolo XII, N. Wilson ha datato la mano dei ff. 211v-230v del *Vat. Gr.* 300 alla metà-seconda metà del secolo XII, riferendo di conseguenza a questo stesso periodo la mano del copista II dello Scilitze di Madrid e quindi l'origine stessa del codice miniato.

Bisogna notare che già prima del lavoro di N. Wilson venne proposta una datazione più antica per il manoscritto di Madrid[7], che tuttavia non era basata su una dimostrazione paleografica, cosa che all'epoca probabilmente non era ancora possibile. Tra i numerosi studiosi che avevano datato il codice di Madrid al XIII secolo, solo I. Ševčenko fu in grado di reagire alle osservazioni di N. Wilson, accettando la sua datazione ed offrendo una serie di nuove riflessioni, concernenti l'origine del manoscritto e le sue vicende successive[8].

Le osservazioni paleografiche di N. Wilson si presentano come inconfutabili. Negli anni successivi alla pubblicazione del suo lavoro è stato individuato nuovo materiale, che permette di superare l'isolamento paleografico dello Scilitze di Madrid e di tracciare la cerchia dei manoscritti, nella quale ebbe origine questo straordinario codice, ma anche di fare alcune precisazioni sulla sua datazione, proprio in relazione alle conclusioni raggiunte da N. Wilson.

Per lo studio del codice di Madrid dello Scilitze è di grande importanza il contributo di S. Lucà, studioso della produzione libraria italogreca ed espo-

---

του επάρχου κι ο Σκυλίτζης της Μαδρίτης», *Ευφρόσυνον. Αφιέρωμα στον Μανόλη Χατζηδάκη*, Αθήνα 1992, pp. 422-434.

[7] Cf. Fernández Pomar, «El *Scylitzes*...», p. 37 (ultimo quarto del sec. XII-seconda metà del XIII); Cirac Estopañán, *Scyllitzes*..., pp. 21-22 (ultimo quarto del sec. XII-seconda metà del XIII); Božkov, *Miniatjuri*, pp. 35-132 (fine del sec. XI-inizio del XIII).

[8] Ševčenko, «The Madrid Manuscript...», pp. 117-130.

nente di un fitto gruppo di specialisti italiani, od operanti in Italia, che negli ultimi decenni hanno affrontato con eccellenti risultati i problemi della storia della cultura greca nelle regioni del meridione italiano (Vera von Falkenhausen, Paul Canart, Julien Leroy, André Jacob, Lidia Perria, Mario Re, Guglielmo Cavallo ed altri). Lo studioso ha sintetizzato, in una serie di contributi, i risultati delle ricerche compiute sui manoscritti italogreci ed in particolare proprio su quel gruppo di monumenti, tra i quali rientrano il *Vat. Gr.* 300 e lo Scilitze di Madrid[9]. L'autore, basandosi soprattutto sull'analisi paleografica esaustiva dell'intero *corpus* dei codici italogreci del secolo XII, ha ritenuto giusto datare il codice di Madrid agli anni '30-'40 del secolo XII[10]. Oltre al codice *Vat. Gr.* 300, già indicato da N. Wilson come affine al codice dello Scilitze, S. Lucà ha segnalato i seguenti manoscritti: *Vat. Gr.* 1993, *Vat. Gr.* 2057, *Vat. Gr.* 2078, *Barb. Gr.* 522, *Barb. Gr.* 473, *Scorial.* X.III.10. L'attenzione è stata da lui richiamata anche su quei manoscritti e su quei documenti, la cui scrittura è simile alle restanti mani del codice *Vat. Gr.* 300[11] (ad eccezione, s'intende, di quella del copista della *Cronaca*).

Per quanto ci concerne, vogliamo indicare le segnature di quei manoscritti, da noi visionati, le cui grafie sono molti simili a quella del codice di Madrid: *Mosqu. Syn. Gr.* 61 (ff. 1, 4r/v, 8)[12], *Marc. Gr.* 409 coll. 838 (ff. 15v-19v)[13], *Vindob. Theol. Gr.* 128 (copista II)[14], *Vindob. Hist. Gr.* 12 (copista II)[15], *Vindob. Phil. Gr.* 67 (ff. 148v-149v, 195v-196v)[16], *Monac. Gr.* 122 (copista I)[17],

[9] Cf. S. Lucà: 1) «*Membra disiecta* del *Vat. Gr. 2110*», *BBGG* XLIII (1989) 3-52; 2) «Il Diodoro Siculo *Neap. B. N. Gr. 4** è italo-greco?», *BBGG* XLIV (1990) 33-79; 3) «I normanni e la "Rinascita" del sec. XII», *Archivio storico per la Calabria e la Lucania* LX (1993) 1-91; 4) «Il *Lessico* dello Ps. Cirillo (Redazione V_1): da Rossano a Messina», *RSBN* 31 (1994) 45-80; 5) «Il monastero di S. Maria di Polsi. Note storiche e manufatti librari», *BBGG* XLIX-L (1995-1996) 151-171.

[10] S. Lucà, «I normanni…», pp. 36-63 (sezione III: "Lo Scilitze di Madrid e il *Vat. Gr.* 300").

[11] *Ibid.*

[12] Cf. Fonkič, «Paleografičeskaja zametka...», p. 232.

[13] Per la descrizione del manoscritto cf. E. Mioni, *Bibliothecae Divi Marci Venetiarum Codices Graeci Manuscripti*, vol. II, Roma 1985, pp. 165-166.

[14] Per la descrizione del manoscritto cf. H. Hunger-O. Kresten-Ch. Hannick, *Katalog der griechischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek*, Teil 3/2: Codices Theologici 101-200, Wien 1984, pp. 98-110.

[15] H. Hunger, *Katalog der griechischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek*, Teil 1: Codices Historici. Codices Philosophici et Philologici, Wien 1961, pp. 16-17.

[16] *Ibid.* p. 184.

[17] Per la descrizione del manoscritto cf. I. Hardt, *Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Regiae Bavaricae*, t. II, Monachii 1806, pp. 58-63; K. Hajdú, *Katalog der griechischen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München*, Band 3: Codices Graeci Monacenses 110-180, Wiesbaden 2003, pp. 89-102, Abb. 8.

Monac. Gr. 310 (ff. 43-44v)[18], Münster, Institut für Neutestamentliche Textforschung, 2445 (copista I)[19].

Il copista dello Scilitze di Madrid appartiene così ad una precisa scuola di scrittura, i cui esponenti copiavano, intorno alla metà del secolo XII, numerosi libri e documenti[20]. Ma dove erano attivi i copisti del suddetto gruppo e dove va localizzato il codice di Madrid?

Localizzazione. J. M. Fernández Pomar, al quale dobbiamo la più dettagliata descrizione del codice dello Scilitze di Madrid, non espresse alcuna opinione sulla sua origine. In seguito, S. Cirac Estopañán trovò difficoltà nel localizzarlo e, alla fine, si espresse, pur senza alcuna argomentazione specifica, in favore del monastero del S. Salvatore di Messina[21].

Nei lavori di A. Grabar[22] troviamo la prima particolareggiata argomentazione relativa all'origine dello Scilitze di Madrid. L'analisi delle miniature suggerì infatti allo studioso che all'illuminazione del codice avessero preso parte due gruppi di pittori, uno fedele alle tradizioni dell'arte bizantina, l'altro operante secondo i canoni dell'arte occidentale. Alcune miniature farebbero trasparire inoltre un'influenza dell'arte islamica. Una confluenza di diverse maniere, in un collettivo di miniaturisti che, operando in un medesimo luogo, diedero luce in un tempo relativamente breve a questo straordinario monumento, sarebbe stata possibile solo lì dove tale simbiosi esisteva nella vita quotidiana. Questo luogo, secondo A. Grabar, non poteva che essere Pa-

[18] I. Hardt, *Catalogus codicum…*, t. III, Monachii 1806, pp. 257-260.

[19] 116 ff., 165x132. Copisti: I, ff. 1-97v; II, ff. 98-116v. La mano del copista II è affine alle grafie dei codici del gruppo Chicago-Karakhissar.

[20] G. Cavallo ritiene che la mano della parte greca del sigillo greco-latino di Ruggero II del 2 dicembre 1142 (Patti, Archivio Capitolare, Fondazione I, p. 164, olim 126) sia estremamente simile a quella dello Scilitze di Madrid (G. Cavallo, «Scritture italo-greche librarie e documentarie. Note introduttive ad uno studio correlato», en: *Bisanzio e l'Italia. Raccolta di studi in memoria di Agostino Pertusi*, Milano 1982, pp. 35-36). Questa osservazione ha incontrato il sostegno di I. Ševčenko («The Madrid Manuscript...», p. 121). Siccome G. Cavallo non aveva pubblicato fotografie del documento in esame, non era possibile esprimere un giudizio sulle sue conclusioni, sebbene l'autorità di due studiosi, quali G. Cavallo e I. Ševčenko, spingesse ad accettare in ogni caso l'identificazione proposta. L'opinione di G. Cavallo si è tuttavia dimostrata non provata: M. Re («A proposito dello "Skylitzes" di Madrid…», pp. 340-341) ha pubblicato una riproduzione della parte greca del sigillo del 1142 e, analizzandone la mano, è giunto alla conclusione di un'infondata identificazione con quella dello Scilitze di Madrid.

[21] Cirac, *Scyllitzes Matritensis*, p. 24.

[22] A. Grabar, «Les illustrations de la *Chronique* de Jean Scylitzès à la Bibliothèque Nationale de Madrid», *Cahiers archéologiques* XXI (1971) 191-211; Grabar-Manoussakas, *L'illustration du Manuscrit de Skylitzès…*, pp. 129-205.

lermo. Le difficoltà dello studioso erano suscitate dall'erronea datazione del manoscritto al XIII secolo: in caso contrario, tutte le conclusioni di A. Grabar sarebbero state logiche e naturali, e non avrebbero necessitato di una spiegazione sul perché della comparsa, in un'epoca così tarda, di un manoscritto in un simile stile. Alle conclusioni di Grabar in sostanza si ricollegò I. Ševčenko, nel suo primo articolo dedicato allo Scilitze di Madrid, dove propose come luogo di copia la Sicilia o Napoli[23].

La fase successiva nello studio del codice di Madrid è rappresentata dall'articolo di N. Wilson. Questi, parimenti agli altri studiosi, ha indicato l'Italia meridionale come luogo di origine del manoscritto. A sostegno della propria tesi, egli ha invocato non pochi nuovi argomenti, ricavati dallo studio del codice *Vat. Gr.* 300, strettamente imparentato al codice di Madrid: 1) menzione, sia nel testo del codice vaticano (f. 17) che negli scoli marginali, di Filippo Xeros, dottore di Reggio; 2) presenza in una delle note marginali (f. 248) di un riferimento alla scuola medica di Salerno; 3) rigatura di alcuni fogli di pergamena del manoscritto realizzata con una punta di piombo; 4) copiatura del testo dei ff. 262-273 nella scrittura "Stile di Reggio". Siccome il codice vaticano non risulta essere un'aggregazione casuale, originata dall'opera di copisti e dei possessori di epoche diverse, bensì una raccolta di trattati medici, creata in maniera organica e cosciente, unitaria da un punto di vista tematico, bisogna allora considerare tutti i copisti del testo e degli scolii, compreso quello dei ff. 211v-230v, identificato da Wilson con il copista II dello Scilitze di Madrid, come scribi italogreci della metà del secolo XII.

Le conclusioni di Wilson sono state riprese da G. Cavallo[24] e da I. Ševčenko. Quest'ultimo, dopo aver rinnegato le proprie precedenti convinzioni sul codice di Madrid, come un monumento del secolo XIII, ha espresso l'opinione che esso abbia visto la luce in Sicilia, presso la corte normanna, all'epoca del regno di Ruggero II[25].

Sostenitori di una diversa opinione riguardo all'origine dello Scilitze sono due studiosi italiani, M. Re e S. Lucà. Va detto che anche costoro, come A. Grabar, N. Wilson e gli altri, pur non negando un'origine italogreca del codice, hanno suggerito che esso sia stato realizzato non a Palermo, bensì a Messina. Nella propria argomentazione, M. Re ha esaminato in maniera dettagliata la storia del manoscritto dal secolo XV fino all'inizio del XVIII, ed ha spiegato come si possa parlare con certezza di un legame con Palermo solo

[23] Ševčenko, «Poems...», p. 188.
[24] Cavallo, «Scritture italo-greche...», pp. 29-38.
[25] Ševčenko, «The Madrid Manuscript...», p. 130.

a partire dal 1679, poiché per il periodo precedente non si hanno tracce di una permanenza del codice in questa città. Nell'offrire un fondamento alle proprie osservazioni, M. Re ha messo in discussione la possibilità stessa che non solo questo illustre monumento, ma che un qualsiasi altro manoscritto greco, sia stato scritto a Palermo nel secolo XII. A parere dello studioso, nel capoluogo siciliano non sarebbe esistita all'epoca alcuna produzione libraria in greco.

Santo Lucà ha argomentato questa tesi da un lato diverso. Il suo approfondito e fondamentale studio, dedicato ai codici italogreci del secolo XII ed in particolare a quel gruppo di manoscritti, tra i quali rientra per i caratteri paleografici lo Scilitze di Madrid, intende convincere il lettore del fatto che tutto questo gruppo debba la propria origine agli interessi e all'attività dei copisti calabresi attivi a Messina. Proprio qui sarebbe venuto alla luce il manoscritto di Madrid[26].

Sullo sfondo dell'unanime riconoscimento dell'origine italogreca dello Scilitze di Madrid degli ultimi anni, l'ipotesi di Oikonomides su di un'origine costantinopolitana del codice[27] è risuonata come una dissonanza. Una simile opinione fu, in verità, espressa già precedentemente (J. Iriarte, G. Millet, A. Božkov), ma se prima essa si era basata solo su impressioni generali, riguardanti la ricca illuminazione del manoscritto, con N. Oikonomides essa è stata motivata in maniera alquanto dettagliata. Sul fol. 43 del manoscritto si trova una miniatura, nella quale è rappresentato l'imperatore Teofilo mentre dà disposizione all'eparca di Costantinopoli di attuare l'ordine di punire gli assassini dell'imperatore Leone V. L'attenzione dello studioso è stata attratta dalla rappresentazione dei paramenti dell'eparca che, come appare dal confronto con il testo dell'epigramma di Cristoforo Mitileneo, poeta della prima metà del secolo XI, si distingue per la straordinaria precisione e per il realismo. A parere di N. Oikonomides, una simile rappresentazione sarebbe stata realizzata più verosimilmente a Costantinopoli, nel luogo dove era attivo l'eparca, piuttosto che nella lontana Palermo. Lo studioso ha ipotizzato dunque che il codice di Madrid sia stato prodotto a Costantinopoli e che per la sua realizzazione siano state utilizzate ben due fonti: una per la trascrizione del testo, l'altra per la copiatura delle miniature. Sempre nello stesso luogo, sarebbero stati aggiunti al testo principale i carmi in morte degli imperatori del secolo X. Nella capitale bizantina della metà del secolo XII, non sarebbe stato difficile trovare pittori capaci di lavorare sia alla maniera bizantina, che a quella occidentale.

[26] Lucà, «I normanni...», p. 86.

[27] Οικονομιδης, «Η στολή του επάρχου…».

Solo a Costantinopoli vi sarebbero così state tutte quelle condizioni (disponibilità in contemporanea di due manoscritti per la copiatura, pittori di scuole diverse, componimenti poetici in morte degli imperatori del secolo X, conoscenze dettagliate sulla veste dell'eparca della capitale), che avrebbero permesso la realizzazione del codice di Madrid. All'indomani della sua realizzazione, il manoscritto sarebbe stato trasferito in Italia meridionale senza essere rilegato; i fascicoli caduti sarebbero stati ripristinati solo successivamente da un qualche copista. Quest'ultimo capitolo della storia del manoscritto sarebbe da riferire con buona probabilità al monastero del S. Salvatore di Messina.

Bisogna sottolineare che N. Oikonomides non ha tenuto conto delle caratteristiche paleografiche italogreche del manoscritto: egli non ha tentato di conciliare questo aspetto con le proprie conclusioni sull'origine costantinopolitana del monumento.

I copisti. Nello studio del manoscritto di Madrid assume un valore del tutto non formale il problema riguardante i copisti del testo, delle didascalie delle miniature e, per ultimo, dei carmi in morte degli imperatori del secolo X. Dalla sua soluzione dipendono le nostre conclusioni sull'origine del codice.

Gli studiosi ritengono all'unanimità che il testo dello Scilitze di Madrid sia stato vergato da due copisti: al primo dobbiamo il testo principale, al secondo i due fascicoli privi di miniature[28]. J. M. Fernández Pomar e, dopo di lui, I. Ševčenko hanno attribuito al copista I anche le didascalie delle miniature ed i carmi in morte degli imperatori[29], mentre N. Wilson ha rilevato la straordinaria somiglianza di stile tra le mani dei due copisti[30]. M. Manoussakas, che si è dedicato in maniera specifica allo studio delle didascalie delle miniature del manoscritto di Madrid e che per primo ne ha pubblicato un'edizione completa, ha espresso dubbio sull'appartenenza del testo delle didascalie al copista I o, come pensava C. De Boor, ad uno dei miniaturisti, ritenendo al momento non possibile la risoluzione del problema[31].

Sulla base dell'analisi paleografica delle fotografie disponibili (pubblicate e non) del manoscritto di Madrid, noi già in passato ci eravamo pronunciati

[28] Cf. Fernández Pomar, «El *Scylitzes…*», pp. 19-22; Cirac, *Scyllitzes Matritensis*, p. 25; Ševčenko, «Poems...», p. 192; Idem, «The Madrid Manuscript...», p. 118; Ioannis Scylitzae *Synopsis historiarum...*, p. XXV; Wilson, «The Madrid Scylitzes…», p. 211; Οικονομιδης, «Η στολή του επάρχου...», p. 425.

[29] Fernández Pomar, «El *Scylitzes...*», p. 27; Ševčenko, «The Madrid Manuscript...», p. 118.

[30] Wilson, «The Madrid Scylitzes…», p. 211.

[31] Grabar-Manoussakas, *L'illustration du Manuscrit de Skylitzès…*, p. 14.

per l'identità delle mani dei copisti I e II: avevamo infatti espresso l'opinione che tutto il manoscritto (testo, didascalie, carmi) fosse stato scritto da un'unica mano, sebbene i due fascicoli privi di miniature fossero stati vergati solo successivamente[32]. I risultati della nostra indagine suscitarono la reazione critica di N. Oikonomides[33].

Il manoscritto di Madrid ed il suo protografo. Come risultato di osservazioni di diversa natura (paleografica, codicologica, testuale e storico-artistica), ha preso forma l'idea di una possibile interrelazione tra il manoscritto di Madrid e quel codice o quei codici che ne rappresentò o ne rappresentarono il diretto modello od i diretti originali. Non tutti gli studiosi, i lavori dei quali sono stati da noi sopra menzionati, hanno espresso le proprie opinioni su questo punto. In maniera pressoché compiuta sono state formulate ipotesi di questo genere negli articoli di N. Wilson, I. Ševčenko e N. Oikonomides. Tra questi non possiamo, purtroppo, annoverare il lavoro di A. Grabar, poiché la datazione del codice al XIII secolo aveva disorientato lo studioso e non gli aveva permesso di stabilire con precisione l'interrelazione tra il famoso manoscritto ed il suo modello od i suoi originali. Non bisogna tuttavia trascurare le osservazioni di Manoussakas sul legame esistente tra il testo della *Cronaca* e le didascalie delle miniature dello Scilitze di Madrid.

La prima puntuale ricostruzione dedicata alla genesi del manoscritto è stata proposta da N. Wilson[34]. A suo parere, l'anello iniziale della catena, che portò alla realizzazione del manoscritto, sarebbe stato un esemplare miniato della *Cronaca*, donato dallo stesso autore, Giovanni Scilitze, al *basileus* e conservato nella biblioteca imperiale di Costantinopoli. Qui, a parere di Wilson, ne sarebbe stata realizzata una copia nel 1158 per Enrico Aristippo, ambasciatore del re Guglielmo I presso Manuele I Comneno, uno degli intellettuali più in vista di Palermo. Tale copia sarebbe stata immediatamente trasportata in Sicilia e, non più tardi del 1160, sarebbe stata utilizzata come protografo del codice di Madrid. N. Wilson ha ipotizzato così che il codice di Madrid sia stato il terzo manoscritto miniato della *Cronaca* di Giovanni Scilitze, realizzato nel periodo compreso tra la fine dell'XI e gli anni subito successivi alla metà del secolo XII.

---

[32] Fonkič, «Paleografičeskaja zametka...», pp. 230-231.
[33] Οικονομιδης, «Η στολή του επάρχου...», p. 425.
[34] Wilson, «The Madrid Scylitzes...», pp. 216-218.

La ricostruzione di Wilson è stata sottoposta a revisione da I. Ševčenko[35], non tanto in via di un'analisi delle fonti, quanto piuttosto sulla base di un'astratta riflessione sul fatto che un'ipotesi prevedente la creazione di tre copie miniate della *Cronaca* di Scilitze di cospicua voluminosità, in un arco di tempo di alcuni decenni di uno stesso secolo, sembrerebbe essere troppo complicata. Basandosi sulle osservazioni di A. Grabar sul modello del codice di Madrid che, a parere dello studioso, sarebbe stato realizzato in Occidente e che sarebbe stato miniato da pittori di differenti scuole (cosa che in seguito finì per riflettersi sul codice di Madrid), e partendo dalla nuova datazione del codice alla metà del secolo XII e confermandone la sua localizzazione in Italia meridionale, I. Ševčenko ha proposto di considerare lo Scilitze di Madrid proprio come il primo codice che venne realizzato alla corte di Ruggero II. Secondo l'autore quest'ipotesi sarebbe convincente proprio per la sua semplicità: in questa cornice, a suo parere, troverebbero una spiegazione tutti quei fatti che altrimenti sarebbero con essa in contraddizione.

Un'ulteriore ipotesi sulla storia della genesi del codice di Madrid è stata infine proposta da N. Oikonomides[36]. Questi, come sappiamo, a differenza della maggior parte degli studiosi, ha messo in relazione la genesi del manoscritto non con l'Italia meridionale, bensì con Costantinopoli. Tenendo conto delle osservazioni di Manoussakas sulle varianti testuali esistenti tra il testo dello Scilitze e quello delle didascalie di alcune miniature, egli ipotizzò che per la trascrizione della *Cronaca* i copisti del manoscritto di Madrid avessero utilizzato un codice (copia diretta, a sua volta, dell'originale di Giovanni Scilitze), mentre per la copiatura delle miniature e delle loro didascalie, essi avessero fatto ricorso ad un altro manoscritto miniato di origine costantinopolitana. All'Italia meridionale l'autore ha ricollegato la seguente tappa nella storia del manoscritto di Madrid: l'aggiunta del testo andato perduto su due fascicoli, che rimasero così privi di miniature.

Tali sono quindi le ipotesi fino ad oggi avanzate sull'epoca e sul luogo di origine del codice di Madrid dello Scilitze, sui copisti che ne lavorarono alla trascrizione, sull'ambiente e sulle condizioni che contribuirono a dar vita a questo monumento della cultura bizantina di unico valore.

Ripercorrendo gli studi realizzati sullo Scilitze di Madrid, non possiamo non rivolgere l'attenzione sull'insufficienza dell'analisi paleografica e soprattutto codicologica del codice. In tutti i lavori leggiamo che il copista II avrebbe copiato il testo dei fascicoli 11 e 25, ma di fatto quasi dappertutto

[35] Ševčenko, «The Madrid Manuscript...», pp. 124-126.
[36] Οικονομιδης, «Η στολή του επάρχου...», p. 427.

mancano riproduzioni fotografiche della sua mano, ad eccezione della pagina pubblicata nei lavori di J. M. Fernández Pomar, S. Cirac Estopañán e N. G. Wilson[37]. Solo quest'ultimo ha inoltre rilevato la somiglianza tra la scrittura dei due copisti (I e II) del codice di Madrid, e ne ha dedotto giustamente quanto sia stato insignificante l'intervallo di tempo intercorrente tra copiatura dell'intero codice e la successiva aggiunta del testo mancante da parte della seconda mano[38]. Nei restanti studi il copista II viene semplicemente menzionato, senza ricoprire alcun ruolo nella ricostruzione della storia del codice. Nella letteratura scientifica manca inoltre una qualsiasi analisi del materiale scrittorio, della pergamena utilizzata dal primo, ma soprattutto dal secondo copista[39]. Non troviamo inoltre notizie sui caratteri codicologici del monumento (strumento utilizzato per la rigatura, sistema e tipo di rigatura, ecc.), che possono essere utili per il suo studio.

* * *

Nell'ottobre del 1998, grazie al sostegno dei nostri colleghi P. Bádenas de la Peña ed I. Pérez Martín, ci è stata data la possibilità di studiare direttamente il codice dello Scilitze di Madrid[40]. I risultati del nostro lavoro portano alle seguenti conclusioni:

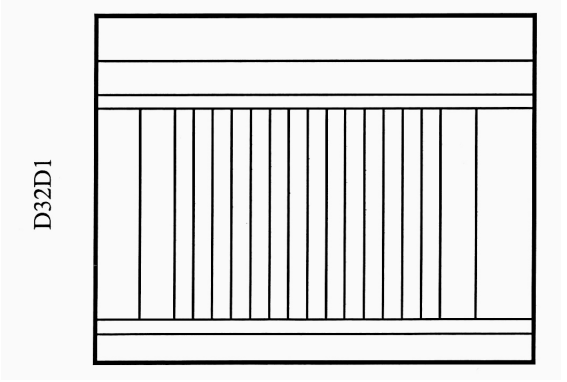
1. **La pergamena** della parte principale del codice (esclusi i fogli aggiuntivi dell'inizio) è di due tipi: a) pergamena di buona qualità, con difetti minimi e rari (il buco più grande lo troviamo al fol. 60), ben lavorata su entrambi i lati, soprattutto su quello carne; a partire dal fol. 149 si nota un leggero peggioramento nella qualità della pergamena, anche se la lavorazione rimane ai livelli della parte iniziale; b) i ff. 88-95 (fascicolo 11) presentano una pergamena di qualità e di livello di lavorazione inferiori (sul solo fol. 93 troviamo ben due buchi nella parte mediana) rispetto alla parte principale del codice. Essa non è né levigata né lucida, ma è pallida e opaca, mentre sul

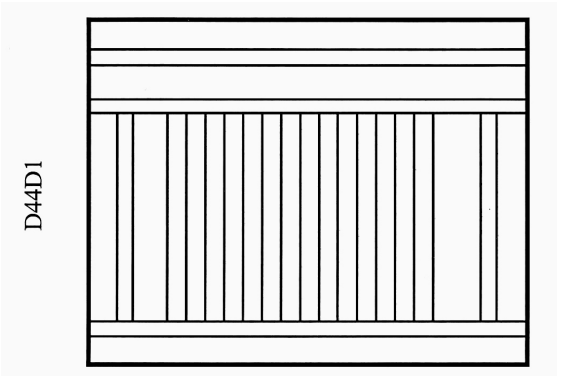
[37] Cf. Fernández Pomar, «El *Scylitzes*...», p. 21; Cirac, *Scyllitzes Matritensis*..., p. 298; Wilson, «The Madrid Scylitzes…», pl. I.

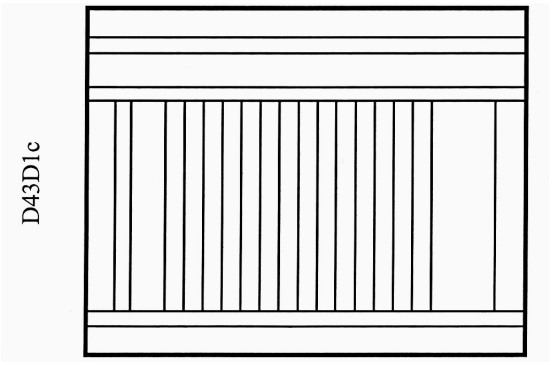
[38] Wilson, «The Madrid Scylitzes…», pp. 211-212.

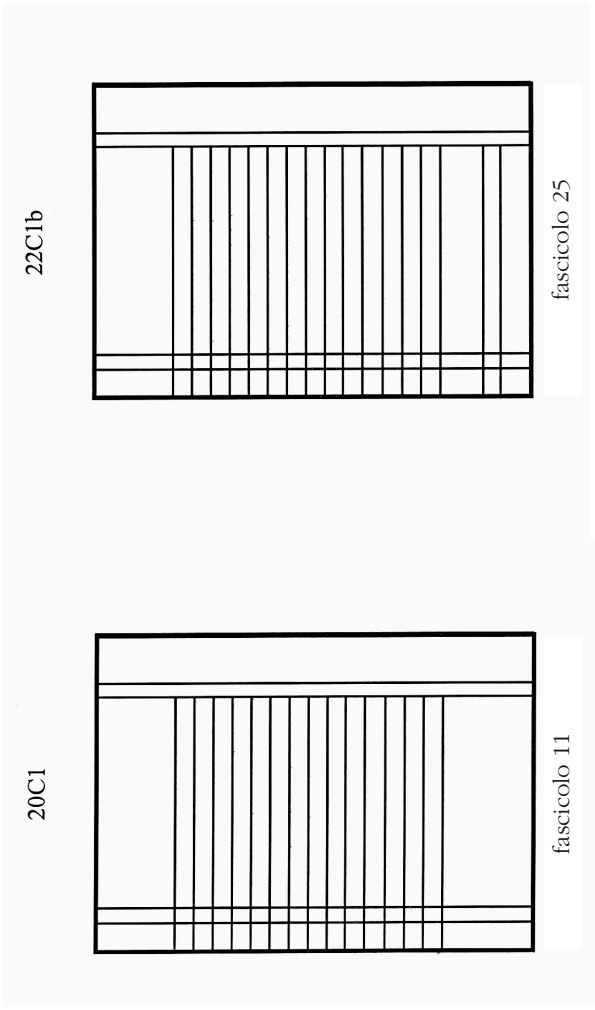
[39] Per alcune notizie sulla pergamena del manoscritto, cf. Cirac, *Scyllitzes Matritensis*…, p. 16; Wilson, «The Madrid Scylitzes…», p. 211.

[40] Ringraziamo cordialmente la direzione della Biblioteca Nazionale di Madrid per la possibilità concessaci di studiare il manoscritto dello Scilitze e per il microfilm completo del codice. Esprimiamo gratitudine inoltre ai nostri colleghi, il Prof. Dr. Pedro Badenas de la Peña e la Dott.ssa Inmaculada Pérez Martín che hanno preparato ed organizzato il nostro viaggio in Spagna.


D32D1


D44D1


D43D1c


22C1b
fascicolo 25
20C1
fascicolo 11

lato pelo risulta ruvida. Sui ff. 187-194 (fascicolo 25) la pergamena è più o meno della stessa qualità rispetto a quella dei ff. 88-95, ma il suo livello di lavorazione è ancora peggiore, soprattutto per quanto concerne il lato carne, dove gli inchiostri presentano addirittura sbavature.

Se la pergamena dei fascicoli 11 e 25 è quella tipica dei codici provinciali, come ad esempio di quelli italogreci, con difetti significativi e con un basso livello di lavorazione, il materiale della parte principale del codice è invece quello che ritroviamo nei codici di origine centrale e costantinopolitana dei secoli XI-XII.

2. La **rigatura** è tracciata su tutte le parti del codice secondo il sistema 1, cosa naturale se si considerano il formato voluminoso del codice (356x268) ed il conseguente significativo spessore di ogni foglio. I tipi di rigatura sono i seguenti: Leroy D43D1c nella parte iniziale del codice e D44D1 a partire dal fol. 13. Superato il fol. 30 la rigatura si semplifica (D32D1): è un sintomo di fretta nel lavoro e di necessità di accorciare i tempi per la preparazione tecnica dei fogli. Il fasciolo 11 è rigato secondo il tipo 20C1, mentre il fascicolo 25 secondo il 22C1b. Per le miniature non si riscontra una rigatura speciale: i fogli vengono rigati solo per il testo. Lo strumento utilizzato per la rigatura della parte principale del codice doveva essere estremamente fino ed appuntito, mentre quello adoperato per i fascicoli 11 e 25 decisamente più rozzo.

3. **Inchiostri**. Nel primo terzo del codice, ma anche in molte parti successive, gli inchiostri con cui è copiato il testo principale sono marroni, di una sfumatura bella ed intensa. Considerando tuttavia l'intero spazio scrittorio del manoscritto, vediamo come gli inchiostri non risultano essere sempre identici. Man mano che il lavoro di copia prosegue, diminuisce l'intensità del colore. È interessante rilevare che sulla pergamena che peggiora in qualità, appaiono inchiostri più sbiaditi. Ai fascicoli 11 e 25 gli inchiostri sono di un tono marrone pallido, fino a diventare quasi grigi al fascicolo 25. I numerosi titoli nel testo, le didascalie delle miniature, i carmi dedicati agli imperatori del secolo X e le iniziali minori sono scritte con inchiostri purpurei.

4. **Copisti**. Gli studiosi hanno già espresso l'opinione che il testo principale del manoscritto di Madrid, le didascalie delle miniature ed i carmi sugli imperatori bizantini del secolo X siano stati scritti da un'unica mano[41].

[41] Cf. sopra, nota 29.

Quest'opinione è giusta, sebbene a prima vista vi sia una certa qual differenza tra la scrittura del testo principale e quella corsiva dei carmi e di molte didascalie. La conferma dell'esattezza di questa identificazione la possiamo trovare al fol. 80v, dove, nel registro inferiore delle miniature, il rigo termina con le parole καὶ σφάρρεται Μιχαήλ e successivamente, dopo la realizzazione della miniatura, *con lo stesso calamo e gli stessi inchiostri* (e non quelli purpurei) venne scritta tutt'intorno ad essa la didascalia κατὰ τὰ ἀνάκτορα τοῦ ἁγίου Μάμαντος ἐνέτει στος[42] ὥρα γ᾽ τῆς νυκτός. La parte sinistra del primo rigo delle didascalie mostra grande affinità, per la forma delle lettere, con la mano del testo principale, mentre la parte destra mostra di avere tutte le caratteristiche grafiche del cosiddetto copista II, che vergò i fascicoli 11 e 25. Sulla base di tutto ciò dobbiamo trarre la conclusione che i due copisti del testo principale, dei quali si parla nella letteratura scientifica, non esistono: l'intero testo dello Scilitze di Madrid, le didascalie delle miniature ed i carmi sugli imperatori furono vergati da un'unica mano. L'analisi grafologica della parte principale del codice, su di una superficie di molti fogli, e quella delle didascalie delle numerose miniature, mette in luce in maniera decisa tutti quegli aspetti (maggiore velocità, trascuratezza nel tratteggio di alcune lettere e di alcune legature ed abbreviature) che caratterizzano il volto grafico del cosiddetto copista II. Capovolgendo il punto di vista, vediamo al contrario come quest'ultimo mostri di avere tutte le caratteristiche grafiche del copista I: la differenza risiede solo nel fatto che il testo dei due fascicoli più recenti è vergato in maniera meno calligrafica, in corsiva. Qui non traspare quell'impegno che prima aveva fatto tracciare con cura ogni lettera, che aveva fatto ornare la scrittura con un allungamento del tratto verticale del *kappa* e del *phi* e che aveva fatto scrivere non in larghezza, ma in maniera serrata. Il compito dello studioso consiste nel trovare una spiegazione alla differenza esistente tra la scrittura del testo principale del manoscritto e quella dei due fascicoli privi di miniature.

Sulla base dello studio diretto del codice di Madrid siamo giunti alle seguenti conclusioni:

> a) l'intero testo dello Scilitze di Madrid è stato scritto da un unico copista; dalla sua mano sono state portate a termine tutte le restanti parti del lavoro, ossia le didascalie delle miniature e i carmi sui ff. 116v, 139, 157, 159, 182v;

[42] La data venne tracciata successivamente con degli inchiostri più densi.

b) la parte principale del manoscritto (ff. 9-87v, 96-183v, 195-234v) fu trascritta su una pergamena di probabile origine costantinopolitana; per la rigatura venne utilizzato uno strumento fine ed appuntito; gli inchiostri erano per la maggior parte di buona qualità; per i titoli, le iniziali minori, le didascalie delle miniature ed i carmi si fece ricorso a tinte purpuree;

c) il testo dei fascicoli 11 e 25, privi di miniature, è stato vergato dalla stessa mano, ma su una pergamena di diversa origine, molto probabilmente periferica, di qualità e di lavorazione inferiori; sia lo strumento di rigatura che gli inchiostri utilizzati in questa parte del codice corrispondono per qualità al materiale utilizzato per la scrittura.

Prendendo in considerazione le due tesi formulate negli ultimi decenni nel processo di studio del codice di Madrid, ovvero (*a*) la necessità della realizzazione di un simile codice all'epoca di Ruggero II e (*b*) la datazione di questo manoscritto agli anni '30 e '40 del secolo XII, e confrontandole con i risultati ottenuti dallo studio diretto del monumento, qui sopra esposti, non possiamo non porgerci alcune domande.

1. Come spiegare l'abbinamento di una pergamena di probabile origine costantinopolitana con una pergamena periferica, a quanto pare, di provenienza italogreca?

2. Se il manoscritto venne realizzato e, naturalmente, rilegato in Sicilia (Palermo, Messina), allora come si spiega la caduta di due fascicoli e la loro così rapida sostituzione da parte dello stesso copista?

3. Da quale originale lo scriba del codice di Madrid copia il testo dei due fascicoli andati perduti? Per quale motivo egli decide di lasciare vuoto su di un foglio lo spazio destinato ad una o due miniature? Perché ben 33 miniature, per le quali era stato lasciato lo spazio libero nel manoscritto, non vennero realizzate?

4. Se il manoscritto venne realizzato *ad hoc*, allora quando e come apparve in Sicilia quell'esemplare della *Cronaca* di Scilitze, che fu copiato da chi realizzò il codice di Madrid? Perché il copista nell'atto di trascrivere le didascalie delle miniature modifica il proprio livello di istruzione e compie errori?

5. Perché nei fascicoli 19 e 20 mancano le didascalie delle miniature?

6. Se il manoscritto venne rilegato, come si spiega allora la perdita di circa 1/10 del suo testo nell'arco di tempo compreso tra la metà del secolo XII e la seconda metà del XV?

Nel tentativo di rispondere a queste domande e di ricostruire la storia dello Scilitze di Madrid, tramite l'accostamento dei dati da noi ottenuti dall'analisi paleografica e codicologica con le osservazioni già formulate nella letteratura scientifica, siamo giunti alla seguente (s'intende ipotetica) ricostruzione.

I. Il manoscritto dello Scilitze di Madrid venne alla luce durante il regno di Ruggero II (1130-1154), quando ebbe luogo un'intensa opera di edificazione di importantissime costruzioni, il programma decorativo delle quali avrebbe dovuto confermare e suggellare la continuità tra il potere dei normanni ed il precedente dominio bizantino, nonché mostrare lo strettissimo legame con la cultura greca qui prevalente. Si tratta della Cappella Palatina (1130-1140), di Santa Maria dell'Ammiraglio (Martorana, 1143) e della Cattedrale di Cefalù (1131-1148). È lecito supporre che a quel tempo alla corte siciliana giunse notizia dell'esistenza, nella biblioteca imperiale di Costantinopoli, di una cronaca storica di notevoli dimensioni, nella quale venivano descritti ed illustrati in maniera dettagliata gli avvenimenti di alcuni secoli della storia dei romei. La conservazione nel tesoro reale di Palermo di simile codice, realizzato dai migliori calligrafi e pittori del tempo, sarebbe stata in perfetta sintonia con il programma di ellenizzazione di Ruggero II ed in una certa qual misura lo avrebbe reso più ampio e profondo.

II. È difficile dire quanto potessero essere precise e dettagliate le informazioni disponibili in Sicilia su questo manoscritto. In ogni caso, non venne presa la decisione di ordinare il manoscritto da Costantinopoli, ma di inviarvi lì direttamente un proprio esperto copista, probabilmente assieme ad un gruppo di pittori, affinché potessero realizzarne una copia in loco, nella biblioteca imperiale. Per l'organizzazione e la realizzazione di un simile lavoro fu scelto un'eccellente calligrafo, rimasto purtroppo anonimo, che ricevette la propria educazione professionale in una scuola di scrittura, dalla quale provengono una serie di codici italogreci (calabro-siculi) di diverso contenuto, riferibili al secondo ed al terzo quarto del secolo XII. Egli era un uomo dotto: tra i suoi interessi la medicina doveva certamente avere un posto.

III. Questo anonimo copista disponeva indubbiamente di mezzi enormi per acquistare una grande quantità di pergamena di ottima qualità e di grande formato, per procurarsi i materiali necessari alla scrittura e all'illuminazione

del codice, per retribuire un intero gruppo di pittori (o, per lo meno, alcuni miniaturisti, nel caso in cui qualcuno si sia messo in viaggio dalla Sicilia assieme al calligrafo) per un lavoro lungo e scrupoloso.

IV. Dopo aver ottenuto l'accesso alla biblioteca imperiale (cosa certamente possibile, visto il tale livello d'organizzazione di un evento importante per la corte siciliana), l'anonimo calligrafo si dedicò alla copiatura del testo, probabilmente da quel manoscritto che, decorato con non meno di 650 miniature, venne donato dallo Scilitze al *basileus*. Egli lasciava libere, ogni volta, da 7 a 10 righe di spazio per la miniatura: terminato ogni fascicolo, lo consegnava ai pittori per il lavoro di illuminazione; questi, a loro volta, dopo averlo dipinto, lo restituivano al calligrafo, che vi copiava con inchiostri purpurei le didascalie delle miniature, riportate nell'originale.

V. Il lavoro proseguiva inizialmente abbastanza a rilento, come testimoniato dai sistemi di rigatura complessi. A partire, tuttavia, dai fogli successivi al 30, notiamo che la rigatura diventa più semplice: ciò vuol dire che la preparazione dei fascicoli per la copiatura del testo veniva velocizzata. Emergeva evidentemente la necessità di portare a termine il lavoro in tempi più stretti: questo spiegherebbe la mancanza delle didascalie delle miniature sui ff. 143-156v (fascicoli 19 e 20). Se l'originale del codice di Madrid fu veramente l'esemplare donato dall'autore all'imperatore, allora in esso difficilmente sarebbero mancate le didascalie di alcune miniature o vi sarebbero state omissioni. Di conseguenza, anche per il manoscritto di Madrid, ci dovremmo aspettare la presenza di tutti i necessari elementi. La mancanza, tuttavia, nei fogli sopra indicati, delle didascalie ci fa pensare che questi due fascicoli siano stati spostati, a causa della fretta, da una pila ad un'altra, nella quale si trovavano le parti del manoscritto già portate a termine: le miniature in essi contenute sarebbero rimaste in questo modo prive delle corrispettive didascalie.

VI. Il lavoro fu indubbiamente condotto nella biblioteca imperiale, e pertanto tra le mani del nostro copista finì, in qualche modo, un piccolo libro o fascicolo contenente i carmi in morte degli imperatori del secolo X, Leone VI, Costantino VII, Niceforo Foca, Giovanni Zimiscé, Barda Foca. L'anonimo calligrafo, non avendo spazio libero a sufficienza su quei fogli del manoscritto, dove sarebbe stato più opportuno inserire questi materiali da lui ritenuti importanti, li copiò sui margini esterni dei ff. 116v, 139, 157, 159 e 182v con una scrittura sontuosa, anche se non molto bella.

VII. A conclusione del lavoro, il manoscritto non venne rilegato: a Palermo esso avrebbe dovuto essere stato avvolto in un rivestimento degno

del suo lusso, ma anche della ricchezza e della sontuosità dell'archivio al quale esso era destinato. Il codice fu pertanto trasportato in Sicilia sotto l'aspetto di una pila di fascicoli di pergamena non rilegati l'uno con l'altro. Non siamo a conoscenza né delle modalità, né delle circostanze del trasferimento del codice da Costantinopoli a Palermo. Comunque siano andate le cose, proprio durante questo viaggio andarono probabilmente perduti due fascicoli, uno, per così dire, appartenente alla prima parte del codice, l'altro alla seconda. Non è da escludere che il manoscritto fu diviso per il trasporto in più parti, due delle quali avrebbero subito un danno durante il viaggio.

VIII. È del tutto evidente che in tali condizioni, con lacune significative, il manoscritto non poteva essere ricucito con una costosa rilegatura ed occupare il posto che ad esso spettava. Fu sentita quindi l'esigenza di colmare le lacune dei frammenti di testo e delle miniature. Tuttavia, intorno alla metà del secolo XII, quando a giudicare dagli studi paleografici venne realizzato il codice di Madrid, la trascrizione del testo della *Cronaca* di Scilitze *al di fuori di Costantinopoli* era verosimilmente impossibile. Le copie di quest'opera fino ad oggi conservatesi, riferibili alla prima metà del secolo XII[43], difficilmente avrebbero potuto diffondersi al di fuori della capitale, e chiunque avesse voluto prendere conoscenza della *Cronaca*, avrebbe dovuto trovarsi a Costantinopoli. Se ha ragione S. Lucà, ed il codice di Madrid va datato agli anni '30 e '40 del secolo XII (e ciò coincide con le nostre osservazioni riguardo alle cause che portarono alla realizzazione della *Cronaca* di Scilitze per Ruggero II), allora possiamo immaginare che il manoscritto di Madrid si trovasse a Palermo alla vigilia della guerra normanno-bizantina degli anni 1147-1149, quando difficilmente si sarebbe pensato a colmare le lacune anche di un così importante manoscritto. Del resto, non sussistevano nemmeno le condizioni per siffatto scopo. La prima reale possibilità vi si presentò probabilmente solo nel 1158, con il viaggio a Costantinopoli dell'astronomo e filosofo Enrico Aristippo, ambasciatore del successivo re siciliano Guglielmo I (1154-1166), che portò manoscritti greci dalla capitale bizantina a Palermo[44]. Possiamo supporre che su sua committenza (e probabilmente su richiesta dell'anonimo copista che ardeva dal desiderio di portare a termine il lavoro iniziato) venne preparata una copia del testo dei due fascicoli, andati perduti nel manoscritto di Madrid, senza miniature, ma con l'indicazione dei

[43] Cf., ad esempio, *Vindob. Hist. Gr.* 35 (prima metà del sec. XII), *Vindob. Hist. Gr.* 74 (XII sec.), *Coisl. Gr.* 136 (XII sec.), *Achridensis* 79 (XII sec.)

[44] C. H. Haskins, *Studies in the History of Mediaeval Science*, Cambridge (Mass.) 1927, pp. 164-165.

passi, nei quali esse avrebbero dovuto essere collocate. Grazie a ciò, il copista, trascrivendo in seguito sul codice di Madrid il testo andato perduto, su uno stesso foglio lasciava con sicurezza il posto, ora per una (ff. 88r, 88v, 89, 90v, 92, 92v, 93v, 94, 95, 95v, 187, 187v, 188v, 189, 189v, 190v, 191, 192v, 193v, 194, 194v), ora per due miniature (ff. 89v, 90, 91, 91v, 188, 190).

IX. Una volta a Palermo, la copia del testo dei fascicoli mancanti venne utilizzata per colmare le lacune del codice di Madrid dallo stesso copista calligrafo, che in precedenza aveva copiato l'intero manoscritto a Costantinopoli. Ora non vi erano più tuttavia quelle condizioni, quelle possibilità materiali e soprattutto quell'interesse che un tempo avevano contribuito a dare luce al codice di Madrid. A Palermo non era probabilmente possibile trovare pergamena di grande formato e di alta qualità, che non fosse differente dal materiale della parte principale del manoscritto. Non vi erano neppure né i pittori capaci di realizzare 33 miniature nei posti a questo scopo lasciati vuoti, né i mezzi per la retribuzione di un tale lavoro. L'anonimo *scriptor*, che un tempo aveva copiato con zelo il manoscritto nella biblioteca imperiale, ora non è motivato dalle condizioni di lavoro e copia il testo non più con la stessa cura calligrafica che aveva adoperato in precedenza. Egli scrive con una grafia veloce, semplificata, con la sua scrittura abituale, con la quale egli aveva copiato le didascalie delle miniature, aveva vergato sui margini i carmi dedicati agli imperatori bizantini, aveva trascritto i testi scientifici del *Vat. Gr.* 300.

X. Il manoscritto, così completato, non ricevette più una preziosa copertina di rivestimento, in primo luogo poiché il lavoro non venne portato a termine (mancavano miniature sui fascicoli 11 e 25), ma soprattutto, ed è evidente, poiché in Italia non vi erano più né i mezzi, né il bisogno di creare un tale monumento della cultura greca. È possibile supporre che il manoscritto rimase ancora a lungo senza rilegatura, fino alla seconda metà del secolo XV, quando esso finì nelle mani di Costantino Lascaris o quando esso entrò a far parte dei beni del monastero messinese del S. Salvatore. In caso contrario, sarebbe difficile spiegare la scomparsa dal blocco della rilegatura di circa un decimo del testo. Solo una volta in possesso di C. Lascaris o del monastero del S. Salvatore di Messina, questo straordinario manoscritto trovò quelle condizioni che gli permisero di ricevere attenzione, cure e studio.

Quest'ipotesi permette a nostro parere di rispondere alle domande che emergono dallo studio del codice di Madrid e di valutare criticamente alcune osservazioni degli studiosi che se ne sono occupati.

Se supponiamo che vi sia stata un'aspirazione cosciente, da parte della corte siciliana, a copiare nella biblioteca imperiale a Costantinopoli il codice miniato dello Scilitze, allora non possiamo trascurare un'osservazione di I. Ševčenko. Questi espresse perplessità riguardo alla scelta della copiatura e dell'impegnativa illuminazione proprio della *Cronaca* di Scilitze, che non rappresentava né una rassegna di storia mondiale, né un resoconto degli avvenimenti contemporanei a Ruggero II[45]. All'interno del nostro ragionamento, questo aspetto trova invece una facile spiegazione. In questo caso, per la decorazione degli interni del palazzo o per la conservazione nel tesoro, non venne scelta una opera concreta, capace di suscitare un interesse particolare per la narrazione di questi o quegli eventi, ma un codice che si sarebbe potuto distinguere per il lusso e per la mole di illustrazioni di un preciso periodo della storia dei romei. Questo manoscritto era necessario non tanto per la lettura, quanto per il completamento del programma di ellenizzazione della corte siciliana.

La preparazione del codice di Madrid a Costantinopoli confermerebbe le osservazioni di M. Re, che aveva dimostrato l'assenza di una qualsivoglia produzione libraria organizzata nel capoluogo del regno siciliano alla metà del secolo XII[46]. Il codice di Madrid dello Scilitze, sebbene debba la sua esistenza ad un calligrafo italogreco, non vide tuttavia la luce a Palermo.

La ricostruzione, da noi avanzata, delle fasi del lavoro dello scriba e dei miniaturisti per la copiatura del manoscritto della biblioteca imperiale, ci sembra essere naturale e tranquilla. Al contrario, quella di N. Oikonomides, che aveva ipotizzato la copiatura del testo da un codice, e quella delle miniature da un altro, ci sembra essere eccessivamente complessa. Essa si basa sulle osservazioni di M. Manoussakas sulle varianti testuali esistenti tra il testo delle didascalie e quello della *Cronaca*[47]: dopo il lavoro di I. Ševčenko, sappiamo ora invece come in realtà tali varianti non esistevano affatto[48].

E' molto importante, a nostro giudizio, sottolineare che il copista del codice di Madrid trascrisse le didascalie delle miniature dall'esemplare conservato nella biblioteca imperiale, e non le redasse autonomamente. Se infatti fosse avvenuto ciò, allora difficilmente nelle didascalie sarebbero rilevabili divergenze con i passi corrispondenti del testo principale, quali itacismi, confusione di ο e ω, cosa che in realtà riscontriamo. Avrebbe allora avuto ragione M. Manoussakas, quando parlava dell'impossibilità di identificare il copista

[45] Ševčenko, «The Madrid Manuscript...», p. 130.
[46] Re, «A proposito dello "Skylitzes" di Madrid...»
[47] Οικονομιδης, «Η στολή του επάρχου...», p. 427.
[48] Ševčenko, «The Madrid Manuscript...», pp. 128-130.

delle didascalie con quello del testo: a parer suo, uno stesso copista difficilmente avrebbe copiato in maniera corretta il testo, commettendo invece degli errori nelle stesse parole da lui trascritte nelle didascalie[49].

Ipotizzando, invece, che nell'originale del codice di Madrid (cioè nell'esemplare dello stesso Scilitze) le didascalie siano state copiate dai pittori che, come testimoniato da innumerevoli iscrizioni su miniature, icone, opere di pittura monumentale e di arte applicata, commettevano di frequente proprio quegli errori che rileviamo nel manoscritto di Madrid, e supponendo quindi che il copista di quest'ultimo le abbia poi ricopiate, potremmo allora chiarire le divergenze esistenti tra il testo della *Cronaca* e quello delle didascalie nel nostro codice.

Diventa quindi oggi molto difficile poter condividere l'opinione di De Boor sul fatto che le didascalie delle miniature del codice di Madrid siano state scritte da uno dei miniaturisti[50]. Siccome non vi è motivo di dubitare dell'identicità tra il copista del testo e quello delle didascalie, è chiaro come costui non avrebbe potuto coscientemente modificare il proprio grado di istruzione e commettere errori, tipici dei pittori.

L'opinione a suo tempo giustamente espressa da I. Ševčenko, su di un'origine costantinopolitana del testo dei carmi in morte degli imperatori del secolo X[51], appare ancora più naturale alla luce dell'ipotesi di un loro rinvenimento e di una loro copiatura nella stessa biblioteca imperiale, piuttosto che non in un altro posto.

Gli studiosi dedicano poca attenzione al problema della caduta di due fascicoli nel codice di Madrid. Il solo N. Wilson, con lo spirito di osservazione a lui tipico, ha osservato che il testo dei fascicoli 11 e 25 fu copiato in una grafia molto simile a quella del testo principale e, di conseguenza, venne completato all'indomani della sua perdita[52].

Di grande importanza è il problema relativo alla possibilità stessa che la *Cronaca* di Scilitze sia stata copiata in Sicilia intorno alla metà del secolo XII. Se ci si attiene all'ipotesi di N. Wilson, allora non si dovrebbero avere dubbi sul fatto che la copiatura sia potuta avvenire qui: sull'isola sarebbe apparso l'esemplare di Enrico Aristippo, dal quale non solo vi sarebbe stata la possibilità di copiare il testo completo dell'opera, ma anche di copiare il testo dei due fascicoli, scomparsi per cause ignote subito dopo la realizzazione del-

[49] Grabar-Manoussakas, *L'illustration du Manuscrit de Skylitzès…*, pp. 14-15.
[50] C. de Boor, «Weiteres zur *Chronik* des Skylitzes», *BZ* 14 (1905), p. 412.
[51] Ševčenko, «Poems...», p. 192.
[52] Wilson, «The Madrid Scylitzes…», p. 212.

l'intero manoscritto. I. Ševčenko ha però richiamato l'attenzione sull'inverosimiglianza di una situazione, secondo la quale nell'arco di alcuni decenni sarebbero state realizzate per ben tre volte copie costose (da tutti i punti di vista) di una stessa opera[53].

Se ci volessimo schierare dalla parte di I. Ševčenko, ritenendo quindi che il codice di Madrid rappresenti proprio quell'esemplare che sarebbe stato realizzato in maniera autonoma alla corte di Ruggero II[54], allora dovremmo indagare sulla possibilità stessa che già all'epoca fosse disponibile sull'isola il testo di una simile opera della letteratura bizantina, che aveva visto la luce a Costantinopoli solo poco prima. Oltre a ciò, ci scontreremmo anche con la difficoltà di spiegare la differenza tra il testo della *Cronaca* e quello delle didascalie delle miniature, vergati da una stessa mano (v. sopra), nonché la causa della rapida caduta dei due fascicoli.

L'analisi testuale di quei frammenti dell'opera che si trovano sui fascicoli 11 e 25[55] non offre purtroppo nessun sostegno alle nostre osservazioni. Se la storia del testo della *Cronaca* dello Scilitze fosse stata studiata sin dall'inizio sotto la condizione della corretta datazione di un'intera serie di importanti testimoni[56], allora le conclusioni dei filologi sarebbero probabilmente state diverse e lo stemma avrebbe permesso di ripercorrere in maniera più precisa la diretta dipendenza del testo del codice di Madrid dal testo dell'originale, conservato nella biblioteca imperiale.

B. L. Fonkič

Brianskaia 2, kv. 74
121059 MOSCÚ (Rusia)
fonkitch@mail.ru

[53] Ševčenko, «The Madrid Manuscript...»

[54] *Ibid.*, pp. 125-130.

[55] Ioannis Scylitzae *Synopsis historiarum*..., pp. 128.33-145.70 (fasc. 11), 346.76-365.15 (fasc. 25).

[56] Oltre al codice di Madrid bisognerebbe così ad esempio ridatare anche il *Vindob. Hist. Gr.* 74: il codice è paleograficamente affine al gruppo Chicago-Karakhissar e deve essere riferito non alla prima metà del secolo XIV (Ioannis Scylitzae *Synopsis historiarum*..., p. XXVI), bensì al XII.

ΟΙ *ΜΕΛΕΤΕΣ* ΤΟΥ ΓΕΩΡΓΙΟΥ ΠΑΧΥΜΕΡΗ*

ΠΕΡΙΛΗΨΗ: Οἱ 13 μελέτες τοῦ Παχυμέρη ἀποτελοῦν βεβαίως ἐφαρμογὴ τῶν πρακτικῶν ὁδηγιῶν στὰ ἐγχειρίδια ρητορικῆς τῆς ὕστερης ἀρχαιότητας, δὲν εἶναι ὅμως κείμενα χωρὶς ἐνδιαφέρον, καθὼς περιλαμβάνουν πλῆθος ἀναφορὲς σὲ ἀρχαίους συγγραφεῖς, ποὺ ἐπιτρέπουν νὰ διακρίνουμε τὴν εὐρύτητα τῶν γνώσεων τοῦ συγγραφέα. Ἐπίσης δὲν λείπουν καὶ ὑπαινιγμοὶ σὲ γεγονότα τῆς ἐποχῆς.

ΛΕΞΕΙΣ ΚΛΕΙΔΙΑ: Γεώργιος Παχυμέρης, Βυζαντινὴ φιλολογία, ρητορική, Ἑρμογένης, Βυζαντινὴ ἐκπαίδευση.

ABSTRACT: Pachymeris' 13 declamations, though theoretical applications of the rules suggested in the rhetorical manuals of the Late Antiquity, are not devoid of interest, since they include a lot of citations from ancient Greek writers, which prove their author's broad knowledges; they contain also some hints to historical circumstances of that epoch.

KEY WORDS: George Pachymeris, Byzantine scholarship, rhetoric, Hermogenes, Byzantine Education.

Ὁ περίφημος βυζαντινὸς «πολυΐστωρ»[1] Γεώργιος Παχυμέρης (1242- περ. 1307/1308)[2] εἶναι γνωστὸς κυρίως γιὰ τὸ ἱστοριογραφικό του ἔργο, τὶς *Συγγραφικὲς*

---

* Συντομότερη μορφὴ τοῦ ἄρθρου αὐτοῦ προοριζόταν νὰ παρουσιασθεῖ (στὰ ἰταλικά, μὲ τίτλο «Le Declamazioni di Giorgio Pachimeris come esempio di 'Displaying Knowledge'») στὸ 21ο Διεθνὲς Βυζαντινολογικὸ Συνέδριο τοῦ Λονδίνου, ἐντεταγμένο στὸ Panel V. 7: Displaying Knowledge, ἀλλὰ τελικὰ ἡ ἀνακοίνωση δὲν πραγματοποιήθηκε, καθὼς δὲν μπόρεσα νὰ ταξιδέψω στὸ Λονδίνο.

[1] Κατὰ τὸν KRUMBACHER (1897): 288.

[2] Παρουσίαση τῆς προσωπικότητας καὶ τοῦ ἔργου τοῦ Παχυμέρη βλ. στοὺς FRYDE (2000) καὶ ΛΑΜΠΑΚΗ (2004).

Ἱστορίες (στὴν συνέχεια: *ΣΙ*), οἱ ὁποῖες ἀναπόφευκτα ἔχουν συγκεντρώσει τὴν προσοχὴ τῶν εἰδικῶν, καθὼς περιέχουν πλοῦτο εἰδήσεων γιὰ τὰ γεγονότα πενήντα περίπου ἐτῶν βυζαντινῆς ἱστορίας[3]. Τὸ παράδοξο εἶναι ὅτι ἀντιθέτως οἱ *ΣΙ* παρέχουν πενιχρότατες πληροφορίες γιὰ τὸν ἴδιο τὸν συγγραφέα καὶ γιὰ τὴν γενικότερη δραστηριότητά του: γέννημα τῆς Νικαίας, ἀλλὰ ἀπωτέρας Κωνσταντινουπολίτικης καταγωγῆς[4], ὅπως ὁ ἴδιος σημειώνει μὲ ὑπερηφάνεια στὸν πρόλογο τῶν *ΣΙ*[5], εἶχε ἀρχίσει τὶς σπουδές του στὴν πρωτεύουσα τῆς ἐξόριστης αὐτοκρατορίας[6]. Μετὰ τὴν ἀνακατάληψη τοῦ 1261 πῆγε στὴν Κωνσταντινούπολη, ὅπου συνέχισε τὶς σπουδές του μὲ δάσκαλο τὸν Γεώργιο Ἀκροπολίτη. Χειροτονήθηκε (περίπου 1265) διάκονος καὶ ὡς μέλος τοῦ κατωτέρου κλήρου τῆς Μεγάλης Ἐκκλησίας ὑπηρέτησε σὲ διάφορα ὀφφίκια (ἕως τὸν βαθμὸ τοῦ πρωτεκδίκου καὶ τοῦ δικαιοφύλακος) καὶ εἶχε τὴν εὐκαιρία νὰ συμμετάσχει ἐνεργῶς στὶς πολιτικοθρησκευτικὲς διενέξεις τῆς ἐποχῆς του[7]. Φαίνεται πὼς εἶχε ἀναπτύξει καὶ διδακτικὴ δραστηριότητα, τὰ πράγματα δὲν εἶναι σαφῆ ὅμως ὅσον ἀφορᾶ τὴν πλευρὰ αὐτὴ τῶν ἐνασχολήσεών του: οἱ μόνες συγκεκριμένες ἐνδείξεις εἶναι α) ἡ *ἔγγραφος ἀσφάλεια τῶν κληρικῶν τῆς Μεγάλης Ἐκκλησίας ἐπὶ τῇ εἰρήνῃ δῆθεν τῶν Ἐκκλησιῶν* τοῦ 1277, ὅπου ὑπογράφει ὡς *διδάσκαλος τοῦ ἀποστόλου*[8], β) τὸ ἐπιτάφιο ποίημα ποὺ τοῦ ἀφιέρωσε ὁ μαθητής του Μανουὴλ Φιλῆς, στὸ ὁποῖο μεταξὺ ἄλλων ἀναφέρεται καὶ ὡς *τεχνικὸς διδάσκαλος*[9], καὶ γ) ἕνα μεταγενέστερο χειρόγραφο τῆς *Τετραβίβλου*, στὸ ὁποῖο χαρακτηρίζεται ὡς *μέγας διδάσκαλος*[10]. Τί μορφὴ εἶχε ὅμως αὐτὴ ἡ διδασκαλία δὲν εἶναι σαφές. Πάντως τὰ ὑπόλοιπα ἔργα του, δηλαδὴ τὰ φιλοσοφικο-θεολογικὰ σχόλια (στὸν Ἀριστοτέλη, στὸν Πλάτωνα, στὸν Ψευδο-Διονύσιο Ἀρεοπαγίτη), ἡ *Τετράβιβλος,* τὰ προγυμνάσματα καὶ οἱ μελέτες, συντέθηκαν πιθανότατα ὡς «εἰσαγωγικὰ μαθήματα» στὶς σπουδὲς τῶν *ἐγκυκλίων* μαθημάτων[11]. Ἀλλὰ δὲν μπορεῖ νὰ ὑπολογισθεῖ μὲ ἀκρίβεια

[3] Ἀπὸ τὸ 1255 ὡς τὸ 1307 περίπου. Ὁρισμένες ἀναφορὲς μᾶς ἐπιτρέπουν νὰ ὑποθέσουμε ὅτι ὁ Παχυμέρης προχώρησε στὴν τελικὴ ἐπεξεργασία τοῦ κειμένου αὐτοῦ πρὸς τὸ τέλος τῆς πρώτης δεκαετίας τοῦ 14ου αἰ., λίγο πρὶν πεθάνει: βλ. ΛΑΜΠΑΚΗΣ (2004): 42-44, καὶ ὅπου καὶ ἄλλη βιβλιογραφία.

[4] Ἰδιαιτέρως πρέπει νὰ σημειωθεῖ ἡ χρήση τοῦ δημωδεστέρου *Κωνσταντινουπολίτης*, ἀντὶ ἑνὸς τύπου λογιοτέρου, ὅπως π. χ. *Βυζάντιος* (ποὺ εἶχε χρησιμοποιήσει τὸν 9ο αἰ. ὁ φιλόσοφος Νικήτας, ἢ τὸν 15ο αἰ. ὁ περίφημος Μιχαὴλ Ἀποστόλης, γνωστὸς καὶ ὡς «ὁ Βυζάντιος»), ποὺ θὰ ἦταν περισσότερο συμβατὸς πρὸς τὴν ἀρχαΐζουσα διατύπωση τῶν *ΣΙ*.

[5] Ἂν καὶ ἀναφέρεται γενικότατα στὰ βιογραφικά του, τὸ προοίμιο αὐτὸ εἶναι βασικὸ γιὰ τὴν κατανόηση τῶν ἀντιλήψεων τοῦ συγγραφέα: βλ. ΛΑΜΠΑΚΗΣ (2000).

[6] Γιὰ τοὺς λογίους τῆς Νικαίας βλ. CONSTANTINIDES (1982): 5-27 καὶ PRATO (1981): 143-145.

[7] Μερικὲς ἐνδείξεις παρέχει ὁ ἴδιος στὶς *ΣΙ*, βλ. ΛΑΜΠΑΚΗΣ (2004): 24-30.

[8] Βλ. LAURENT-DARROUZÈS (1976): 468-473. Ἐπίσης CONSTANTINIDES (1982): 59.

[9] Βλ. MILLER (1855): 400-405.

[10] Κατὰ τὸν LAURENT (1940): xxix, ἡ ἔκφραση (μὲ ἐπιφυλάξεις) θὰ ἦταν κάτι ἀντίστοιχο τοῦ πρυτάνεως τοῦ πανεπιστημίου. Καθὼς ὅμως ἡ ἐπιγραφὴ εἶναι μεταγενέστερη, δὲν εἶναι σίγουρο ἂν εἶναι ἀξιόπιστη.

[11] Βλ. LAURENT (1940): xxvii-xxviii. Δὲν θὰ ἐπεκταθοῦμε στὸ πρόβλημα τῆς πολύπλοκης ὁρολογίας σχετικὰ μὲ τὴν ἐκπαίδευση τῶν Βυζαντινῶν, γιὰ τὸ ὁποῖο πλούσιο ὑλικὸ ὑπάρχει στὸ βιβλίο τοῦ ΤΣΑΜΠΗ

ἡ χρονολογία τῆς σύνθεσής τους. Πιθανῶς τοποθετοῦνται στὸ διάστημα 1275-1300, ἀλλὰ δὲν θὰ ἐπιμείνουμε περισσότερο σὲ αὐτὸ τὸ σημεῖο, καθὼς δὲν διαθέτουμε σίγουρες πληροφορίες[12]. Τὸ οὐσιῶδες εἶναι ὅτι παρατηρεῖται τελευταία στροφὴ τοῦ ἐνδιαφέροντος πρὸς τὰ κείμενα αὐτά. Ἤδη διαθέτουμε νέες ἐκδόσεις τῶν μικρότερων φιλοσοφικῶν του δοκιμίων καθὼς καὶ δύο τόμους μὲ τὰ σχόλιά του στὰ *Μεταφυσικὰ*[13] καὶ στὰ *Ἠθικὰ Νικομάχεια*[14] τοῦ Ἀριστοτέλη, ἐνῶ βρίσκεται σὲ ἐξέλιξη πρόγραμμα ἔκδοσης καὶ τῶν ὑπολοίπων δέκα βιβλίων τῶν σχολίων στὴν ἀριστοτελικὴ φιλοσοφία. Ὡς πρὸς τὰ ρητορικὰ κείμενα, στὴν μονογραφία μου γιὰ τὸν Παχυμέρη εἶχα ἐπιχειρήσει μία πρώτη συνολικὴ προσέγγιση[15] καὶ οἱ παρατηρήσεις ποὺ ἀκολουθοῦν συμπληρώνουν κατὰ κάποιον τρόπο ὅσα εἶχαν γραφεῖ ἐκεῖ.

Θυμίζουμε ἀρχικὰ ὅτι τὰ πονήματα αὐτὰ δὲν ἀνήκουν στὴν καλούμενη *ἐπιδεικτικὴ ρητορική*. Ἔχουν σχέση περισσότερο μὲ τὴν θεωρία τῆς ρητορικῆς. Ἀλλὰ στὴν περίπτωση αὐτὴ ὁ Παχυμέρης σκέφθηκε νὰ ἐργασθεῖ μὲ διαφορετικὸ τρόπο ἀπὸ ὅ, τι στὰ ἄλλα του ἔργα-σχόλια σὲ φιλοσοφικο-θεολογικὰ κείμενα στὴν πλειονότητά τους, ὅπως ἤδη ἀναφέρθηκε: ἀντὶ νὰ σχολιάσει τὰ ἐγχειρίδια ρητορικῆς τῆς ὕστερης ἀρχαιότητας –ὅπως τὸν Ἑρμογένη, τὸν Ἀφθόνιο, τὸν Μένανδρο καὶ ἄλλα– ἢ νὰ ἐπαναλάβει τὶς ὁδηγίες τους, διατυπώνοντας κανόνες δύσκολα κατανοητούς, θεώρησε πιὸ πρακτικὸ καὶ χρήσιμο νὰ συνθέσει σειρὰ κειμένων ὡς ἐφαρμογὴ τῆς θεωρίας, ποὺ θὰ μποροῦσαν νὰ ἀποτελέσουν ὑποδείγματα γιὰ τὸν σπουδαστή. Ἔγραψε λοιπὸν προγυμνάσματα καὶ μελέτες[16], ποὺ διασώζονται σὲ ἕνα μόνο χειρόγραφο, τὸν κώδικα *Παρισ. γρ.* 2982 (τοῦ 16ου αἰώνα), ἀπὸ τὸ χέρι τοῦ κωδικογράφου Ἀνδρέα Ἀρνή[17]. Τὸ πιὸ ἐνδιαφέρον εἶναι

(1999). Θὰ σημειώσουμε μόνο ὅτι ἡ *ἐγκύκλιος παιδεία* [βλ. KOLLER (1955) καὶ TINNEFELD (1979): 245 καὶ σημ. 4α] δηλώνει γενικῶς τὶς ἑπτὰ ἐπιστῆμες τοῦ Trivium καὶ τοῦ Quadrivium, ὅπως π.χ. στοὺς στίχους τοῦ περιφήμου λογίου τοῦ 12ου αἰ. Ἰωάννη Τζέτζη [*Χιλιάδες* 11, στ. 513-528, ἔκδ. LEONE (1968): 449]:

Δευτέρως δὲ ἐγκύκλια μαθήματα καλοῦνται,
ὁ κύκλος, τὸ συμπέρασμα πάντων τῶν μαθημάτων,
γραμματικῆς, ῥητορικῆς, αὐτῆς φιλοσοφίας,
καὶ τῶν τεσσάρων δὲ τεχνῶν τῶν ὑπ᾽ αὐτὴν κειμένων,
τῆς ἀριθμούσης, μουσικῆς καὶ τῆς γεωμετρίας,
καὶ τῆς οὐρανοβάμονος αὐτῆς ἀστρονομίας …

[12] Γιὰ τοὺς λογίους καὶ τὴν ἐκπαίδευση τῆς ἐποχῆς τῶν Παλαιολόγων βλ. γενικῶς MERGIALI (1996).

[13] Βλ. PAPPA (2004).

[14] Βλ. ΟΙΚΟΝΟΜΑΚΟΣ (2005).

[15] Βλ. ΛΑΜΠΑΚΗΣ (2004): 135-180.

[16] Οἱ μελέτες εἶναι γνωστὲς καὶ ὡς *γυμνάσματα*, προσδιορισμὸς ποὺ δηλώνει ὅτι στὴν πρακτικὴ διδασκαλία τῆς ρητορικῆς βρίσκονται ἕνα στάδιο δυσκολίας παραπάνω ἀπὸ τὰ *προγυμνάσματα*. Ἀναφέρονται ἐπίσης καὶ ὡς *ἀγορεύσεις*, βλ. ΚΟΥΚΟΥΡΑ (2003): 99-101.

[17] GAMILLSCHEG-HARLFINGER (1989): 31-32, ἀρ. 20.

βεβαίως ὅτι ὁ Παχυμέρης δὲν περιορίσθηκε στὰ προγυμνάσματα[18], κείμενα σαφῶς πιὸ ἁπλά, δείγματα τῶν ὁποίων ὑπάρχουν ἑκατοντάδες ἀπὸ ὅλες τὶς περιόδους τῆς βυζαντινῆς ἱστορίας[19], ἀλλὰ ἔγραψε καὶ μελέτες[20], κείμενα ἐμφανῶς πιὸ δύσκολα, τὰ ὁποῖα δὲν εἶχαν προτιμήσει τόσο οἱ βυζαντινοί[21]: μὲ δυσκολία ἀνευρίσκονται περίπου εἴκοσι παρόμοια συνθέματα στὴν βυζαντινὴ λογοτεχνία. Τὰ περισσότερα ἀπὸ αὐτὰ ἔχουν συντεθεῖ ἀπὸ τὸν Παχυμέρη: εἶναι συνολικὰ δεκατρία, καθὼς ἀκολουθεῖται ἡ σειρὰ τῶν ὑποδείξεων τοῦ Ἑρμογένη, στὸ ἐγχειρίδιο *περὶ στάσεων*[22] καὶ σὲ κάθε μία ἀπὸ τὶς δέκα *στάσεις* –δηλαδὴ τὸν τρόπο σύμφωνα μὲ τὸν ὁποῖο ἀναπτύσσεται τὸ θέμα– ἀντιστοιχεῖ μία μελέτη, μὲ τὴν σειρὰ ποὺ προτείνει τὸ ἴδιο ἐγχειρίδιο (*στοχασμός*[23]*, ὅρος ἁπλοῦς*[24]*, ἀντίληψις*[25]*, ἀντίστασις*[26]*, στάσις πραγματική*[27]*, μετάληψις*[28]*, ῥητὸν καὶ διάνοια*[29]*, ἀντινομία*[30]*, συλλογισμός*[31]*, ἀμφιβολία*[32]). Οἱ ὑπόλοιπες τρεῖς μελέτες ἀποτελοῦν παραλλαγὴ τῆς τέταρτης κατηγορίας (τῆς *ἀντιστάσεως*), μὲ τὶς ὑποδιαιρέσεις *ἀντέγκλημα*[33]*, μετάστασις* καὶ *συγγνώμη*[34], τὶς γνωστὲς καὶ ὡς *ἀντιθετικαὶ στάσεις*[35]. Ὁ Παχυμέρης τὶς περισσότερες φορὲς ἐπιλέγει καὶ τὰ θέματα ἀπὸ τὰ προτεινόμενα στὸ ἴδιο ἐγχειρίδιο. Τὸ ἴδιο ἰσχύει καὶ γιὰ τὴν

---

18 Ἔχουν ἐκδοθεῖ ἀπὸ τὸν WALZ (1832): 549-590.

19 Βλ. HUNGER (1978): 92-120.

20 Ἔκδοση ἀπὸ τὸν BOISSONADE (1848): 1-251.

21 HUNGER (1978): 93-94.

22 Ἔκδοση RABE (1913).

23 Οἱ ὁρισμοὶ τῶν σημειώσεων 23-34 παρατίθενται μὲ βάση τὸ τμῆμα *Μέθοδος τῶν στάσεων* τοῦ ἐγχειριδίου τοῦ Ἑρμογένη (RABE 1913: 36-43): *ἔστι γὰρ στοχασμὸς ἀδήλου πράγματος ἔλεγχος οὐσιώδης ἀπό τινος φανεροῦ σημείου.*

24 *ἔστι γὰρ στάσις ὁρικὴ ὀνόματος ζήτησις περὶ πράγματος, οὗ τὸ μὲν πέπρακται, τὸ δὲ λείπει πρὸς αὐτοτέλειαν τοῦ ὀνόματος.*

25 *ἔστι γὰρ ἀντίληψις ἀνευθύνου πράγματος εἶναι δοκοῦντος ὡς ὑπευθύνου κατηγορία.*

26 *Γίνεται γὰρ ἀντίστασις ὅταν ὁμολογῶν ὁ φεύγων πεποιηκέναι τι ὡς ἀδίκημα ἀνθιστᾷ ἕτερόν τι εὐεργέτημα δι' αὐτοῦ τοῦ ἀδικήματος πεπραγμένον.*

27 *πραγματικὴ γάρ ἐστιν ἀμφισβήτησις περὶ πράγματος μέλλοντος.*

28 *Ὅταν ἡ ζήτησις ᾖ περὶ τοῦ εἰ δεῖ τὸν ἀγῶνα εἰσελθεῖν.*

29 *Γίγνεται γὰρ ῥητὸν καὶ διάνοια, ὅταν, τοῦ ἑτέρου τὸ ῥητὸν προβαλλομένου καὶ ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστόν γε τοῦ διώκοντος , θάτερον μέρος χρῆται ταῖς διανοίαις.*

30 *ἔστι γὰρ ἀντινομία δύο ἢ πλειόνων ῥητῶν ἢ καὶ ἑνὸς διαιρουμένου μὴ φύσει ἐναντίων κατὰ περίστασιν δὲ μάχη.*

31 *ἔστι γὰρ συλλογισμὸς ἀγράφου πράγματος πρὸς ἔγγραφον παράθεσις.*

32 *ἔστι γὰρ ἀμφιβολία ἀμφισβήτησις περὶ ῥητὸν ἐκ προσωδίας ἢ διαστάσεως συλλαβῶν γινομένη.*

33 *γίνεται γὰρ ἀντέγκλημα, ὅταν ὁμολογῶν ὁ φεύγων πεποιηκέναι τι ὡς ἀδίκημα ἀντεγκαλῇ τῷ πεπονθότι ὡς ἀξίῳ παθεῖν, ἃ πέπονθεν.*

34 *ἢ γὰρ εἰς ὑπεύθυνόν τι δυνάμενον γενέσθαι πρᾶγμα ἢ πρόσωπον μεθίστησι τὸ ἔγκλημα ὁμολογῶν τι πεποιηκέναι ὡς ἀδίκημα καὶ ποιεῖ μετάστασιν, ἢ εἰς οὐ δυνάμενον ὑπεύθυνον γενέσθαι, ἀνεύθυνον δὲ πάντῃ, καὶ πεποίηκε συγγνώμην.*

35 Γιὰ τὴν ὁρολογία συνολικὰ βλ. ERNESTI (1795).

ἀνάπτυξη τῆς ἐπιχειρηματολογίας· ὅπως εἶναι ἀναμενόμενο, ἀκολουθοῦνται οἱ προβλεπόμενοι κανόνες. Στὸ χειρόγραφο ὑπάρχουν σημειώσεις στὸ περιθώριο, ποὺ ὑποδεικνύουν λεπτομερῶς ὄχι μόνο τὸ εἶδος τῆς *στάσεως*, ἀλλὰ χαρακτηρίζουν καὶ τὶς ἐπὶ μέρους ἑνότητες, π. χ. *προοίμιον*, *κατάστασις* κλπ. Δὲν εἶναι σίγουρο ἂν οἱ ἐνδείξεις αὐτὲς ὑπῆρχαν ἤδη στὸ αὐτόγραφο τοῦ Παχυμέρη, κάτι πάντως ὄχι ἀπίθανο. Ὅπως καὶ νὰ ἔχει τὸ πρᾶγμα, εἶναι ἀκόμα ἕνα σημεῖο ποὺ ἐνισχύει τὴν ὑπόθεση ὅτι τὰ κείμενα αὐτὰ ἔχουν περισσότερο χαρακτήρα διδακτικό. Καὶ δυστυχῶς ἀντίθετα ἀπὸ τὰ φιλοσοφικά του κείμενα, ποὺ διασώθηκαν σὲ πλῆθος χειρογράφων[36], οἱ μελέτες διασώθηκαν σὲ ἕνα μόνο χειρόγραφο, ὅπως ἤδη ἔχει ἀναφερθεῖ. Ἴσως ἐπειδὴ ἐκ πρώτης ὄψεως δημιουργεῖται ἡ ἐντύπωση ὅτι ἀναφέρονται στὴν ἀρχαιότητα. Ἔχουν τὴν μορφὴ δημοσίας ἀντιπαράθεσης, ἐνώπιον ἀρχαίου δικαστηρίου, καὶ ἡ φρασιολογία εἶναι ἀνάλογη. Συχνὰ ἀνευρίσκονται φράσεις ὅπως "*ὁ παρὼν ἀγών*", "*ἀξιῶ τὴν ἡμετέραν βουλήν*", "*λεγέτω ἐν τῷ ἐμῷ ὕδατι*" κ. ἄ. Χρησιμοποιεῖται διαλογικὴ μορφή, μὲ ἐρωταποκρίσεις ποὺ θυμίζουν τοὺς πλατωνικοὺς διαλόγους ἀλλὰ καὶ σύντομες προτάσεις στὸ ὕφος τῶν διαλόγων τῆς κυνικοστωικῆς διατριβῆς[37].

Ἐπιλέγοντας νὰ πραγματευθεῖ τὰ θέματά του ὁ Παχυμέρης ἀναφέρεται σὲ ποικίλα ἐπεισόδια τοῦ δημοσίου βίου τῆς ἀρχαίας Ἀθήνας, περιγράφει πῶς ἀντιλαμβάνεται τὸ χρέος τοῦ στρατηγοῦ ἢ τοῦ στρατιωτικοῦ γενικότερα, ἐνῶ δὲν λείπει καὶ ἡ ἀνάπτυξη θεμάτων ὅπως οἱ σχέσεις γονέων καὶ παιδιῶν, ἡ παιδαγωγικὴ σημασία τῆς τέχνης, κ. ἄ. Προσπαθεῖ καὶ ἐπιτυγχάνει νὰ γράψει στὸ κατάλληλο ὕφος, τοῦ Θουκυδίδη, τοῦ Δημοσθένη ἢ καὶ ἄλλων συγγραφέων κατὰ περίσταση, καὶ παραθέτει εὐρὺ φάσμα χωρίων ἀπὸ τὰ ἔργα τῆς κλασσικῆς γραμματείας –τῆς ὁποίας ἀποδεικνύεται ἄριστος γνώστης[38]– γιὰ νὰ ἐμπλουτίσει τὸ κείμενό του καὶ νὰ ἐνισχύσει τὶς ἀπόψεις του.

Προκύπτει ἐπὶ πλέον τὸ ἐρώτημα ἂν πρέπει νὰ ἑρμηνευθοῦν κατὰ λέξη οἱ μελέτες, ἢ ἂν ὁ Παχυμέρης ἐπιδιώκει νὰ μεταφέρει ἕνα ἀλληγορικὸ μήνυμα, πρακτικὴ ὄχι ἀσυνήθης στὰ κείμενα τοῦ εἴδους[39]. Ἔνδειξη ὅτι συχνὰ πρόκειται γιὰ σύμβαση, γιὰ ἐνσυνείδητη ἀλληγορία, εἶναι τὸ γεγονὸς ὅτι συχνὰ ἀναφέρονται ἀξιώματα βυζαντινά, ὅπως π. χ. *στρατηγὸς αὐτοκράτωρ*, *ἀπὸ τῆς καταστάσεως*, *ἐπὶ τῶν ἀναμνήσεων*. Πιθανότατα λοιπὸν ὁ Παχυμέρης γράφει ἐπηρεασμένος, ἔστω καὶ ὑποσυνείδητα, ἀπὸ καταστάσεις τοῦ καιροῦ του. Π. χ. στὸ θέμα τοῦ στοχασμοῦ

---

[36] Βλ. ΛΑΜΠΑΚΗΣ (2004): 192-207.

[37] Καὶ ὁ λίγο μεταγενέστερος Θεόδωρος Μετοχίτης στὸν *Ἠθικὸ* ἐπιλέγει ἀνάλογο ὕφος· βλ. ΠΟΛΕΜΗΣ (2002): 28*-29*, ὅπου καὶ ἄλλη βιβλιογραφία.

[38] Ὅπως συμβαίνει ἐξ ἄλλου καὶ στὶς *ΣΙ*, βλ. τελευταῖα FAILLER (2004).

[39] Κάτι ἀντίστοιχο γιὰ τὸν Γρηγορᾶ εἶχε ἤδη παρατηρήσει ὁ GUILLAND (1926): 129-130. Ἐπίσης ὁ GARZYA (1968) γιὰ τὸν Νικηφόρο Βασιλάκη. Βλ. καὶ τὴν πρόσφατη μελέτη τοῦ Γ. MARTIN (2006): 207 γιὰ ἀνάλογη περίπτωση στὸν Θωμᾶ Μάγιστρο.

ἀναπτύσσεται ἡ μελέτη *Σκηπτοῦ κατενεχθέντος, εὑρηνται χίλιαι πανοπλίαι ἐν τῇ τοῦ Περικλέους οἰκίᾳ καὶ κρίνεται τυραννίδος ἐπιθέσεως*[40]: τελικὰ ἡ μελέτη καταλήγει ὡς καταδίκη τῆς τυραννίας καὶ ἐμμέσως μὲ τὸν ὕμνο τῆς ἀρχαίας ἀθηναϊκῆς δημοκρατίας στηλιτεύεται ἡ ἀπολυταρχικὴ διακυβέρνηση. Πιθανότατα μὲ τὸν τρόπο αὐτὸν ὁ Παχυμέρης στὴν πραγματικότητα καταδικάζει τὴν αὐταρχικὴ διακυβέρνηση τοῦ αὐτοκράτορα Μιχαὴλ Η'. Σὲ ἄλλη μελέτη, γιὰ τὸν φιλόσοφο ποὺ ἐναντιώνεται στὸν τύραννο καὶ τὸν πείθει νὰ παραιτηθεῖ οἰκειοθελῶς[41], πίσω ἀπὸ τὸν παραδοσιακὸ τόπο[42] διακρίνονται προφανεῖς ἀναφορὲς στὴν βυζαντινὴ αὐλή. Ὁ φιλόσοφος εἶναι ὁ ἄνθρωπος τῆς σπουδῆς, ἀποφασίζει πάντως ὅτι ἀξίζει νὰ ἀφήσει τὴν ἀπομόνωσή του καὶ νὰ ἀγωνισθεῖ γιὰ τὰ δίκαια τῆς πατρίδας, μὲ τὰ ὅπλα ποὺ διαθέτει: τὴν διαλεκτικὴ καὶ τὴν φιλοσοφία.

Τελικά, χρησιμοποιώντας ἐπιτυχῶς τὴν παραδοσιακὴ μορφὴ τῆς μελέτης, ὁ Παχυμέρης, ἀξιοποιώντας τὶς εὐρύτατες γνώσεις του, ἐκφράζει σκέψεις καὶ ἀπόψεις του μὲ τρόπο ποὺ μᾶς ἐπιτρέπει νὰ κατανοήσουμε καλύτερα τὴν προσωπικότητά του καὶ νὰ διακρίνουμε ἄλλες πλευρὲς τῆς μόρφωσής του. Ἐπιτυγχάνει νὰ ἀνανεώσει τὸ εἶδος παρέχοντας κείμενα ὑποδειγματικά, ποὺ θὰ ἄξιζαν ἕναν πιὸ συστηματικὸ σχολιασμό, τὸν ὁποῖο πιστεύω νὰ μπορέσω νὰ πραγματοποιήσω σὲ εὔλογο χρόνο, ὡς εἰσαγωγὴ σὲ μία νέα ἔκδοσή τους, βεβαίως μαζὶ μὲ τὰ προγυμνάσματα.

Σ. Λαμπακης

Ἰνστιτοῦτο Βυζαντινῶν Ἐρευνῶν,
Ἐθνικὸ Ἵδρυμα Ἐρευνῶν,
Βασιλέως Κωνσταντίνου
48, ΑΘΗΝΑ (Ἑλλάς)
e-mail:slambakis@eie.gr; stlamp@hol.gr

[40] Boissonade (1848): 1-19.
[41] Boissonade (1848): 20-40.
[42] Βλ. π.χ. ὅσα παρατηρεῖ ὁ Πολεμης (2002): 36*.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

BOISSONADE, J. F. (ED.) (1848), *Georgii Pachymeris declamationes tredecim*, Paris.

CONSTANTINIDES, C. N. (1982), *Higher Education in Byzantium in the thirteenth and Early Fourteenth Centuries (1204-ca. 1310)*, Nicosia.

ERNESTI, J. C. G. (1795), *Lexicon Technologiae Graecorum Rhetoricae,* Lipsiae.

FAILLER, A. (2004), «Citations et réminiscences dans l'*Histoire* de Georges Pachymérès», *REB* 62, 159-180.

FRYDE, E. (2000), *The Early Palaeologan Renaissance (1261-1360),* Leiden-Boston-Köln.

GAMILLSCHEG, E.-HARLFINGER D. (1989), *Repertorium der griechischen Kopisten 800-1600*, 2. Teil: Handschriften aus Bibliotheken Frankreichs*,* Wien.

GARZYA, A. (1968), «Una declamazione giudiziaria di Niceforo Basilace», *Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν* 36, 81-103.

GUILLAND, R. (1926), *Essai sur Nicephore Gregoras. L' homme et l'oeuvre*, Paris.

HUNGER, H. (1978), *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner,* τόμ. Β, München.

KOLLER, H. (1955), « Ἐγκύκλιος παιδεία», *Glotta* 34, 174-189.

ΚΟΥΚΟΥΡΑ, Δ. (2003), *Ἡ Ρητορικὴ καὶ ἡ Ἐκκλησιαστικὴ Ρητορική. Διαχρονικὴ Μελέτη*, Θεσσαλονίκη.

KRUMBACHER, K. (1897), *Geschichte der byzantinischen Literatur*, München.

ΛΑΜΠΑΚΗΣ, Σ. (2000), «*Ἐλπίζειν τὰ χείρω καὶ ἔτι ξυμβαίνειν*. Ἡ παραλλαγὴ τῆς θουκυδίδειας πρόγνωσης στὸ προοίμιο τῶν *Συγγραφικῶν Ἱστοριῶν* τοῦ Γεωργίου Παχυμέρη», *Ἐνθύμησις Ν. Μ. Παναγιωτάκη,* Ἡράκλειο 2000, 371-377.

— (2004), *Γεώργιος Παχυμέρης, πρωτέκδικος καὶ δικαιοφύλαξ. Εἰσαγωγικὸ δοκίμιο*, Ἀθήνα.

LAURENT, V. (1940), πρόλογος στὸ βιβλίο: P. TANNERY, *Quadrivium de Georges Pachymère ou Σύνταγμα τῶν τεσσάρων μαθημάτων ἀριθμητικῆς, μουσικῆς, γεωμετρίας καὶ ἀστρονομίας*, texte revisé et établi par le R. P. E. Stéphanou A. A., Città del Vaticano.

LAURENT, V.-DARROUZÈS, J. (1976), *Dossier grec de l'union de Lyon (1273-1277)*, Paris.

LEONE, P. A. M. (ED.) (1968), *Ioannis Tzetzae Historiae*, Napoli.

MARTIN, G. (2006), «Rhetorical Exercise or Political Pamphlet? Thomas Magistros' Exploitation of Demosthenes' *against Leptines*», *GRBS* 46, 207-226.

MERGIALI, S. (1996), *L'enseignement et les lettres pendant l'époque des Paleologues (1261-1453)*, Ἀθῆναι.

MILLER, E. (1855), *Manuelis Philae Carmina*, τόμ. 2, Paris.

ΟΙΚΟΝΟΜΑΚΟΣ, Κ. (2005), *Γεώργιος Παχυμέρης Φιλοσοφία. Βιβλίον ἑνδέκατον. Τὰ Ἠθικὰ ἤτοι τὰ Νικομάχεια* (ed. princeps), προλεγόμενα-κείμενο-εὑρετήρια ὑπὸ

Κ. ΟΙΚΟΝΟΜΑΚΟΥ [Commentaria in Aristotelem Byzantina 3], Ἀθήνα: Ἀκαδημία Ἀθηνῶν.

PAPPA. E. (2002), *Georgios Pachymeres Philosophia Buch 10. Kommentar zur Metaphysik des Aristoteles* (ed. princeps), Einleitung, Text, Indices von Eleni Pappa [Commentaria in Aristotelem Byzantina 2], Ἀθήνα: Ἀκαδημία Ἀθηνῶν.

ΠΟΛΕΜΗΣ, Ι. Δ. (2002), *Θεόδωρος Μετοχίτης Ἠθικὸς ἢ περὶ παιδείας*, εἰσαγωγὴ-κριτικὴ ἔκδοση-μετάφραση-σημειώσεις Ι. Δ. ΠΟΛΕΜΗΣ, Ἀθήνα.

PRATO, G. (1981), «La produzione libraria in area greco-orientale nel periodo del regno latino di Costantinopoli (1204-1261)», *Scrittura e Civiltà* 5, 143-145.

RABE, H. (ED.) (1913), *Hermogenis Opera*, Leipzig.

TINNEFELD, F. (1979), «Das Niveau der abendlandischen Wissenschaft aus der Sicht gebildeter Byzantiner im 13. und 14. Jh.», *Byzantinische Forschungen* 6, 241-280.

ΤΣΑΜΠΗΣ, Γ. (1999), *Ἡ παιδεία στὸ χριστιανικὸ Βυζάντιο*, Ἀθήνα.

WALZ, C. (1832), *Rhetores Graeci*, τόμ. 1, Tübingen.

ATTORNO AL PROGETTO DI CROCIATA DI ALESSANDRO VI (1492-1503). ANDREA PALEOLOGO NELL'AFFRESCO DELL'APPARTAMENTO BORGIA DEL PALAZZO VATICANO

RESUMEN: La presencia del último heredero del Imperio de los Romanos, el déspota de la Morea Andrés Paleólogo, en el fresco del Pintoricchio del Appartamento Borgia del Palazzo Apostolico Vaticano (1492-1494) se puede explicar por su importancia en el diseño de una cruzada contra el turco, motivo central en la política del papa Alejandro VI Borgia (1492-1504).

PALABRAS CLAVE: Bizancio, Roma, Andrés Paleólogo, Pintoricchio, Cruzada.

ABSTRACT: The presence of the last heir of the Byzantine Empire, the despot of Morea Andreas Palaeologus, in Pintoricchio's fresco in the Borgia's Apartment of the Palazzo Apostolico Vaticano (1492-1494) fits well with his importance in the design of a crusade against the ottomans, central affair in the foreign politics of pope Alexander VI Borgia (1492-1504).

KEY-WORDS: Byzantium, Rome, Andreas Palaeologus, Pintoricchio, Crusade.

§ 1. Secondo una teoria proposta dal Parks[1], l'affresco definito della *Disputa di santa Caterina d'Alessandria* appartenente al ciclo raffigurativo

[1] R. N. PARKS, «On the Meaning of Pinturicchio's Sala dei Santi», *Art History* 2, 3 (1979) 291-317, da cui anche C. CIERI VIA, «*Characteres et figures in opere magico.* Pinturicchio et la décoration de la "camera segreta" de l'appartement Borgia», *Revue de l'Art* 94 (1991) 11-26, in part. 19-20 (e prima C. CIERI VIA, «Mito, allegoria e religione nell'Appartamento Borgia in Vaticano», in: *Le Arti a Roma da Sisto IV a Giulio II*, Roma 1985), e quindi X. COMPANY-F. V. GARÍN,

dipinto dal Pintoricchio nella cosiddetta Sala dei Santi dell'Appartamento Borgia del Palazzo Apostolico Vaticano (1492-1498) (fig. 1) si presta ad essere letto come un vero e proprio manifesto programmatico del ruolo di papa Alessandro VI (1492-1503), *pontifex et imperator* in una Roma ormai divenuta capitale dell'Europa già degli Stati, «non ancora "teatro" della politica, come apparirà un secolo dopo, ma vero e proprio "luogo" della politica europea», e corte "imperiale"[2], e *pacis cultor* di un mondo allargato sì alle Indie e all'Africa, ma privato nella sua «cittadella mediterranea» della Romània conquistata dai Turchi, che contava ancora di recuperare alla Cristianità attraverso un progetto di Crociata; così come quella secondo cui i personaggi ivi rappresentati abbiano il volto e le sembianze dei famigliari e dei contemporanei vicini alla cerchia di Rodrigo Borgia –si riconoscerebbero tre figli del papa, Cesare-imperatore Massimino, Lucrezia-santa Caterina da Alessandria, e Giovanni duca di Gandía-Djem, fratello del Sultano di Costantinopoli Bayazid II, intimo della famiglia– è una altra teoria ripresa e discussa, in maniera tale da essere considerata definitiva, dalla Poeschel (dal 1989 al 2001)[3], che vanta però una lunga storia, essendo già stata proposta

«Alejandro VI en Roma. Cultura y comitencia artística», in: *Los Borja. Del mundo gótico al universo renacentista*, Valencia 2001, pp. 131-158, 157-158 in part. (nella versione it.: F. V. GARIN LLOMBART, «Alessandro VI a Roma: cultura e committenza artistica», in: *I Borgia*, Milano 2003, pp. 119-133, 128-129 in part.)

[2] P. PRODI, *Il sovrano pontefice*, Bologna 1982, p. 114ss.; ID., «Alessandro VI e la sovranità pontificia», in: *Alessandro VI e lo Stato della Chiesa.* Atti del Convegno di Studi (Perugia, 12-13 marzo 2001), a cura di C. FROVA-M. G. NICO OTTAVIANI, Roma 2003, pp. 311-338; ID., «La monarchia papale-imperiale di Alessandro VI», in: *Cesare Borgia di Francia, Gonfaloniere di Santa Romana Chiesa, 1498-1503. Conquiste effimere e progettualità statale.* Atti del Convegno di Studi (Urbino, 4-6 dicembre 2003), a cura di M. BONVINI MAZZANTI-M. MIRETTI, Ostra Vetere (AN) 2005, pp. 7-23, la citaz. a p. 16, ai contributi compresi in: *Un pontificato ed una città. Sisto IV (1471-1484).* Atti del Convegno (Roma, 3-7 dicembre 1984), a cura di M. MIGLIO-F. NIUTTA-D. QUAGLIONI-C. RANIERI, Città del Vaticano 1986, a A. ESCH, «Immagine di Roma tra realtà religiosa e dimensione politica nel Quattro e Cinquecento», in: *Roma, la città del papa*, a cura di L. FIORANI-A. PROSPERI, Torino 2000 (*Storia d'Italia. Annali*, 16), pp. 5-29.

[3] S. POESCHEL, «*Age itaque Alexander*. Das Appartamento Borgia und die Erwartungen an Alexander VI», *Römisches Jahrbuch des Bibliotheca Hertziana* 25 (1989) 129-165; EAD., *Pinturicchios Fresken im Appartamento Borgia. Die Gestaltung einer Papstwohnung, Die Renaissancefamilie Borgia. Geschichte und Legende*, Sigmaringen 1992, pp. 28-50; EAD., *Alexander Maximus. Das Bildprogram des Appartamento Borgia im Vatikan*, Weimar 1999, pp. 146-160 in part.; EAD., «L'orientalismo e l'idea della pace nella pittura romana dell'epoca di Alessandro VI», in: *Roma di fronte all'Europa al tempo di Alessandro VI.* Atti del Congresso Internazionale (Città del Vaticano-Roma, 1-4 dicembre 1999), a cura di C. M. CHIAMÒ-S. MADDALCO-M. MIGLIO-A. M. OLIVA, Roma 2001, III, pp. 803-819. Non tocca l'argomento V. PAAL, *Studien zum Appartamento Borgia im Vatikan*, Dissertation zur Eilangung des akademische Grades Doktor der Philosophie, Stuttgart 1981, pp. 69 ss. e 122 ss., che pur affronta il problema

da Ehrle e Stevenson e dallo Steinmann un secolo prima[4] e subito fatta proprie dal Pastor (1895)[5], per poi, attraverso il contributo del Menotti[6], essere ripresa, approfondita e diffusa attraverso il "laboratorio" delle *Lectures* londinesi dal Saxl (1957)[7].

Alessandro VI, già legato "a latere" in Spagna negli anni 1472-1473 per la crociata, come i suoi predecessori dell'ultimo scorcio del secolo XV, Sisto IV (1471-1484) e Innocenzo VIII (1484-1492), sempre avrà, anche in qualità di supremo capo militare, come obiettivo primario la organizzazione di una grande Crociata per riconquistare la Romània alla *cristiana Respublica*[8]; in un clima da *bellum sacrum* contro la *bestia musulmana*, una *immanitissima bestia*, come si espresse un contemporaneo quale Sigismondo dei Conti da Foligno[9], particolarmente sentito, permeato dei concetti metastorici della

della «storicizzazione» della iconografia degli affreschi. In seguito cfr. G. Cornini-A. M. De Strobel, «Le sale dei paramenti e l'Appartamento Borgia», in: *Il Palazzo Apostolico Vaticano*, a cura di C. Pietrangeli, Firenze 1992, p. 91; S. Guarino, *Rinascimento a Roma. La pittura da Gentile da Fabriano al "Giudizio" di Michelangelo*, Milano 2004, pp. 161-162; R. Battistini, «L'iconografia di Cesare Borgia», in: *Cesare Borgia di Francia*, op. cit., pp. 229-246. Meno convinti sembrano essere P. Scalpellini-M. R. Silvestrelli, *Pintoricchio*, Milano 2004, p. 120.

[4] E. Ehrle-E. Stevenson, *Gli affreschi del Pinturicchio nell'Appartamento Borgia del Palazzo Apostolico Vaticano*, Roma 1897; E. Steinmann, *Pinturicchio*, Bielefeld-Leipzig 1898, p. 58ss.

[5] L. Pastor, *Geschichte der Päpste im Zeitalter der Renaissance,* von der Wahl Innozenz VIII. bis zum Tode Julius II., 1483-1513, Freiburg, 1895[4], p. 487; *Storia dei papi dalla fine del Medioevo*, III: Storia dei papi nel primo Rinascimento dall'elezione di Innocenzo VIII alla morte di Giulio II, Nuova versione it. sulla quarta ediz. a cura di G. Mercati, Roma 1912, p. 513.

[6] M. Menotti, *I Borgia. Storia e iconografia*, Roma 1917. In seguito, vd. anche F. Hermanin, *L'appartamento Borgia in Vaticano*, Roma 1934. La monografia del Menotti è stata tradotta in castigliano: *Los Borjas. Historia e iconografía*, ed. por M. Batlori-X. Company, Valencia 1992, con una Introduzione a cura di M. Carbonell i Buades, «Rodrigo de Borja, cliente y promotor de obras de arte. Notas sobre la iconografía del Apartamento Borja del Vaticano», ricca di spunti ed ulteriore bibliografia.

[7] F. Saxl, «The Appartamento Borgia», in: Id., *Lectures*, I, London 1957, pp. 174-189 («L'appartamento Borgia», in Id., *La storia delle immagini*, trad. it., Roma-Bari 1982, pp. 135-150), sulla cui scorta cfr., ad es., I. Cloulas, *I Borgia*, trad. it., Milano 1988 (ed. orig. Paris 1987), pp. 128-129.

[8] L. Pastor, *Storia dei papi*, op. cit., pp. 441-452; P. De Roo, *Materials for a History of Alexander VI*, New York 1924, II, p. 400ss., e V, pp. 7ss e 24ss. Fonti e riferimenti in K. M. Setton, *The Papacy and the Levant (1204-1571)*, II: The Fifteenth Century, Philadelphia 1978, i capp. 15, 16 e 17, pp. 381ss e 417ss., quindi F. Cardini, «Alessandro VI e la Crociata», in: *Roma di fronte all'Europa al tempo di Alessandro VI*, op. cit., pp. 971-977; E. Bouyé, «Alexandre VI, les Turcs et la Croisade», in: *Alessandro VI Borgia, dal Mediterraneo all'Atlantico.* Atti del Convegno Internazionale (Cagliari, 17-19 maggio 2001), a cura di M. C. Chiamò-A. M. Oliva-O. Schena, Roma 2004; P. Prodi, «La monarchia papale-imperiale di Alessandro VI», art. cit., p. 11.

[9] Sigismondo dei Conti da Foligno, *Le storie de' suoi tempi dal 1475 al 1510*, Roma 1883, II, doc. XII, p. 421.

aeternitas imperii e della sacralità della βασιλεία «data da Dio» e che a Dio dovrà tornare[10], governo universale di origine divina in quanto predisposto dal Demiurgo per la salvezza del genere umano a similitudine del Creato, ancora presenti nello spirito dell'*homo europaeus*, dopo la caduta di Costantinopoli, seppur una βασιλεία sfumata nei «confini inviolabili del sogno» di una «frontiera interiore, religiosa e culturale», un sogno di palingenesi e di riscatto sociale, politico e religioso[11], nel quale si muovevano i committenti di un Piero della Francesca di una trentina di anni addietro[12], e che si ritrova, tra la fine del secolo XV e tutto il XVI, nel gioco di sapiente

[10] Sul concetto di guerra santa nell'impero romano-orientale, cfr. A. CARILE, «**ΦΟΒΩΙ ΚΡΑΔΑΙΝΟΜΕΝΟΣ**. La paura dell'imperatore», *Siculorum Gymnasium* 57 (2004) [Atti del VI Congresso Nazionale della Associazione Italiana di Studi Bizantini, Catania 2004], 5-14; ID., «Potere e simbologia del potere nella Nuova Roma», in: *Comunicare e significare nell'alto Medioevo* [Settimane di studio del CISAM, LII], Spoleto 2005, pp. 395-440 e tavv.; ID., «La guerra santa nella Romània (impero Romano d'Oriente), secoli VII-XI», in: *Guerra santa, guerra e pace dal Vicino Oriente antico alle tradizioni ebraica, cristiana e islamica*. Atti del Convegno intern. (Ravenna-Bertinoro, 11-13 maggio 2004), a cura di M. PERANI, Firenze 2005, pp. 251-259.

[11] A. CARILE, *Materiali di storia bizantina*, Bologna 1994, pp. 185-186. Sul concetto di *Romània*, cfr. A. CARILE, «La Romània tra territorialità e ideologia», in: *Popoli e spazio romano tra diritto e profezia*. Atti del III Seminario Intern. di Studi Storici "Da Roma alla Terza Roma" (Roma, 21 aprile 1983), Napoli 1986, pp. 409-418 (rist. in ID., *Immagine e realtà nel mondo bizantino*, Bologna 2000, pp. 33-46); ID., *Bisanzio e l'Europa*, lezione per l'inaugurazione dell'anno accademico 2004-2005 (6 nov. 2004) dell'*Alma Mater Studiorum*-Università di Bologna, Bologna 2005. Sulla ideologia politica romano-orientale, oltre ai contributi cit. sopra, cfr. la esauriente bibliografia in A. CARILE, «Political Thought in Byzantium as Seen by 20th Century Historians», in: *Schools of Oriental Studies and the Development of Modern Historiography*. Proceedings of the Fourth Annual Symposium of Assyrian and Babylonian Intellectual Heritage Project (Ravenna, October 13-17, 2001), ed. by A. PANAINO-A. PIRAS, Milano 2004 [MELAMMU Symposia, 4], pp. 53-85.

[12] K. CLARK, *Piero della Francesca*, London 1969^2 (1951^1), p. 78ss.; C. GINZBURG, *Indagini su Piero. Il Battesimo, Il Ciclo di Arezzo, la Flagellazione*, Torino 1981, pp. 35ss. e 76ss., e Nuova ed. aggiornata, Torino 1994, con quattro Appendici aggiunte, delle quali cfr. Appendice I e II, p. 115ss., sul *Ciclo* di Arezzo e sulla *Flagellazione*; F. CHELI, *La grecità antica e bizantina nell'opera di Piero della Francesca*, Firenze 1993, p. 25ss. in part.; CH. PERTUSI, *La "Flagellazione" di Piero della Francesca e le fonti letterarie sulla caduta di Costantinopoli*, Bologna 1994 [Quaderni della Rivista di Bizantinistica, 12]; A. SAVORELLI, *Piero della Francesca e l'ultima crociata. Araldica, storia e arte tra Gotico e Rinascimento*, Firenze 1999; S. RONCHEY, «Il "salvataggio occidentale" di Bisanzio. Una lettera di Enea Silvio Piccolomini e l'allegoria pittorica di Bisanzio nel primo Rinascimento», in: *Bisanzio, Venezia e il mondo franco-greco (XIII-XV secolo)*. Atti del Colloquio internazionale organizzato per il Centenario della nascita di Raymond-Joseph Loenertz o.p. (Venezia, 1-2 dicembre 2000), a cura di Ch. A. MALTEZOU-P. SCHREINER, Venezia 2002 [Istituto Ellenico di Studi Bizantini e Postbizantini di Venezia-Centro Tedesco di Studi Veneziani, Convegni, 5], pp. 125-150; EAD., *L'ultimo bizantino e la crociata fantasma nella rivelazione di un grande quadro*, Milano 2006, e, ancora, le pagg. a cura della stessa in *Piero della Francesca e le corti italiane*, a cura di C. BERTELLI-A. PAOLUCCI, Milano 2007, 14-19.

riadattamento riguardo a fatti reali delle figure che accompagnano i testi profetici più antichi (le *Visiones Danielis*, l'*Apocalypsis Methodii*, gli *Oracula Leonis*)[13] a loro volta rimaneggiati allo scopo di "vaticinare" una imminente caduta del Turco in seguito al risveglio dell'«ultimo imperatore» chiamato dal Cristo a rifondare l'impero dei Romani[14].

Ancora la Poeschel indica come significativo, a questo proposito, la scena del *Martirio di san Sebastiano* della stessa Sala dei Santi dell'Appartamento Borgia, anch'essa attribuibile al Pintoricchio ed alla sua scuola sulla scorta di un disegno di Gentile Bellini, là dove il martire più significativo di Roma dopo Pietro e Paolo è colpito dalle frecce scoccate da arcieri comandati dalla incombente figura di un giannizzero turco[15].

§ 2. In questo clima e nel quadro della politica antiturca del papa Alessandro VI, si può spiegare la presenza nell'affresco della *Disputa* del

---

[13] Tutta la letteratura in A. Rigo, Oracula Leonis. *Tre manoscritti greco-veneziani degli oracoli attribuiti a Leone il Saggio (Baroc. 170, Marc. Gr. VII.22, Marc. Gr. VII.3)*, Padova 1988; Id., «Alcuni appunti sugli oracoli bizantini attribuiti all'imperatore Leone il Saggio (886-912) e Venezia», *Ateneo Veneto* 175 (1988), p. 207; J. Vereecken-L. Hadermann-Misguich, *Les* Oracles *de Léon le Sage illustrés par Georges Klontzas. La version Barozzi dans le Codex Bute, avec une contribution sur la reliure par P. Culot*, Préfaces de Ch. Maltezou-E. Voordeckers, Venise 2000 [Institut Hellénique de Venise et Bibliothèque Vikelaia d'Hérakleion. Oriens Graecolatinus, 7]; I. Pérez Martín-A. Bravo García, «Los *Oracula Leonis* entre Oriente y Occidente. A propósito del *Escorialensis* Y.I.16 y otros códices copiados por Manuel Malaxós», in: *Constantinopla 1453. Mitos y realidades*, ed. por P. Bádenas de la Peña-I. Pérez Martín, Madrid 2003 [Colección Nueva Roma. Bibliotheca Graeca et Latina Aevi Posterioris, 19], pp. 421-462. La serie completa delle XVI figure degli altrettanti *Oracula* attribuiti a Leone VI (886-912) sono riportate nell'ed. del Lambecius (P. Lambeck), Lutetiae Parisiorum, 1650, riprese in PG 107, coll. 1151-1158 e quindi in A. Pertusi, *Fine di Bisanzio e fine del mondo. Significato e ruolo storico delle profezie sulla caduta di Costantinopoli in Oriente e Occidente*, Edizione postuma a cura di E. Morini, Roma 1988 [Istituto Storico Italiano per il Medioevo. Nuovi Studi Storici, 3].

[14] «(…) e sarà bona e perfetta pase per tuto el mondo; in tanta perficione vigneràno cristiani…»: Profezia supposta e fatta nel 1450, riguardante la presa di Costantinopoli ed altre future vicende tra Venezia, l'impero turco e il papa nella seconda metà del secolo XV di Giovanni Stupan (cod. *Vat. Lat.* 13683, ff. 1-4), ed. in A. Pertusi, *Fine di Bisanzio e fine del mondo*, op. cit., p. 206, rr. 103-105. Cfr. anche A. Pertusi, *La caduta di Costantinopoli*, I: Le testimonianze dei contemporanei, Milano-Verona 1976 [Fondazione Lorenzo Valla. Collana Scrittori greci e latini], pp. X-XIII, XXVIII e XLV; Id., *Fine di Bisanzio*, op. cit., pp. 68ss. e 75; A. Carile, «Une prophétie inédite en néo-grec et en vénitien sur la chute de l'Empire Ottoman», *ByzF* 17 (1991) 31-45.

[15] S. Poeschel, *Alexander Maximus. Das Bildprogram des Appartamento Borgia*, op. cit., p. 146ss.; Ead., «L'orientalismo e l'idea della pace», art. cit., p. 809, con bibliografia; copia del disegno del Bellini, denominato *Disegno di Giannizzero* (1479-1480), è conservata al Gabinetto delle Stampe del British Museum.

personaggio che compare in primissimo piano, alla sinistra del gruppo Massimino-santa Caterina, nel quale, sempre secondo la teoria citata sopra, andrebbe riconosciuto il figlio di quel Tommaso Paleologo che, recando con sé la reliquia del capo dell'apostolo Andrea, l'allora cardinale Rodrigo Borgia aveva incontrato ad Ancona nel 1464 in qualità di accompagnatore di papa Pio II, e quindi nipote dell'ultimo βασιλεὺς τῶν Ῥωμαίων, Costantino XI Paleologo (1448-1453), nato a Mistrà nel 1453, proprio l'anno della caduta di Costantinopoli, e morto a Roma nel 1502, per lo Sfrantze il «continuatore della stirpe dei Paleologi e continuatore ed erede (così fosse stato!) di questa piccola favilla dei Romani»[16], comunque sia l'ultimo pretendente al titolo di βασιλεύς; i baffi spioventi, il costume dalla foggia balcanica, o meglio turchesca, i calzari color porpora (fig. 2), una volta accantonata la "tradizionale" iconografia umanistica colla quale si ritraeva il *basileus* costantinopolitano, quella connessa allo zio, Giovanni VIII Paleologo (1423-1448), di profilo, la barba curata a punta, il caratteristico copricapo che Vespasiano da Bisticci aveva definito «alla maniera greca» e che Antonio del Pollaiolo aveva ricalcato, in una incisione (1475 ca.), quasi coperto dalle spire di un dragone, simbolo del *chaos*, del male incipiente sulla Cristianità minacciata dal Turco, tante volte mutuata, dal modello delle medaglie del Pisanello a Piero della Francesca[17], ma ancora riconoscibile nel ritratto di Andrea Paleologo attribuibile, secondo il Babinger, a Gentile Bellini (1480 ca.)[18].

---

[16] Georgii Sphrantzae *Chronicon*, XXXV, 5, ed. R. Maisano, Roma 1990 [*CFHB*, *Series Italica*, XXIX], p. 132: Καὶ τῇ ιζῃ τοῦ ἰανουαρίου μηνὸς τοῦ αὐτοῦ ἔτους ἐγεννήθη καὶ ὁ τῶν Παλαιολόγων γένους διάδοχος καὶ τοῦ τῶν Ῥωμαίων μικροῦ τούτου σπινθῆρος εἴθε διάδοχος καὶ κληρονόμος ὁ κῦρ Ἀνδρέας ὁ Παλαιολόγος.

[17] Vespasiano da Bisticci, *Le vite*, ed. critica, introd. e commento a cura di A. Greco, Firenze 1970, I, p. 19; sulla incisione del Pollaiolo, vd. S. Poeschel, «L'orientalismo e l'idea della pace», art. cit., p. 803, n. 2. Per una rassegna, con la bibliografia precedente, vd. *Byzantium. Faith and Power (1261-1557)*, ed. by H. C. Evans, New Haven-London 2004, nn. 519-521, pp. 532-536 [S. K. Scher]; S. Ronchey, *L'enigma di Piero. L'ultimo bizantino e la crociata fantasma nella rivelazione di un grande quadro*, Milano 2006, pp. 79-81, 180ss., e note a p. 458, tavv. 100 e ss. Una interessante galleria di esempi nel sito internet a cura di A. Pedersoli, «L'effige di Giovanni VIII Paleologo»: www.engramma.it/engramma_revolution/52/052_galleria_paleologo_2006.html

[18] F. Babinger, «Ein weiters Sultansbild von Gentile Bellini aus russischem Besitz», *Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Kl.*, 240, 3 (1962) 1-20, taf. III (rist. in: Id., *Aufsätze und Anhandlungen zur Geschichte Südosteuropas und der Levante*, München 1976, III, pp. 126-143), su cui vd. G. Vespignani, «Andrea Paleologo, ultimo "imperator Constantinopolitanus", nella Roma dei papi di fine Quattrocento e il progetto di una Crociata», in: *Dopo le due cadute di Costantinopoli (1204, 1453): eredi ideologici di Bisanzio.* Atti del Convegno Intern. di Studi (Venezia, 4-5 dicembre 2006), a cura di Ch. Maltezou, Venezia 2007 [in corso di stampa].

Andrea Paleologo era giunto, adolescente, esule a Roma nel 1463, assieme ai due fratelli minori, Zoe e Manuele, al seguito del padre, in fuga dalla Morea conquistata poco prima dai Turchi (1460). Non ostante le crescenti difficoltà pratiche ed economiche, dovute prima alla morte del padre (1465), quindi, dopo pochi anni (1472), del cardinale Bessarione, punto di riferimento suo e di tutti gli esuli greci in Italia, alla cui protezione era stato affidato e che gli aveva fatto abbracciare la fede cattolica ed ottenere dal papa il titolo di *despota* di Morea alla morte del padre, mentre, in quello stesso anno, la sorella Zoe lasciava Roma per recarsi a Mosca per sposare, assunto il nome di Sofia, il Gran Principe Ivan III Vassilevič, ed il fratello Manuele la lascerà presto preferendo cercare un futuro più sicuro a Costantinopoli alla corte del Sultano (1476), ospite in una altra casa di proprietà della curia come pensionato del papa, non godette di buona fama presso i cronisti contemporanei[19], ma,

[19] *Il diario romano di Jacopo Gherardi da Volterra, dal VII settembre MCCCCLXXIX al XII agosto MCCCCLXXXIV*, ed. E. Carusi, Città di Castello 1904 [*R.I.S.*, XXIII, Parte III], p. 81, 11 ss.: *[Andreas Palaeologus] cum nimis meretricio amori et voluptatibus indulsisset, pecuniam omnem consumpsit quae singulis mensibus pontificio erario sibi numerabatur, cumque propterea de pontificis munificentia desperasset*, e ibid., 15-16: *Hac presenti estate Rome eum vidimus, familia sordida et pannis obsitum, et qui in superioribus annis purpuram et siricum induebat assidue, vili nunc veste membra vix tegit*; Raphaelis Volterrani *Commentariorum urbanorum libri XXXVIII*, XXIII, Parisiis 1526, col. 720, quindi Basileae, 1544, p. 277; Theodorus Spandugnis *De la origine deli imperatori Ottomani…*, nel ms. *Paris. It.* 881, f. 29, ed. C. N. Sathas, *Documents inédits relatifs à l'histoire de la Grèce au Moyen Age*, IX, Paris 1890, pp. 133-261, p. 157, 14-18. Cfr. ancora Gasparis Veronensis *De Gestis tempore Pontificis Maximi Pauli Secondi*, ed. G. Zippel, Città di Castello 1904 [*R.I.S.*, III.16], p. 59; Michaelis Canensii *De vita et pontificatu Pauli Secondi P. M.*, ed. G. Zippel, ibid., pp. 138-139. Riferimenti delle fonti bizantine in A. Th. Papadopulos, *Versuch einer Genealogie der Palaiologen, 1259-1453*, München 1958, p. 100; «Παλαιολόγος, Ἀνδρέας», *PLP*, **e**rstellt von E. Trapp, unter Mitarbeit von H.-V. Beyer, I. G. Leontiades und S. Kaplaneres, IX, Wien 1989, n. 21426, p. 79. Per un giudizio degli studiosi moderni (a partire da Ch. du Fresne, sieur du Cange, *Historia Byzantina duplici commentario illustrata. Pars Prior, familias ac stemmata imperatorum Constantinopolitanorum... complectitur*, Lutetiae Parisiorum 1680, p. 248) basti leggere le pagg. in S. Runciman, *The Fall of Constantinople. 1453*, Cambridge 1965, pp. 183-185, o Id, *Mistra. Byzantine Capital of the Peloponnese*, London 1980, pp. 91-92; D. M. Nicol, *The Last Centuries of Byzantium, 1261-1453*, Cambridge 1993², pp. 400-401, e Id., *The Immortal Emperor. The Life and Legend of Constantine Palaiologos, Last Emperor of the Romans*, Cambridge 1992, pp. 115-116; queste ultime pagine a loro volta riprese in: J. Malherbe, *Constantin XI, dernier empereur des Romains*, Louvain-la Neuve 2001, pp. 251-252; K. M. Setton, *The Papacy and the Levant*, cit., pp. 318-319, 373, 395 e 461-463, nonostante D. A. Zakythinos, *Le despotat grec de Morée*, I: Histoire politique, éd. revue et augmentée par Ch. A. Maltezou, London: Variorum Reprints, 1975, pp. 292-295, avesse contribuito a diffondere i docc. editi dal Lambros nei primi del Novecento. Le entrate e le spese che Andrea Paleologo doveva sostenere per il proprio mantenimento e per quello della sua casa sono oggetto dello studio di J. P. Harris, «A Worthless Prince? Andreas Palaeologus in Rome (1464-1502)», *OCP* 61 (1995) 537-554.

comunque punto di riferimento di un *entourage* di greci esuli meno fortunati di Anna Paleologhina Notaras, l'aristocratica figlia del μέγας δούξ Luca Notaras, che arrivò a Roma intorno al 1470 già fornita di una cospicua dote ed erede di una fortuna depositata presso le banche di Genova e Venezia[20], che attorno alla curia pontificia trovavano un punto terminale delle proprie vicende[21].

Già papa Sisto IV (1471-1484) aveva voluto sottolineare gli stessi concetti di sovranità "imperiale", sul piano simbolico, attraverso un pannello degli affreschi della Sala Baglivi delle Corsie Sistine dell'Ospedale di Santo Spirito in Sassia a Roma, ancora oggi visibili nella "versione definitiva" successiva al restauro della fine del sec. XVI, primo papa grande *renovator urbis*, dove la esaltazione della ideologia della monarchia papale –il concetto di papa come principe costruttore di una nuova Roma, da una parte, e, dall'altra, come monarca di riferimento degli equilibri di pace in Europa nell'attesa di organizzare la crociata per la riscossa delle terre cristiane in mano al Turco– si fa forte anche delle vicende degli esuli greci: tra le scene che illustrano fasi della vita del pontefice, inframmezzate ad altre che ne celebrano le fondazioni cittadine –lavori presentati, in fine, a Dio–, ve n'è una che celebra la vittoria della flotta pontificia su quella turca, ed una ultima, denominata dagli studiosi contemporanei *Sisto IV riceve i sovrani orientali*, che rappresenta, per quello che qui interessa, il pontefice, assiso in trono, mentre riceve l'omaggio riverente del despota dell'Epiro Leonardo III di Tocco ed il despota di Morea Andrea Paleologo[22] (fig. 3).

---

[20] Sulla quale vd., da ultimo, CH. MALTEZOU, *Ἄννα Παλαιολογίνα Νοταρᾶ. Μιὰ τραγικὴ ἀνάμεσα στὸν βυζαντινὸ καὶ νέο ἑλληνικὸ κόσμο*, Βενετία 2004 [Βιβλιοθήκη τοῦ Ἑλληνικοῦ Ἰνστιτούτου Βυζαντινῶν καὶ Μεταβυζαντινῶν Σπουδῶν Βενετίας 23], con edizione di documenti e tutta la bibliografia precedente.

[21] Cfr. da J. P. HARRIS, *Greek Emigres in the West (1400-1520)*, Camberley 1995, p. 88ss., a C. CAPIZZI, «Momenti di vita del Bessarione a Roma», *Θησαυρίσματα* 27 (1997) 101-122.

[22] E. D. HOWE, *The Hospital of Santo Spirito and Pope Sixtus IV*, New York-London 1978, pp. 122, 379 e 412, pl. 43. Contributo ancora fondamentale cui si rifanno E. BERGAMI, «Gli affreschi delle sale sistine dell'ospedale di Santo Spirito in Sassia di Roma», *Atti dell'Accademia Lancisiana di Roma*, 35, 1 (1990-1991) 58-69, e M. MIGLIO, «Una biografia pontificia per immagini. Sisto IV e l'ospedale di Santo Spirito», *Il Veltro. Rivista di Civiltà Italiana*, 45, 5-6 (2001) [*L'antico ospedale di Santo Spirito, dall'istituzione papale alla sanità del terzo millennio*. Atti del Convegno Internazionale, Roma 15-17 maggio 2001, I], 111-124, in part. 116 sul pannello che qui interessa. Sulla datazione: S. MAGRELLI, «Gli affreschi della corsia Sistina dell'ospedale di S. Spirito in Roma: un'ipotesi sulla datazione», *Alma Roma* 34, 2-4 (1993) 59-78. Sui restauri della fine del sec. XVI: A. PAMPALONE, «Ferdinando Permei. I restauri del 1599 della Corsia Sistina», *Il Veltro. Rivista di Civiltà Italiana*, 46, 3-4 (2002) [*L'antico ospedale di Santo Spirito*, op. cit., II], 35-52, fig. 1. Una iscrizione sottostante sottolinea la magnanimità caritatevole del pontefice nell'aiutare *dynastis*

§ 3. Andrea Paleologo, che il Gregorovius vorrebbe soprattutto intimo della cerchia dei giovani Borgia, uno dei privilegiati fruitori delle doti canore di Lucrezia[23], era, piuttosto, attivo presso le corti europee in cerca di attenzioni da rivolgere al sogno di una crociata che restituisse le terre della *Romània* ai cristiani ed a lui un trono[24]: secondo il cronista Gherardi, nel 1481 gli sarebbe stata affidata dallo stesso papa Sisto IV una somma di 2000 ducati d'oro per la organizzazione della crociata[25], mentre nel 1491, in qualità di *imperator Constantinopolitanus*, era stato invitato dal re di Francia Carlo VIII a Parigi per discutere di questioni di crociata («notre cher et bon amy Andreas Paléologue, prince de Constantinoble, seigneur de la Moree … pour aucuns grans affaires touchans le bien de nous et de nostre royaume…»). In cambio dell'aiuto militare e finanziario per una spedizione che avrebbe permesso di rimettere piede in Morea a lui ed alla sua famiglia (oltre ad una pensione annua in ducati d'oro per il mantenimento della propria corte e l'interessamento per una seconda pensione annua da parte della curia pontificia), aveva ceduto al re di Francia i diritti sul trono di Costantinopoli, Trebisonda e Serbia[26]. Contatti che permetteranno ad Andrea Paleologo di

Turcarum tyranno e dominiis eiectis a sostenersi secondo il proprio rango, oltre che a fornire alla figlia del despota Tommaso, Zoe-Sofia, andata in sposa al granduca di Mosca, di una dote di 6000 ducati d'oro: *Andream Palaeologum peloponnesi/ et Leonardum Toccum Epiri dinastam/ a Turcarum tyranno exutos/ regio sumtu aluit/ Sophiam Thomae Palaeologi filiam/ Ruthenorum duci nuptam/ cum aliis muneribus/ tum sex mille aureorum dote auxit*, cfr. V. FORCELLA, *Iscrizioni delle chiese e d'altri edifici di Roma dal secolo XI ai giorni nostri*, Roma 1875, V, p. 438; SP. LAMBROS, *Παλαιολόγεια καὶ Πελοποννησιακά*, IV, Ἀθῆναι 1930, p. 307; E. D. HOWE, *The Hospital of Santo Spirito and Pope Sixtus IV*, op. cit., pp. 379 e 412. Ulteriore discussione in G. VESPIGNANI, «Andrea Paleologo, ultimo "imperator Constantinopolitanus"», art. cit. [in corso di stampa].

[23] F. GREGOROVIUS, *Storia della città di Roma nel Medioevo*, trad. it., Torino 1973, p. 1967, senza citare alcuna fonte.

[24] Vd. Constantini Lascaris *Epistolae quatuordecim Familiares*, PG 161, col. 964A.

[25] Il diario romano di Jacopo Gherardi, ed. cit., pp. 81, 18-19.

[26] Paris, Bibliothèque Nationale, *ms. Française* 15526, ff. 165-168. Doc. già conosciuto da E. GIBBON, *The Decline and Fall of Roman Empire*, London 1778 (si usa la rist. anast. Chicago 1952), vol. VI, chapt. LXVIII, part IV; O. MASTROJANNI, «Sommario degli atti della Cancelleria di Carlo VIII a Napoli», *Archivio Storico per le Province Napoletane* 20 (1895) 533. Versione greca in K. N. SATHAS, *Τουρκοκρατουμένη Ἑλλάς*, Ἀθῆναι 1869, pp. 55-56, poi ripresa da SP. LAMBROS, «Μετανάστευσις Ἑλλήνων, ἰδίως Πελοποννησίων ἀποίκων, εἰς τὸ βασίλειον τῆς Νεαπόλεως», *NE* 8 (1911) [377-464], pp. 394-395, e in: ID., *Παλαιολόγεια καὶ Πελοποννησιακά*, op. cit., IV, pp. 299-300, 301-302 e 302-303. «Contratto» rigettato poi, presente Carlo VIII in Italia, nel 1495: i docc. ed i particolari in E. LAURANT DE FORCEMAGNE, «Enclaircissements historiques sur quelques circonstances du voyage de Charles VIII en Italie et particulièrment sur la cession que li fit André Paléologue du droit qu'il avoit à l'Empire de Constantinople», *Mémoires de Littérature, tirés des*

inserire le proprie vicende nella tradizione dei *basileis*, presentandosi, nei documenti a noi pervenuti che lo riguardano, oltre che come *despotes Romanorum*, nel sigillo che pur conosciamo[27], attraverso l'uso della titolatura completa, come Ἀνδρέας ἐν Χριστῷ τῷ Θεῷ πιστὸς βασιλεὺς καὶ αὐτοκράτωρ Ῥωμαίων ὁ Παλαιολόγος[28], finendo per cedere i diritti del trono costantinopolitano, nel testamento dettato nel 1502, ai Reyes Católicos di Spagna, le cui mire sull'Egeo e sul Mediterraneo orientale erano giustificate da motivi dinastici[29].

Durante gli anni successivi, Andrea Paleologo dovette godere di una qualche posizione di primo piano all'interno di una cerchia vicina a papa Borgia. I trattati che riportano, per la prima volta, il cerimoniale pontificio stilati tra la fine del Quattrocento ed i primi del Cinquecento, definendolo *despotus Peloponensis*, ovvero *imperator Grecorum*, o *imperator constantinopolitanus*, lo citano in una posizione di prestigio tra i banchi della cappella papale, la cappella Sistina[30], e testimoniano come facesse parte della guardia

registres de l'Académie Royale des Inscriptions et Belles-Lettres 17 (1751) 558-578, in part. 572-577; K. M. SETTON, *The Papacy and the Levant*, op. cit., pp. 461-462.

[27] SP. LAMBROS, «Σφραγίδες τῶν τελευταίων Παλαιολόγων καὶ τῶν περὶ αυτούς», *NE* 1 (1904), 426.

[28] Nella concessione (1483, aprile 13), oltre che del permesso di creare conti palatini, armare cavalieri e legittimare figli illegittimi, del privilegio di "caricare" l'aquila bicipite imperiale sul proprio blasone (*arma ac insignia imperatorum Constantinopolitanorum Paleologorum*): Archivo de la Casa de Alba, carp. n. 2, ed. in: *Documentos escogidos del Archivo de la Casa de Alba*, ed. por la DUQUESA DE BERWICK Y ALBA, Madrid 1891, pp. 16-18 (anche EAD., *Catálogo de las colecciones expuestas en las vitrinas del Palacio de Liria*, Madrid 1898, n. 80, pp. 73-77), quindi da V. REGEL, «Khrisovul imperatora Andreja Paleologa, 13 aprelia 1483 goda», *VV* 1 (1894) 151-158, da Sp. LAMBROS, *Παλαιολόγεια καὶ Πελοποννησιακά*, op. cit., IV, pp. 297-298, ed infine da J. M. FLORISTÁN-J. A. GÓMEZ MONTERO, «Crisóbulo de Andrés Paleólogo en favor de Pedro Manrique, II Conde de Osorno», *Homenaje O. Omatos*, Vitoria 2007 [in corso di stampa], su cui cfr. soprattutto da D. A. ZAKYTHINOS, *Le despotat grec de Morée*, op. cit., I, pp. 293-294, a J. M. FLORISTÁN, «Los últimos Paleólogos, los reinos peninsulares y la cruzada», in: *Constantinopla 1453. Mitos y realidades*, op. cit., p. 291 e CH. MALTEZOU, «Bisanzio dopo Bisanzio e gli spagnoli», *Bizancio y la península Ibérica. De la antigüedad tardía a la edad moderna*, ed. por I. PÉREZ MARTÍN-P. BÁDENAS DE LA PEÑA, Madrid 2004 [Nueva Roma. Bibliotheca Graeca et Latina Aevi Posterioris, 20], pp. 437-447, 442ss. in part. Discussione ed ulteriore bibliografia in G. VESPIGNANI, «L'aquila bicipite, simbolo della βασιλεία dei Romani tra Oriente e Occidente (secoli XIII-XVI)», *Erytheia* 27 (2006) 95-127.

[29] Doc. edito in: P. K. ENEPEKIDES, «Das Wiener Testament des Andreas Palaiologos vom 7. April 1502», *Akten des XI. Intern. Byzantinistenkongresses (München 1958)*, hsg. von F. DÖLGER-H.-G. BECK, München 1960, pp. 138-143. Un esaustivo quadro delle cura con cui i Re Cattolici costruirono la propria immagine ed il proprio prestigio "imperiale" a Roma, anche grazie ad un personaggio quale il conte di Tendilla, è offerto da Á. F. DE CÓRDOVA MIRALLES, «Imagen de los Reyes Católicos en la Roma pontificia», *En la España Medieval* 28 (2005) 259-354.

[30] M. DYKMANS, *L'œuvre de Patrizi Piccolomini, ou le cérémonial papal de la premiere Renaissance*, II: Livres II et III, Città del Vaticano 1982 [ST, 294], pp. 460, 7-8 e 19ss.; nel Titulus

d'onore a cavallo che scorta ospiti illustri dal pontefice, svolgesse compiti particolari durante le solenni liturgie, tra un Jofredo Borgia, nipote del papa, senatori, cardinali, compreso Cesare Borgia, segnalato come il Valentino, figlio del papa, ambasciatori delle potenze europee, persino, fino a rivendicare nei confronti dello stesso pontefice la propria posizione di precedenza nel cerimoniale, giungendo a battibeccare con Cesare Borgia[31]. Soprattutto, continuava a ricevere, al pari di personaggi quali Carlo di Tocco *dispotus de Larta* (sic) (il figlio di Leonardo [III], morto nel 1494?), Costantino *dux Macedonie*, un *Paulus nobilis Grecus*, Maria *de Gurga de Candia*, una Lucrezia *relicta quondam Johannis de Tocho*, sussidi in denaro per la Crociata (*de pecuniis Aluminum Stae. Cruciatae*) dalla curia pontificia, secondo una indagine compiuta dal Gottlob sui *Diversorum 1492-1500* della Camera Apostolica, Archivio Segreto Vaticano, e in *Camerale I*, *Depositaria Generale della Crociata*, Archivio di Stato di Roma, relativi agli stessi anni[32].

Giorgio VESPIGNANI

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

secundus del Libro III, *De ordine sedendi et assistentiis*, che regola l'ordine delle precedenze e dei posti in occasione di cerimonie religiose nella cappella papale, presumibilmente già la Cappella Sistina, alla presenza del pontefice, si legge che il Paleologo *sedebit medium inter ultimum diaconum et ultimum presbiterum*, davanti alle posizioni riservate ai principi ed ai parenti loro più prossimi, quindi ai quattro patriarchi principali, di Costantinopoli, Alessandria, Antiochia e Gerusalemme.

[31] *Iohannis Burckardi Liber Notarum, ab anno MCCCCLXXXIII usque ad annum MDVI*, ed. E. CELANI, Città di Castello 1912, I, p. 416, 25; p. 468, 5-6; p. 227, 17; p. 207, 22ss.; p. 215, 22ss.; p. 271, 15; p. 137, 5-6; pp. 180, 13-181, 1; II, p. 67, 31ss.; p. 233, 8ss.: *Tispotus* [sic] *in camera papagalli, cum videret ducem Valentinum in eadem camera, commendavit se pape et dixit se abiturum nisi haberet locum ante predictum ducem. Papa respondit quod faceret pro voluntate sua et recessit idem Tispotus*. Tutta la discussione in G. VESPIGNANI, «Andrea Paleologo, ultimo "imperator Constantinopolitanus"», art. cit.

[32] A. GOTTLOB, «Der Legat Raimund Peraudi», *Historisches Jahrbuch* 6 (1885) 438-461, in part. 456ss; ID., *Aus der Camera Apostolica des 15. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Geschichte des päpstlichen Finanzwesens und des endenden Mittelalters*, Innsbruck 1889, pp. 64-67 e 292-294; L. PASTOR, *Storia dei papi*, op. cit., p. 452, n. 5.

FIG. 1: Pintoricchio, *Disputa di santa Caterina d'Alessandria*, sec. XV, Palazzo Apostolico Vaticano, Sala dei Santi dell'appartamento Borgia.

FIG. 2: Pintoricchio, *Disputa di santa Caterina d'Alessandria*, sec. XV, Palazzo Apostolico Vaticano, Sala dei Santi dell'appartamento Borgia, particolare del probabile ritratto di Andrea Paleologo.

Fig. 3: Anonimo, sec. XVI, *Sisto IV riceve i sovrani orientali*, Roma, Ospedale di Santo Spirito in Sassia, Corsie Sistine, Sala Baglivi.

ORTODOXIA E IDENTIDADES BALCÁNICAS AL FINAL DE LA EDAD MEDIA*

RESUMEN: Al final de la Edad Media, la Iglesia ortodoxa emerge como el único centro efectivo de poder, aunque sacudido por las tensiones acumuladas entre los reinos ortodoxos y Bizancio, así como por el progresivo avance otomano. Las transformaciones en el interior de la Ortodoxia contribuyeron al fortalecimiento de la Iglesia que pudo sobrevivir y actuar como una fuerza revitalizadora y aglutinadora de los pueblos ortodoxos de los Balcanes y de Rusia. En tiempos de crisis, la Iglesia de Constantinopla diseñó una estrategia dirigida a la renovación de la vida espiritual y cultural, a la reorganización jurisdiccional y a la creación de diócesis metropolitanas. El motor de esta renovación fue una élite monástica, de origen atonita, a la cabeza del Patriarcado, así como una red de grandes centros monásticos a lo largo de los Balcanes y en Rusia. Pero las ideas universalistas de este espíritu reformador suscitaron el recelo de los príncipes ortodoxos.

PALABRAS CLAVE: Iglesia ortodoxa. Transformaciones políticas ss. XIII-XV. Balcanes y Rusia.

RÉSUMÉ: À la fin du Moyen Age, l'Église orthodoxe émerge comme le seul centre effectif de pouvoir, bien qu'elle est touchée aussi par les tensions accumulées entre les royaumes orthodoxes et Byzance ainsi que par l'avance progressif des Ottomans. Les transformations à l'intérieur de l'Orthodoxie contribuèrent à l'affermissement de l'Église, en lui permettant de survivre et d'agir comme une force vitalisante et agglutinante pour les peuples orthodoxes des Balkans et de la Russie. Dans un temps de crise, l'Eglise de Constantinople dessina une stratégie visant au renouvellement

* Trabajo realizado en el marco del proyecto HUM2004-03957C02-01 FILO.

de la vie spirituelle et culturelle, à la réorganisation juridictionnelle et à la création de diocèses métropolitaines. Le moteur de ce renouveau a été une élite monacale, de souche athonite, à la tête du Patriarcat et le réseau de grands centres monastiques tout au long des Balkans et en Russie. Mais les idées universalistes de cet esprit réformateur ne manquaient pas de contestation de la part des princes orthodoxes.

MOTS CLEF: Église orthodoxe. Changements politiques XIIIe-XVe siècle. Balkans. Russie.

En el último siglo del denominado "milenio bizantino" se desarrolla y culmina el drama de la lucha por la supervivencia de lo que queda del Imperio y su periferia, lo cual implica plenamente a la Iglesia. En realidad, el debilitamiento y ruptura de los vínculos entre Bizancio y su periferia había comenzado ya en la primera mitad del siglo XIII, con la conquista latina de Constantinopla en 1204, que supuso la pérdida de los extensos territorios imperiales de los Balcanes (Tracia, Macedonia, Tesalia, Beocia, el Ática y el Peloponeso), repartidos como botín entre los barones francos; el Egeo no corrió mejor suerte: Venecia se enseñoreó del Archipiélago y de los puertos más importantes. Los restos de ese naufragio tuvieron que buscar refugio en la periferia grecohablante del Epiro, en la remota Trebisonda y en el noroeste de Asia Menor donde, desde Nicea, Miguel VIII recuperaría Constantinopla en 1261 poniendo fin al parasitario Imperio latino de la Romania. Sin embargo, los esfuerzos de Miguel para restaurar el Imperio bizantino, con una nueva vocación universalista, serían insuficientes además de efímeros. El sur de la península balcánica, excepto el Peloponeso, estaba perdido para el Imperio. En el norte, los recién restaurados reinos de Serbia y Bulgaria eran hostiles a Constantinopla; los recursos económicos y militares estaban agotados, y el comercio, totalmente controlado por venecianos y genoveses. A finales del siglo XIII Bizancio era sólo un Estado menor en los Balcanes tratando de sobrevivir como podía en continua lucha con sus vecinos. No existía, pues, ningún verdadero centro de poder efectivo en toda la región[1].

En medio de este panorama, la Iglesia ortodoxa emerge como único punto de referencia efectivo y, en cierto modo, también como único centro

[1] Cf. J. M. HUSSEY, *The Orthodox Church in the Byzantine Empire,* Oxford 1986 (reimpr. 1990), pp. 286-294.

de poder, aunque se viera también sometida a las fuertes tensiones que fueron acumulándose hacia el final de la hegemonía de los reinos cristianos en el Sureste europeo frente al imparable avance otomano. Desde el siglo XIII la Iglesia ortodoxa tuvo, primero, que hacer frente a la quiebra de la unidad y de la vida eclesiástica provocada por la conquista latina, después, intentar superar esa ruptura y, por último, activar propuestas para poner fin al cisma con Roma para propiciar la ayuda occidental ante la progresiva conquista otomana de territorios ortodoxos. Al final, la unión con Roma se frustró y los otomanos ocuparon todo el Imperio de Oriente. Mas esta sucesión de desastres no significó en absoluto el colapso total. Durante casi dos siglos el mundo ortodoxo experimentó una serie de fenómenos que fortalecieron a la Iglesia permiténdole sobrevivir y actuar como fuerza vitalizadora para los griegos, para los otros pueblos ortodoxos de los Balcanes y para Rusia. Aunque frecuentemente toda la atención de los estudiosos ha parecido estar volcada sobre polémicas y debates a propósito de las diferencias entre Roma y la Ortodoxia, la realidad de la documentación de los registros patriarcales ofrece un panorama diferente. Una selección al azar de la documentación del patriarca Juan XIV Calecas[2] muestra que la actividad patriarcal, además de la rutina administrativa de cada día, incluye: instrucciones dirigidas a los obispos de diócesis que ya han sido conquistadas por los turcos, exhortaciones a los fieles, condenas del emperador de Trebisonda por su segundo matrimonio, disposiciones para el metropolita de Rusia, elevación del obispo de Galitzia a rango de metropolita asignándole obispos sufragáneos, confirmación de Gerásimo como patriarca de Jerusalén y discusiones sobre el hesicasmo. En suma, toda una información que nos ilustra sobre las preocupaciones y la actividad corriente de la Iglesia bizantina en pleno siglo XIV. Los asuntos que ocupan la atención del Patriarcado en este período son el movimiento hesicasta, la renovación espiritual, las relaciones con las otras Iglesias ortodoxas, la mediación con el resto del mundo ortodoxo (laico y eclesiástico), y todo ello sin perder de vista la inevitable implicación en la turbulenta política de la época. La tradicional interdependencia bizantina entre el poder y el espíritu hacía prácticamente imposible la neutralidad de la Iglesia, de manera que el apoyo o rechazo de una determinada opción religiosa o espiritual tenía necesariamente repercusiones políticas y viceversa. Así, durante la guerra civil bi-

[2] Miklosich-Müller, *Acta et Diplomata,* 1, pp. 168-242; Grumel-Laurent-Darrouzès, *Regestes des actes du Patriarcat de Constantinople,* fasc. 5, n.os 2168-2270.

zantina, el apoyo imperial era imprescindible para conservar el Patriarcado, de ahí las frecuentes deposiciones y recuperaciones del puesto.

El otro factor a tener en cuenta al final de la Edad Media es la renovación de la vida monástica ortodoxa, estimulada por el movimiento hesicasta y las nuevas corrientes ascéticas. Siguiendo la tradición bizantina de los grandes focos de vida monástica, como el Monte Atos, cuyo influjo es decisivo para toda la Ortodoxia, en el siglo XIV proliferan nuevos centros de religiosidad como los Paroria de Bulgaria, cuya *lavra* funda Gregorio el Sinaíta (ca. 1330). Esta comunidad monástica, protegida por el zar Iván Alexander, introduce en Bulgaria el hesicasmo atonita en toda la región, convirtiéndose en un punto de referencia para la ortodoxia eslava, lo mismo que el conjunto monástico de Kilifarevo, cerca de Tárnovo, en pleno Balkan, fundado a mediados del siglo XIV por Teodosio de Tárnovo y que gozó también del patronazgo del zar búlgaro. Desde Paroria y Kilifarevo se propagaría más tarde el hesicasmo a Serbia, que ya contaba con espléndidos cenobios de fundación real, como Studenica. El hesicasmo se extendió igualmente por tierras de Valaquia debido a la doble influencia del Monte Atos, a través del monasterio de Cutlumusiu, protegido por los príncipes valacos, y por el faro monástico de Kilifarevo. La principal figura del hesicasmo rumano fue el monje Nicodemo (m. en 1406), un atonita, medio serbio medio griego, discípulo del patriarca hesicasta Filoteo de Constantinopla. Nicodemo, con la fundación de los famosos monasterios valacos de Vodita (ca. 1374) y Tismana (ca. 1385), contribuyó a la ampliación de esta red de cenobios en la periferia bizantina que se demostrarían esenciales para el futuro identitario de los pueblos ortodoxos del Este y Sureste europeos. Nicodemo fue un típico producto de la cosmopolita cultura bizantina de finales del siglo XIV que, mediante el elemento aglutinador y renovador del hesicasmo, estableció vínculos entre los monasterios de Valaquia, Serbia, Bulgaria y Rusia. En Rusia, san Sergio de Radonezh (1314-92) fue el principal dinamizador de la renovación monástica; funda la gran *lavra* de la Trinidad en Zagorsk, dotando al nuevo cenobio –a instancias del patriarca Filoteo[3]– de una regla de tipo *estudita*. El monasterio de la Trinidad se convertirá en modelo para todos los cenobios rusos de final de la Edad Media.

Más al sur, en la disputadas tierras de Tesalia, en el centro del estratégico eje del Epiro a la Macedonia occidental, se habían desarrollado colonias de eremitas, en cuevas de las agrestes alturas de los Meteora, cerca de Stagoi (Calabaca); a principios del siglo XIV existe en Dupiani una *skiti* bajo la au-

[3] J. Meyendorff, *Byzantium and the Rise of Russia,* reimpr. Crestwood 1989, p. 134.

toridad de un *protos*. Hacia finales de ese mismo siglo y a consecuencia del avance turco y de las incursiones sobre el Monte Atos, Atanasio, un atonita discípulo de Gregorio Sinaíta y compañero de vida hesicasta en los *askitiria* de Iviron (en el Atos) de los futuros patriarcas de Constantinopla, Isidoro y Calisto, funda el monasterio del Gran Meteoron, dedicado a la Transfiguración. El segundo fundador sería su discípulo Juan-Josafat Urosh, hijo del déspota del Epiro Simeón Urosh Paleólogo (*basileus* de serbios y griegos desde su corte de Trícala). Josafat emprendió un vasto programa de construcción de cenobios que convirtieron a los Meteora en una ciudad monástica. Después de la conquista turca, Josafat se refugió en el Atos (en el monasterio de Vatopedi) para volver a los Meteora, donde moriría hacia 1423. El complejo monástico de los Meteora sería durante la dominación otomana uno de los principales bastiones de la Ortodoxia en tierras griegas.

La gran renovación monástica ortodoxa del siglo XIV es un movimiento de marcado carácter internacional en el que no hay que perder de vista que mucho de su ímpetu se debe a la tradición de espiritualidad griega. El proceso de formación de los conjuntos cenobíticos de Panoria, Trinidad de San Sergio, Meteora, etc., es deudor, en último término, de la antigua tradición del Atos en la que, partiendo de pequeños *askitiria*, se constituyen grandes lavras que permiten mantener el ascetismo en parajes agrestes y aislados, compatibles con la disciplina cenobítica. Los impulsores de esta renovación monacal gozaban de una buena formación, como se aprecia en sus respectivas *Vitae*, y eran personas cuya vida espiritual se había enriquecido notablemente con sus viajes y experiencias por toda la ecúmene ortodoxa. La no menos antigua tradición de traducción a otras lenguas de la literatura espiritual se refuerza en el siglo XIV con la traducción de nuevas guías espirituales, incluido el *Clímax* (*Escala*) de Juan Clímaco al eslavo. Sin duda el instrumento más decisivo fueron, en este punto, las traducciones de los escritos de Gregorio Palamás. Pero, además, estos reformadores fueron excelentes administradores, tanto en su calidad de fundadores y abades (higúmenos) como en los niveles más altos del clero, tal fue el caso, por ejemplo, del polifacético Filoteo Cóccino, patriarca de Constantinopla en diferentes ocasiones, pues por su firme cantacuzenismo se vio inmerso en los vaivenes de la guerra civil bizantina. Filoteo tuvo mucho de diplomático, su segundo patriarcado se distinguió por la canonización de Palamás, por la conversión de Juan V al catolicismo, por el restablecimiento de la jurisdicción constantinopolitana sobre la Iglesia serbia y por su histórica responsabilidad en la organización eclesiástica en tierras rusas. Filoteo fue

igualmente un intelectual con una nutrida obra hagiográfica, homilética, litúrgica y dogmática[4].

El resultado de la labor en diversos frentes de esta generación de renovadores fue la creación de una red de centros de poder espiritual, con repercusiones políticas de largo alcance para la comunidad ortodoxa de pueblos durante la nueva época del dominio otomano en los Balcanes y que se inicia precisamente en la transición de los siglos XIII al XIV. Por otra parte, y más allá del carácter coyuntural y efímero de la Unión con Roma, la renovación ortodoxa de este período reforzaría la corriente antiunionista de la Ortodoxia durante toda la Turcocracia, especialmente en el único ámbito ortodoxo no dominado por el sultán, o sea, Rusia, con lo que se asentaría definitivamente la pertenencia a la Ortodoxia como un elemento identificatorio de las futuras naciones-Estado del Este y Sureste europeos.

La mayoría de los patriarcas del siglo XIV fueron hieromónacos atonitas enriquecidos con la experiencia de los otros grandes centros monásticos creados a imagen y semejanza del Monte Santo y, además, hesicastas convencidos. Isidoro I, Calisto I (higúmeno de Iviron), Filoteo Cóccino (de la Gran Lavra); Juan XIV Calecas fue la única excepción que, además de excomulgar a Palamás, excomulgó a Juan VI Cantacuzeno, aun siendo capellán suyo, y se erigió en regente de Juan V Paleólogo.

El Patriarcado ortodoxo, desde 1340, tuvo que hacer frente a dos opciones: la relación con el palamismo y la propia posición del Patriarcado respecto del conjunto de un mundo ortodoxo en fragmentación y con nacientes apetitos nacionalistas. El problema de la Unión con Roma respondió más a consideraciones políticas –diplomáticas si se quiere– que a religiosas. La dinastía paleóloga, necesitada vitalmente de la ayuda militar occidental para contener el avance turco, no tenía otro remedio que ceder a las exigencias de sumisión a Roma para contar con esa asistencia militar, pero la repugnancia de la mayoría del monacato ortodoxo se resistió a ultranza, con lo que, en realidad, las diferencias entre ambas Iglesias no sólo no se superaron, sino que se ahondaron todavía más y de manera irreversible. El hesicasmo, con hondas raíces en la espiritualidad bizantina desde las primeras comunidades de hesicastas en Egipto, se convirtió en un amplio fenómeno social y religioso que pronto adquirió connotaciones políticas durante los siglos XIV y XV. Así, durante la guerra civil de 1341-47 el palamismo fue utilizado como

[4] Cf. P. Jrestu «Ἡ οἰκουμενικὴ πολιτικὴ τοῦ πατριάρχου Φιλοθέου Κοκκίνου», *Ξένια Ἰακώβου ἀρχιεπισκόπου Βορείου καὶ Νοτίου Ἀμερικῆς*, Salónica 1985, pp. 248-262; H.-V. Beyer, «Der Streit um Wesen und Energie und ein spätbyzantinischer Liedermacher», *JÖB* 36 (1986) 255-282.

un ingrediente de la fractura social y política bizantina. La síntesis doctrinal de Gregorio Palamás, reconocida y adoptada oficialmente por la Iglesia de Constantinopla (en los sínodos de 1341, 1347 y 1351), aunque no sin fuerte resistencia por sectores como los representados por Barlaam de Calabria, Jorge Acindino, los hermanos Cidonios (Demetrio y Prócoro) y Nicéforo Gregorás, se politizó, como he dicho. En el curso de la guerra el mismo Palamás fue encarcelado por el patriarca Juan Calecas, que condenó sus ideas, hecho que vino a reforzar la identificación interesada entre palamismo y cantacuzenismo. Pero no puede demostrarse que existiera una relación entre hesicasmo palamita y la nobleza feudal asociada con la fracción del Cantacuzeno.

De mayor importancia que los altibajos en la cúspide del Patriarcado por la implicación política en la que éste se vio inmerso (algo inherente a la mutua dependencia de la Iglesia y el poder en toda la historia de Bizancio) fueron las reclamaciones e influencia que diversos patriarcas ejercieron en los dos últimos siglos del Imperio. En un tiempo en que la posición del Imperio estaba siendo aceleradamente erosionada por su propia debilidad interna, por el avance de los otomanos y por la necesidad vital de la ayuda militar de Occidente, la Iglesia ortodoxa trazó su propia estrategia, fortaleció su vida espiritual y reforzó su propio poder de jurisdicción y autoridad moral. Pretendiéndolo o no, la Iglesia estaba así preparando el futuro papel hegemónico que llegaría a alcanzar entre los cristianos ortodoxos (griegos o no) bajo el dominio otomano de lo que en un tiempo había sido Bizancio y su periferia. Hegemonía que habría de mantenerse hasta el proceso de liquidación del Imperio otomano a lo largo del siglo XIX y principios del XX. A medida que el emperador y los diferentes príncipes ortodoxos iban perdiendo el control político real y que los mogoles dominaban ya la Rusia nororiental, el Patriarcado de Constantinopla fue afirmando su autoridad eclesial no sólo en el territorio de los Balcanes y de Rusia, sino más allá, en el ámbito de los patriarcados de Oriente (Jerusalén, Antioquía, Alejandría), sumidos en una debilidad crónica que había ido minando el viejo concepto de pentarquía entre iguales.

El objetivo prioritario de la Iglesia de Constantinopla en este período fue la reorganización jurisdiccional y la dotación de diócesis metropolitanas y episcopales. Esto suponía enfrentarse con el serio problema de la reclamación de independencia de los patriarcados que se habían ido formando en los Balcanes. El caso de Serbia fue quizás el que exigía una mayor atencion a mediados del siglo XIV. El *kralj* Esteban Urosh IV Dushan, con su política expansionista había ido arrebatando a Bizancio el Epiro, Albania, Tesalia y Macedonia, de manera que sus dominios se extendieron desde el Danubio

hasta el Golfo de Corinto y desde el Adriático al Egeo. En 1345, tras la conquista de Serres, se proclamó "zar de serbios y romanos", y un año después (el 16 de abril de 1346), en el sínodo convocado en Skopje, proclamó la conversión del arzobispado de Peć en patriarcado, con la anuencia de los arzobispos de Ojrid, de Serbia, del patriarca búlgaro de Tárnovo y de representantes del Monte Atos. El nuevo patriarca de Peć, Joanikije, coronó a Esteban como *basileus* y *autokrator* de Serbia y la Romania. El efecto de este acto de supremacía unilateral no dejó de tener repercusiones importantes para la configuración de la identidad serbia. Por un lado, la decisión de Dushan supuso la acelerada bizantinización de Serbia a través de la integración de élites griegas y la adopción de una estructura del Estado basada en la administración bizantina[5], y por otro, la tutela efectiva sobre el Monte Atos. Constantinopla se opuso al nuevo patriarcado y a lo que ello implicaba como medio de legitimación de un nuevo *basileus,* de hecho en las historias de Gregorás y Cantacuzeno siempre se alude a Esteban como rey y no como emperador. La excomunión (en 1350) de Dushan y del patriarca usurpador parece que no se hizo esperar, aunque la documentación al respecto es dudosa[6]. A la muerte de Esteban IV el imperio serbio empezó a resquebrajarse y, aunque desde Peć siguiera utilizándose el título de "patriarcado", la cancillería de Constantinopla habla siempre de "arzobispado"[7]. Esta irrefrenable tendencia a la autocefalia resultará decisiva en la configuración de los modernos Estados-nación balcánicos.

En las tierras del bajo Danubio, la región entre los Cárpatos y el Prut se dibujan, en el s. XIV, dos nuevas entidades estatales inspiradas desde Constantinopla. Además del interés bizantino por esta región desde el punto de vista estratégico y comercial, la Iglesia de Constantinopla crea dos sedes metropolitanas, origen nuclear de los futuros principados de Valaquia (Οὐγγροβλαχία) y de Moldavia (Μολδοβλαχία). El primer metropolita tendrá su sede en Argesh (1359)[8], al sur de los Alpes de Transilvania, y el segundo, en Suceava (1401)[9]. La creación de ambas sedes metropolitanas constituye, por una parte, un claro símbolo de la vitalidad del Patriarcado para hacer efectivo el carácter ecuménico (o sea, universal) de la Ortodoxia en un momento en

[5] La obra jurídica de Dushan en parte es traducción de textos legales bizantinos, como el *Syntagma* de Mateo Blastares, en parte adaptación para crear un nuevo código, el *Zakonik,* cf. J. V. A. Fine, Jr., *The Late Medieval States,* Ann Arbor 1994, pp. 314-7.

[6] El texto de los *Reg. Patr.* 2444 es dudoso.

[7] Reg. Patr. 2663.

[8] Reg. Patr. 2411.

[9] Cf. V. Laurent, «Aux origines de l'Église de Moldavie», *REB* 5 (1947) 158-170.

que el Imperio está al borde del colapso final; por otra parte, estas nuevas sedes suponían una decisión política, puesto que, al ser griegos los metropolitas, la Iglesia de Constantinopla estaba afirmando claramente su autoridad –ortodoxa– en un territorio fronterizo con las católicas Polonia (Ucrania polaca) y Hungría. En cuanto a la población rumana, la integración en dos sedes bajo jurisdicción constantinopolitana supuso ganar un *status* similar al de otros pueblos vecinos del Este y Sureste europeos a la vez que hizo posible una interacción cultural decisiva para fraguar su propia identidad. Así penetró la cultura bizantina en Moldavia y Valaquia, aunque étnicamente no fueran eslavas, por los canales eslavos a través, p.e., de la liturgia, que siguió conservando como lengua vehicular el eslavón hasta bien entrado el siglo XVII. El hesicasmo prendió igualmente en Rumania a través de esta red monástica de los Balcanes, manteniéndose una continua relación con los centros de Paroria, Kilifarevo y el Montre Santo. Caritón, uno de los metropolitas de Valaquia, fue higúmeno del monasterio de Cutlumusíu (en el Atos). El monasterio de Tismana, uno de los primeros complejos cenobíticos rumanos, fue fundación de Nicodemo, un monje greco-serbio procedente del monasterio serbio de Jilandari (también en el Atos). De este modo se ve claramente el papel relacionador e internacional desempeñado por el monasticismo ortodoxo al final de la Edad Media.

La Iglesia rusa constituye el caso más evidente de la acción exterior del Patriarcado de Constantinopla. Ya desde 1250 la sede metropolitana de Kíev y de todas las Rusias recaía alternativamente en un griego y en un ruso[10]. En el siglo XIV se produjeron profundos cambios en el espacio ruso. El antiguo principado de Kíev fue absorbido por el Gran Ducado de Lituania. La Horda de Oro controlaba todo el centro y noreste de Rusia y, bajo su relativa tolerancia, el principado de Moscú cobró cada vez mayor importancia. Estas transformaciones en el equilibrio de poder se reflejan perfectamente en los problemas de organización de la Iglesia. En principio sólo había existido un único metropolita para Kíev y Rusia, pero, ante los cambios políticos señalados y la expansión de Lituania por el Oeste, la sede metropolitana tuvo que trasladarse, primero, a Vladimir (1300) y, poco después, a Moscú (1328), si bien el metropolita siguió conservando su primitiva denominación (metropolita de Kíev y de toda Rusia). En esta situación surgieron dos problemas: uno, que los emergentes ducados de Lituania y de Moscú aspiraban a acoger la sede metropolitana, lo que suponía la primacía de toda la región: de no ser

[10] Cf. D. Obolensky, «Byzantium, Kiev and Moscow: A Study in Ecclesiastical Relations», *DOP* 11 (1957) 21-78.

así, Lituania exigiría para sí un metropolita propio; otro, que existía el riesgo de que una Lituania, todavía medio pagana, pudiera gravitar hacia la órbita católica de Polonia y perderse para la Ortodoxia, por lo que parecía lógico reforzar el peso de Moscú. A la inestabilidad de los patriarcas en Constantinopla se unía una visión diferente sobre si era más prudente favorecer la centralización o la diversidad. Filoteo era partidario de lo primero, y Calisto, de lo segundo. Así, durante toda la segunda mitad del siglo XIV, según quien estuviera al frente del Patriarcado, se promovió para la sede lituana a candidatos de signo palamita o antipalamita con lo que continuó la rivalidad entre Lituania y Moscú[11]. Tan estéril disputa quedó zanjada en 1386 cuando el gran duque Jagelón se convirtió al catolicismo romano y se casó con la reina de Polonia. Desde entonces Lituania quedaría definitivamente fuera de la órbita ortodoxa. El metropolita Cipriano (búlgaro de origen y hieromónaco atonita), ferviente hesicasta, muy vinculado (οἰκεῖος καλόγερος) a Filoteo y Eutimio de Tárnovo, que estuvo itinerante entre ambas diócesis en litigio hasta su definitivo asentamiento en Moscú, fue uno de los mejores ejemplos de esta élite eclesiástica bizantina. Su actividad resultó decisiva para Rusia y la Ortodoxia, como reformador y organizador. Fomentó el monasticismo a través de una ingente labor de traducción y adaptación de literatura eclesiástica (p.e. de la *Diataxis* de Filoteo, del *Nomocanon*, de la *Escala* de Clímaco, etc.), pero lo más importante es que, en un momento tan crucial y delicado por la debilidad del Imperio, mientras él mismo intervenía en proyectos de acercamiento con Polonia y Hungría porque el problema turco preocupaba tanto en Moscú como en Constantinopla, Cipriano asentó la idea fundamental defendida y promovida por Filoteo y los grandes hesicastas del siglo XIV: la de la universalidad e independencia de la Iglesia ortodoxa de Constantinopla. Sin embargo, la vertiente política de este principio, la soberanía ecuménica del βασιλεὺς τῶν Ῥωμαίων por encima de los demás príncipes cristianos, chocaba con la realidad política: el emperador de Bizancio apenas controlaba su capital y los otros príncipes ortodoxos anhelaban suplantarlo.

Por esa razón las ideas universalistas de los reformadores de la Ortodoxia, impulsadas desde el Patriarcado de Constantinopla, no podían aceptarse sin resistencia en los distintos reinos ortodoxos, y menos en la Rusia emergente de finales de los siglos XIV y XV, con un Imperio bizantino moribundo.

[11] En 1354 Filoteo promovió al moscovita Alejo; al año siguiente Calisto promovió a Romano. Entre 1360 y 1370 fue tal la tensión entre Lituania y Moscú, que Filoteo estableció una nueva sede metropolitana en Galitzia. En 1375 Cipriano y Alejo competían, desde Lituania y Moscú respectivamente, intitulándose mutamente primados "de Kíev y toda Rusia"; en 1378, a la muerte de Alejo, Cipriano fue promovido al fin como metropolita de Moscú.

La tendencia a la autoafirmación, que hoy calificaríamos de nacionalista, se manifestó con el reconocimiento por parte del Patriarcado de las necesidades de la Ortodoxia en Lituania, lo cual implicaba desautorizar, en parte, los intereses de Moscú. La división de la sede metropolitana convirtió *de facto* a la Iglesia de Moscú en una Iglesia nacional y a su primado en dependiente del Gran príncipe. La polémica desatada a raíz de la inclusión del nombre del emperador Manuel II Paleólogo en los dípticos eclesiásticos (1393), que enfrentó a Cipriano y al Gran duque Basilio I por haber afirmado éste que «tenemos una Iglesia, pero no un Emperador», fue parcialmente zanjada por la famosa carta del patriarca Antonio IV reafirmando la imposibilidad de que los cristianos tuvieran una Iglesia y no un Emperador[12].

Cuando, por fin, se consuma y consolida definitivamente el dominio otomano sobre toda la ecúmene ortodoxa, Rusia fue la única excepción y hereda, por su ortodoxia y por su libertad, la misión imperial de Bizancio, aunque nunca ocurrió una *translatio imperii* oficial. El mesianismo ruso, formulado por el monje Filoteo de Pskov, señalando a Moscú como "Tercera Roma" en su famosa carta al Gran príncipe Basilio III a principios del siglo XVI, nunca fue oficialmente asumido por el Estado ruso, aunque sí funcionara en la práctica política. Más tarde, Iván IV asumiría definitivamente el título de zar (= *basileus*) con el beneplácito de los patriarcas de Oriente –todos ellos sometidos a la soberanía del sultán–, pero se abstuvo de emplear el título de "emperador de los romanos", limitándose tan sólo al de "zar de todas las Rusias", lo que contrasta con sus precedentes de los "Imperios" sudeslavos de Bulgaria y Serbia.

Toda la posterior historia de Rusia, en relación con el islam y con las potencias católicas (o sea, el poder simbolizado por Roma) está absolutamente influida por la concepción "ortodoxa" del Imperio. Rusia emprendería, so pretexto de protectora de los cristianos de Oriente, veinte guerras contra los turcos, entre los siglos XVIII y XX, para intentar liberar a los pueblos ortodoxos de los Balcanes, y seis contra los persas para liberar (en realidad, anexionarse) a los pueblos ortodoxos del Cáucaso, eso sin contar las once guerras contra los emiratos musulmanes del Asia Central, pues la defensa de la cristiandad ortodoxa no eximía de la pura y simple expansión colonial.

En cambio, los ortodoxos del Imperio otomano, el vasto *millet* dotado de una verdadera autonomía jurídica y cuyo responsable civil y religioso seguía siendo el patriarca de Constantinopla, se encontraron en una situación esencialmente distinta. El pacto entre la Puerta y el Patriarcado (entre Mehmet II

[12] Miklosich-Müller, II, nº 447, pp. 190-1.

y Genadio Escolario), poco después de la conquista de Constantinopla, selló una relación mutua de equilibrio entre el nuevo poder (musulmán) y el espíritu (la Iglesia); equilibrio asimétrico, si se quiere, pero efectivo, porque en la práctica el *status* de los *dhimmi* supuso reconocer a los cristianos ortodoxos (*reaya*) su propia identidad como tales, por encima de su diferenciación etnolingüística interna[13].

El movimiento de las futuras nacionalidades balcánicas, sin embargo, se revelaría dramático para la Iglesia ortodoxa por la contradicción insuperable que contiene en estas relaciones de poder, pues ese movimiento salió y no salió de la propia tradición e identidad ortodoxas: salió en la medida en que la Iglesia había preservado la fe, las lenguas, las costumbres, en suma, la forma de ser y de vivir de la población cristiana, pero no salió en la medida en que ese movimiento emancipador provenía de una ideología laica, hija de la Revolución francesa (p.e. Rigas) y del romanticismo alemán. Sin duda el clero jugó un papel importante en la emancipación de Grecia: fue el arzobispo de Patras quien, el 25 de marzo de 1821, alzó el estandarte de la revuelta en nombre de la patria y de la fe[14], y la mitad de los monjes del Atos se sumaron al levantamiento, pero el patriarca Gregorio V condenó la insurrección (como ya había condenado antes a Rigas de Velestino[15]) contra su señor natural, el sultán, lo cual no impidió que los turcos le tuvieran por responsable y lo ejecutaran.

La fascinación de las élites occidentalizantes por el modelo francés de Estado-nación consagra el primer Estado-nación balcánico moderno: Grecia. Pero el peso de la identidad ortodoxa crea una realidad ambigua pues no se concebía una nación griega que no fuera ortodoxa. El laicismo no supo independizarse de la Iglesia y se impuso, en el marco de un Estado abiertamente confesional, la ruptura con el Patriarcado de Constantinopla: la Iglesia griega se declaró autocéfala siguiendo el modelo ruso, coincidiendo curiosamente con el modelo luterano de Iglesia de Estado. Lo mismo sucedería después con los nuevos países balcánicos, en una cadena que se continúa

---

[13] Para el nuevo marco de relaciones entre la Puerta y el Patriarcado cf. S. Runciman, *The Great Church in captivity,* Cambridge 1992, pp. 165-207 y Sp. Vryonis, Jr., «Byzantine Patriarchate and Turkish Islam», *Byzantinoslavica* 57.1 (1996) 69-111.

[14] D. Dakin, Ὁ ἀγώνας τῶν Ἑλλήνων γιὰ τὴν ἀνεξαρτησία, 1821-1833, Atenas 1989, pp. 84, 107-8,199.

[15] Para la polémica entre Rigas y el patriarca Gregorio V cf. C. M. Woodhouse, *Rhigas Velestinlis, the Proto-martyr of the Greek Revolution,* Limni 1995, pp. 149-150; R. Clogg, «The "Dhidhaskalia Patriki": an Orthodox Reaction to the French Revolutionary Propaganda», *Middle Eastern Studies* 13 (1969) 87-115 y Mª T. López Villalba, «Las enseñanzas de la Ilustración neogriega», *Erytheia* 22 (2001) 213-228.

hasta el presente. La Ortodoxia se fragmentó en "autocefalias" nacionales, auténtico vivero de los nacionalismos que aún hoy siguen desgarrando los Balcanes[16] y contra lo cual los ortodoxos más conscientes recuerdan que la Iglesia, aunque pueda sostener la causa de una nación, no puede estar enfeudada en ésta y que debe primar la conciencia ecuménica, o sea, la de pertenecer a lo universal. La Ortodoxia en el mundo de hoy debería saber desprenderse de los nacionalismos[17] para convertirse –en medio de sociedades fracturadas[18]– en un fermento creador.

Pedro BÁDENAS DE LA PEÑA

Instituto de Filología-CSIC
C/ Duque de Medinaceli 6
28014 MADRID (España)
dirate@cervantes.es

[16] S. YERASIMOS, «L'Église orthodoxe, pépinière des États balkanique», *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée* 66 (1992/49) 145-158.

[17] Para la función de la ortodoxia como ideología de Estado véase F. THUAL, *Géopolitique de l' Orthodoxie. Religion et sociétés,* París 1994.

[18] Cf. P. BÁDENAS, «La composante religieuse dans les conflits balkaniques», *A.I.E.SE.E, Bulletin* 30 (2000) 151-161.

MARINEROS GRIEGOS EN LAS NAVES DE CRISTÓBAL COLÓN

RESUMEN: Noticias inéditas sobre la vida y actividad de dos marineros griegos, los hermanos Juan y Pedro de Curcos, que viajaron al Nuevo Mundo con Cristóbal Colón en la segunda (1493) y tercera (1498) expedición.

PALABRAS CLAVE: Juan y Pedro de Curcos, 2º y 3er viaje de Colón.

ABSTRACT: Unpublished notices concerning life and activities of two Greek seamen, brothers John and Peter from Korghos, who sailed to the New World with admiral Columbus among the crew of the second (1493) and third (1498) naval expeditions.

KEY WORDS: John and Peter of Korghos, Columbus' 2nd and 3rd navigations.

En la marinería de la segunda armada colombina (1493), la que había de hacer el viaje trascendental que dio comienzo a la colonización del Nuevo Mundo en gran escala, se alistó gente procedente de todos los puertos del Mediterráneo. No es extraño, pues, que en una de las naves que zarparon de España el 25 de setiembre de 1493 se enrolasen al menos dos griegos. Los aventureros reclutas eran dos hermanos, Juan y Pedro Griego, que decidieron ver mundo muy probablemente obligados por el hambre. Juan debía de ser el mayor, pues sentó plaza de marinero, mientras Pedro lo hizo como grumete, puesto que siempre han acostumbrado a ocupar mozalbetes barbipo-

nientes. Curcos, su lugar de nacimiento (esto es, Korghos, la antigua Córico en Cilicia[1]), pertenecía a la Señoría de Venecia; sin embargo, antes de 1493 Juan había puesto casa en Génova, la gran rival de la República de San Marcos, circunstancia que puede explicar hasta cierto punto su larga relación con el primer almirante de las Indias, iniciada tal vez en Italia o favorecida en España por los buenos oficios de amigos comunes. Fuera como fuese, los dos hermanos –el benjamín, claro está, de la mano del primogénito– se embarcaron juntos en la nao *Marigalante*, la capitana, donde fue también el propio Cristóbal Colón.

Los documentos que se conservan relativos a los dos griegos se refieren siempre a cuestiones monetarias. Poca cosa es, sin duda. Además, los señores no hablan de dinero según dice una muy falsa tradición aristocrática, que con gusto hubiera visto condenados al olvido a muchos protagonistas de la historia. Felizmente, por el contrario, las áridas hojas de la contaduría nos permiten seguir de manera sucinta las peripecias vitales de uno y otro. Veamos, para empezar, la cuantía del sueldo que se les asignó a Juan y a Pedro al entrar al servicio de la Corona: el primero recibió 1.000 maravedís (mrs.) y el segundo 666 mrs. y cuatro cornados al mes; esto es, lo que venían a ganar marineros y grumetes. Sus salarios empezaron a correr desde el 11 de junio de 1493, tres meses antes de que se hiciese a la vela la armada, cuya partida, con grave daño para la Hacienda regia, se demoró por las causas de siempre (retrasos en el suministro de provisiones, carencia de barcos, falta de oficiales, etc.)[2].

Una vez en las Indias, la suerte que corrieron los dos griegos fue la de tantos otros hombres que se dejaron fascinar por el señuelo del Oriente misterioso y que, en vez de regresar inmediatamente con Antonio de Torres el 1 de febrero de 1494, determinaron prolongar indefinidamente su estancia en el Nuevo Mundo. Durante estos primeros años Juan y Pedro sirvieron como marineros en las expediciones de reconocimiento. El 24 de abril de 1494 Juan se hizo de nuevo a la mar con el almirante, que esta vez se embarcó en una nave diferente a la suya (la *Santa Clara* o *Niña*). Tras una agotadora travesía por un mar plagado de islas, Colón, hastiado, inquieto y deseoso de

[1] Así aparece el nombre del puerto en las relaciones de viajes medievales (cf. J. GIL, *En demanda del Gran Kan*, Madrid 1993, p. 458 s.v. 'Curco', en el que recojo referencias de viajeros hispanos). Sobre la ciudad, famosa en la Antigüedad por su azafrán, reunió los testimonios antiguos RUGE, «*Korykos* 4», en: PAULY-WISSOWA, *RE* XI.2, c. 1452.

[2] Cf. J. Gil en: C. VARELA-J. GIL, *Documentos colombinos en el Archivo General de Simancas*, Madrid 2006, nº 19 (pp. 59 y 90) y nº 134 (pp. 93 y 120).

tornar a la Isabela, decretó por las buenas que Cuba era tierra firme, haciéndoselo declarar así a la tripulación el 12 de junio de 1494; entre los hombres que juraron solemnemente a bordo de la carabela *Cardera* que el almirante llevaba razón –y, ¿quién lo iba a contradecir?– se encontró "Johan Griego, vezino de Génova, marinero"[3].

En 1495 Colón despachó a Juan de la Cosa con una fusta de remos «a descubrir la isla de Babueca, la cual nos demora aquí al norte; y la fallaron con otras veinte y dos o veinte tres»[4]. La relación de nuestro marinero con Juan de la Cosa, atestiguada documentalmente en años posteriores, invita a suponer que Juan Griego participara también en aquel viaje en el que se descubrieron perlas coloradas, pero no comparables en finura con las que se habrían de encontrar tres años después en Paria[5]. Es una hipótesis probable, pero por desgracia nada más que eso: una hipótesis.

Los días pasaban, trascurrían meses y aun años, pero el sueldo no llegaba con la puntualidad debida. Éste fue uno de los grandes problemas que hubieron de afrontar los colonos, reducidos a la necesidad más extrema al no recibir ni el dinero ni los víveres prometidos. A Juan se le pagaron sólo 12.532 mrs. de los 34.366 que hubiera debido ganar. Mejor le fue a Pedro, que percibió 18.353 mrs. de una suma total de 22.990. En estas condiciones, era natural que floreciera la picaresca y que los desaprensivos hicieran su agosto a costa de los más desfavorecidos. Algunos hombres se endeudaron hasta las cejas. Nuestros griegos, sin embargo, supieron hacer de la necesidad virtud: Juan, paciente y austero, sólo se empeñó en 750 mrs. con Diego de Madrid, mientras que Pedro, más niño e impulsivo, compró algunas cosas a Diego de Ayala por valor de 3.290 mrs., aunque también supo hacer negocio: como que vendió en diez reales (340 mrs.) un papagayo a Juan Barbero[6], marinero de la nao *Gallega*.

Un papagayo era entonces en España un animal tan exótico como lo había sido muchos siglos antes en la Roma imperial. En defecto de oro y gemas, Colón trajo del primer viaje varios papagayos –unos amarillos, otros

[3] AGI, Patronato, 8 r. 11 (editado por C. Varela en: J. GIL-C. VARELA, *Cartas de particulares a Colón y relaciones coetáneas*, Madrid 1984, p. 222).

[4] *Libro copiador*, p. 53.

[5] Colón halló en 1498 "perlas o aljófar finíssimas, no como las coloradas que se hallaron en las islas de Babueca" (*Diario del tercer viaje* en: C. VARELA-J. GIL (EDS.), *Cristobal Colón. Textos y documentos completos. Nuevas cartas*, Madrid 1992, p. 397).

[6] También aparece este Juan Barbero en la lista de Simancas: se enroló el 25 de julio de 1493 y volvió con Colón en 1496 (cf. J. GIL, *Documentos colombinos en el Archivo General de Simancas*, nº 21 [p. 60]).

verdes y otros provistos de un collar rojo–, como prueba irrefutable de haber llegado a la India[7]; en 1494 repitió el mismo envío de maravillas zoológicas cuando despachó a España la armada de Antonio de Torres[8]. Después, la abundancia de estas aves en el continente hizo que al futuro Brasil se le pusiera el nombre de "Tierra de los Papagayos". Un hermoso papagayo simboliza el interior del Nuevo Mundo en el mapa de Cantino (1502), que en este aspecto sentó la pauta que había de seguir la cartografía posterior: el famoso mapamundi de Waldseemüller (1507) señala asimismo como característica de la Tierra de Santa Cruz la existencia de *psitaci rubei*. La intención de Juan Barbero con la compra de esta rareza ornitológica es transparente: al volver a la Península Ibérica, pensaba sin duda en ganarse un buen dinero vendiendo a su vez el pájaro a la pompa y boato de algún noble o a la inquieta curiosidad de un mercader acaudalado[9].

Como todo acaba en esta vida, también aquella larga y angustiosa estancia en la Española tocó a su fin. Colón, consciente de ser blanco de todas las críticas, decidió regresar a la Península Ibérica en 1496 para justificar su despótico gobierno ante los Reyes Católicos. En una de las dos carabelas que atracaron en Cádiz el 11 de junio de 1496 volvieron también Juan y Pedro. La primera cosa que hicieron los griegos al llegar a Sevilla fue dar poderes para pedir el pago de los sueldos que se les debían. El 4 de agosto Juan confió el cobro de los mismos al tabernero Andrés Martín, aunque un año más tarde, el 17 de noviembre de 1497, le revocó el poder y se lo entregó a Juan de la Cosa, probablemente porque el gran cartógrafo se disponía a acudir a la Corte con el mismo fin y, como persona más influyente, podía hacer mayor presión al reclamar las deudas a los soberanos y a sus contadores[10]. Por su parte, Pedro, que había hecho su personero al cargador sevillano Juan de Segura, el 10 de julio de 1497 canceló dicho poder y se lo dio a su hermano

[7] Pedro Mártir de Angleria, *Décades del Nuevo Mundo*, I 1, 10 (en J. GIL-C. VARELA, *Cartas de particulares a Colón*, p. 45).

[8] Cf. J. GIL-C. VARELA, *Cartas de particulares a Colón*, p. 49 n. 69.

[9] El valor crematístico que alcanzó este pájaro está atestiguado por varios testimonios. Otro indiano que, además de oro y esclavos, envió desde el Nuevo Mundo papagayos a su mujer Juana de Astorga fue Pedro de Arbolancha (así consta por un documento conservado en el Archivo Provincial de Sevilla, Sección de Protocolos Históricos [en adelante APS], V 1505, 1 f. 159r, del 8 de febrero).

[10] Cf. *Catálogo de los fondos americanos del Archivo de Protocolos de Sevilla* (en adelante *Prot.*), Sevilla 1990, VII, nº 10 (p. 3; en el extracto se lee "Carcos" por "Corcos" y "taxonero" por "tavernero") y V, nº 11 (p. 9). Otro hombre que dio poder el 15 de noviembre de 1497 a Juan de la Cosa fue Alfonso Pérez de Caravallo, hijo de Alfonso Fernández de Ordás, natural de las Asturias de Oviedo (APS 3. 1497 [1497] f. 533r).

Juan tanto para cobrar su sueldo como para reclamar a Juan Barbero el precio de aquel papagayo que le había vendido en las remotas Indias[11].

A Pedro le pierdo el rastro momentáneamente, aunque desde luego seguía con vida en 1499, según demuestra la contaduría. Juan, en cambio, a juzgar por su comportamiento, quedó razonablemente satisfecho del resultado de sus aventuras ultramarinas. Tanto fue así que, cuando el primer almirante de las Indias preparó su tercer viaje a las Indias, Juan Griego corrió a alistarse de nuevo a sus órdenes el 12 de marzo de 1498, aunque esta vez recibió un sueldo más bajo: 30 mrs. diarios. En cambio, uno de los pagadores de la gente, el genovés Bernardo de Grimaldo, le entregó ese mismo día 5.400 mrs., es decir, el sueldo de seis meses por adelantado, como era costumbre entonces. Avaló al griego el tabernero Alfonso Martín Rascón, pariente del Gómez Rascón vecino de Palos y propietario de la carabela *Niña*: se trata, casi con certeza, del mismo Andrés Martín a quien Juan había hecho antes su personero –los escribanos a veces cometen tales errores y cambian los nombres sin razón–. No sabemos si nuestro marinero fue otra vez en la nao capitana; lo que sí es seguro es que avistó con Colón la tierra firme y que, en el Orinoco, sufrió al igual que el almirante el temible ímpetu del macareo.

Las cinco carabelas que llevó Colón en su tercer viaje regresaron a España el 18 de octubre de 1498[12]. Ignoro también –una de tantas cosas que se me escapan– si volvió en ellas Juan Griego a reclamar con terca insistencia el pago de su salario; consta, en cambio, que los contadores mayores, con no menos tenaz parsimonia, no le habían liquidado la deuda todavía el 3 de noviembre de 1499, pues con esa fecha los Reyes Católicos despacharon una cédula a Juan de Fonseca ordenándole que les enviase el estado en que se hallaban las nóminas de los hombres que habían ido a las islas del Poniente a sueldo de la Corona. En cualquier caso, si así fue, Juan retornó de nuevo a las Indias, esta vez para establecerse de manera más definitiva en el Nuevo Mundo.

La información al respecto nos viene por vía indirecta. En efecto, en 1504 Cristóbal de Medina arrendó las salinas de Villanueva de Yáquimo por dos años (del 28 de julio de 1504 al 28 de julio de 1505). Era costumbre que los alcabaleros presentasen avalistas de su futura gestión antes de hacerse cargo de la misma. Pues bien, los dos fiadores que nombró Medina fueron Juan Griego y Alonso Tejero[13]. Esta noticia, una más entre las partidas del tesorero

[11] *Prot.* VII, nº 18 (p. 5), remitiendo por error al oficio III y no al IX.

[12] Consta la fecha por B. de las Casas, *Historia de las Indias*, I 154 (*BAE* 95, p. 404 b).

[13] Recogí esta noticia en otro contexto en «Las cuentas de Cristóbal Colón», *Anuario de Estudios Americanos* 41 (1984) 477.

Cristóbal de Santa Clara, nos permite apreciar el crédito de que gozaba Juan, que debía de llevar algún tiempo asentado en la Española, pues la fama de "hombre llano y abonado" no se adquiere en pocos días.

Las cuentas de Santa Clara nos dan a conocer también a un Pedro de Grecia, que tenía el oficio de calafate. ¿Se trata del hermano de Juan Griego? La hipótesis es tentadora, si bien extraña que el que se había llamado Pedro Griego años y años se cambiara de repente el nombre para decirse Pedro de Grecia; más bien hubiésemos esperado que un Pedro homónimo se hubiese diferenciado de Pedro Griego apodándose Pedro de Grecia. A favor de la identidad de uno y otro personaje cabe alegar el tirón que suele ejercer el primogénito sobre los hermanos más pequeños y la tendencia que tiene toda familia a reunirse en la tierra de promisión.

Juan, bien instalado en su nuevo hogar, renunció a su vida andariega, pues su estancia en Villanueva de Yáquimo[14] se prolongó por lo menos diez años más. En julio de 1514 Rodrigo de Alburquerque y el licenciado Pedro Ibáñez de Ibarra (sustituido, a su temprana muerte, por el tesorero Miguel de Pasamonte) comenzaron a hacer en La Concepción de la Vega un repartimiento de indios entre los hombres que vivían en la Española. El 1 de enero de 1515 se procedió a la distribución, siempre en La Concepción, de las 897 personas de servicio y los 232 naborías, sin contar viejos y niños, que había en Villanueva de Yáquimo. Otra vez la contaduría nos confirma que uno de los colonos asentados en ese lugar era precisamente Juan Griego, a quien correspondieron 6 naborías y 25 personas de servicio[15]. Como se ve, se le dio un trato bastante honroso, si se tiene en cuenta que a un regidor, Pedro de Vallejo, le fueron asignados 6 naborías y 34 personas de servicio. Otro detalle más nos ofrece este documento y es que Juan Griego estaba casado. Evidentemente, su mujer no se encontraba en el Nuevo Mundo ni era tampoco una india, pues en tal caso lo hubieran consignado así los repartidores; mas no da la impresión de que este Juan Griego tuviera por el momento grandes deseos de volver a Europa –a Génova o a su Curcos natal– para encontrarse de nuevo con su esposa.

---

[14] Demuestra la creciente importancia de Villanueva de Yáquimo el hecho de que en 1506 se construyese para defenderla una fortaleza de albañilería; fue su primer alcaide Diego Velázquez, el futuro gobernador de Cuba.

[15] Publicado en la *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y colonización de las posesiones españolas en América y Oceanía*, Madrid 1864, I, p. 232; E. RODRÍGUEZ DEMORIZI, *Los dominicos y las encomiendas de indios de la isla Española*, Santo Domingo 1971, p. 245.

Y ahí, en la Española, se pierde definitivamente la pista del marinero convertido en indiano. En otro lugar propuse identificar a Juan Griego con el piloto de la nao "Santiago" que fue a los viajes de descubrimiento de Juan Díaz de Solís y que se encontraba en Sevilla en 1516[16]. Tal hipótesis me parece hoy dudosa. En cualquier caso, la figura de Juan Griego cobra relieve y prestancia a la luz de los documentos aducidos: es de los pocos marineros a quien podemos seguir durante tanto tiempo en su trayectoria profesional, y siempre en un puesto muy cercano a Cristóbal Colón. Su ulterior asentamiento en la Española da fe de las buenas prendas que lo adornaban, habida cuenta de que la legislación procuraba evitar por todos los medios que los extranjeros se avecindasen en una colonia tan apartada de la metrópoli. A Juan Griego, en cambio, nadie lo consideró un peligro potencial, quizá porque ya había conseguido para entonces una carta de naturaleza, algo no tan fácil de obtener a no ser que así lo avalasen sus muchos merecimientos. Éste, sin duda, fue el caso de nuestro marinero, de quien se despiden los documentos dejándolo al frente de una encomienda de indios.

Y aquí, querido Luis, pongo punto y final a estas paginillas que he escrito un tanto apresuradamente para tu homenaje. Sólo te pido que nos sigas enseñando, sorprendiendo y deleitando con la generosidad y afecto que has tenido siempre con tus discípulos, entre los que me encuentro. Así lo deseo de todo corazón.

Juan GIL FERNÁNDEZ

Fac. de Filología
C/ Palos de la Frontera s/n
41004 SEVILLA (España)
jgil@us.es

[16] *Prot.* VII 864.

DOCUMENTOS

1. Mar de Cuba, 12 de junio de 1494. Testimonio de que Juan Griego, entre otros, había jurado que Cuba era tierra firme (AGI, Patronato, 8 r. 11, 1, f. 2r).

Yten todos los marineros e grumetes e otras presonas que en la dicha caravela *Cardera* estavan, que algo se les entendía de la mar, dixeron a vna boz todos públjcamente e cada vno por sý que, para el juramento que avýan hecho que aquélla hera la tyerra firme, porque nunca avýan vysto ysla de trezjentas e treynta e çinco leguas en vna costa y avn no acabada de andar, y que çiertamente non tenýan dubda d'ello, ser aquélla la tyerra firme, antes lo afirmavan ser asý; los quales dichos marineros e grumetes son los syguyentes e nonbrados en la manera que se sygue: Juan de Xerez, vezjno de Moguer, marinero. Françisco Carral, vezjno de Palos, marinero. Gorjón, vezjno de Palos, marinero. Iohán Griego, vezjno de Génova, marinero. Alonso Pérez, vezjno de Huelva, marinero. Juan Vyzcaýno, vezjno de Cartaya, marinero. Christóval Lorenço, vezjno de Palos, grumete. Françisco de Medina, vezjno de Moguer, grumete. Guillelmo, vezjno de Palos, grumete. Diego Leal, vezjno de Moguer, grumete. Françisco Nyño, vezjno de Palos, grumete. Tristán, vezjno de Valduerna, grumete.

2. Sevilla, 4 de agosto de 1496. Poder de Juan Griego al tabernero sevillano Andrés Martín (APS 5.1496, f. 538r).

Otorga Juan Griego, marinero de la nao de *Marigalante*, natural de Corcos, que es de la Señoría de Veneçia, que da todo su libre e llenero e conplido poder, asý como él lo ha etc. a Andrés Martýn, tavernero, vezino d'esta dicha çibdad de Sevilla en la collaçión de Santa María en la Carretería, espeçialmente para que por él e en su nonbre pueda demandar e recabdar etc. del señor don Juan de Fonseca, obispo de Badajoz, pagador del rey e de la reyna, nuestros señores, de la gente que fue a las Yndias, o de otras qualesquier presonas que sean e con derecho deua todos los mrs. que monta el sueldo qu'él ha ganado en seruiçio de Sus Altezas por marinero en la nao de *Marigalante*, e que los pueda reçibir e resçiba en sý; e dar cartas de pago etc.; e para que en la dicha razón pueda fazer e faga asý en juizio como fuera de él todos los abtos e djligençias al caso convynyentes e pertenesçientes, e todas las otras cosas etc., aunque sean tales etc.; e que da conpljdo

poder etc. e otorga e promete de lo aver por fyrme etc.; obligó a sý e a sus bienes etc. Gonçalo de Villarreal, escriuano de Seuylla. Juan de Morillo, escriuano de Seuylla.

3. Sevilla, 10 de julio de 1497. Poder de Pedro Griego a su hermano Juan (APS, IX 1497 [17423], f. 146v).

[Otorga Pe]dro Griego, marinero de la nao[17] *M[arig]alante*, estante que agora está en esta [dicha] çibdad de Seuylla, que da su poder a Juan G[ri]ego, su hermano, marinero de la dicha nao *Marigalante*, espeçialmente para que por él e en su nonbr[e] pueda demandar e recabdar e resçebir e a[ver], asý en juzyo como fuera d'él, del rey e de la reyna, [nuest]ros señores, e de sus contadores mayores o de[18] quien con derecho deva todos los mrs. qu'él ganó de sueldo en el tienpo que estovo en seruyçio de Sus Altezas en las Yndjas, e asymysmo de Juan Barbero, marjnero de la nao *Gallega* que fue a las dichas Yndjas, djez reales, los quales son de un papagayo que le ovo vendido; e para que los pueda resçebir e resçiba en sý e dar e otorgar qualquier carta o cartas, alvalá o alvaláes de pago [e] de resçebymyento etc; las quales valan etc.; e por esta carta de poder reuoca e da por nynguno e de nyngund efeto e valor el poder qu'él djo e otorgó a Juan de Sygura, cargador, vezino d'esta dicha çibdad, para que resçibiese e cobrase estos dichos mrs. de suso nonbrados, e quiere e es su voluntad que non v[a]la ny faga fe en juzyo ny fuera d'él en nyngund tienpo que sea, e que non vse más, restituyéndolo en su buena fama, del dich[o po]der e, si paresçiere en algund tienpo, que non vala ny [fag]a fe en nyngund tiempo; e para que sobre razón de lo que dicho es [e] sobre cada vna cosa e parte d'ello pueda fazer e faga [t]odos los avtos e pedjmyentos e requerimyentos etc.; e quand [co]nplido e bastante poder él ha e tiene para lo que dicho es e para cada vna cosa e parte d'ello, <o>tro tal e atán conplido [e] bastante e fazemismo[19] lo da e otorga al dicho Juan Griego, su hermano, con todas sus ynçidençias etc.; e por lo aver por [fir]me obligó a sý e a sus bienes etc. Fernando de Valdés, escryuano de Seuylla. Juan de Çelada, escryuano de Seuylla.

[17] Después de *nao* está tachado: *Nuriga*.
[18] Después de *de* está tachado: *conte*.
[19] El raro compuesto parece tener la misma construcción que la palabra facsímile.

4. Sevilla, 17 de noviembre de 1497. Poder de Juan Griego a Juan de la Cosa (APS, III [1497], f. 538r).

Otorga Juan Gryego, marynero de la nao que dize de *Marygalán*, estante que agora está en esta çibdad de Seuylla, que da su poder conplido etc. a Juan de la Cosa, vezino de la villa del Puerto de Santa María, espeçialmente para que por él e en su nonbre pueda demandar e recabdar e resçibir e aver e cobrar etc. del rey e de la reyna, nuestros señores, e de los sus contadores mayores o de quien con derecho deva e de sus bjenes todos los mrs. qu'él ganó e ha de aver por el seruyçio que fizo a Sus Altezas en las Yndias del Mar Oçéano todo el tiempo que allá estovo, segund paresçerá por los ljbros de la gente que fue a las dichas Yndjas; e que los pueda <resçebir> todos o qualquier parte d'ello que asý le quisieren mandar pagar, e dar e otorgar su carta o cartas de pago e de resçebjmiento etc. que le fueren pedidas e demandadas, las quales valan etc.; e para que sobre la dicha razón pueda fazer e faga por él e en su nonbre todas las demandas e pedjmientos etc., aunque sean tales e de tal calidad etc.; e quand conplido e bastante poder etc.; e otorgó e prometyó de lo aver por fyrme etc.; obljgó a sí e a sus bienes etc.; e por esta carta rebocó e dyo por nyngunos e rotos e casos todos e quales e qualesquier poder e poderes que aya dado para la recabdança de los dichos mrs., espeçialmente un poder qu'él a dado a Andrés Martín, tavernero, vezino d'esta dicha çibdad de Sevilla en la collación de Santa María en la Carretería, la qual rebocación él faze la mejor manera e forma qu'él puede etc. e restituyéndolo{s} en su buena fama etc.; e que se lo pueda noteficar e lo pedyr por testymonio a qualquier escriuano o notario público que se[20] paresçiere. Fecha la carta etc. Gonçalo de Vyllarreal, escriuano de Seuylla. Pedro de Moya, escriuano de Seuylla.

5. Sevilla, 1498. Asiento de Juan Griego en el primer Libro de armadas (AGI, Contratación, 3249, f. 194v de la foliación antigua, 163v de la foliación moderna).

Iohán Griego, marinero. Ovo de aver treynta mrs. de sueldo cada día, que montan al año diez myll e ochoçientos mrs. desde primero de mayo de noventa e ocho fasta…

[20] Esperaríamos mejor "ante quien".

Resçibió de Bernardo de Grimaldo çinco myll e quatroçientos mrs. de sueldo de seys meses por carta xij de março de xcviij. Su fiador, Alfon Martýn Rascón, tavernero.

6. Sevilla, 1499. Pagos a Juan y a Pedro Griego (AGS, Contaduría Antigua, 100).

Johán[21] Griego, marinero. Asentósele de sueldo myll mrs. cada mes por marinero de la nao *Mar<i>galante*, e montóle aver desde primero de agosto de noventa e tres años fasta xj de junyo de xcvj años que bolvyó de las Yndjas a Cádiz xxx iiijºU ccc lx vj. Tiene resçibidos en dineros x ijU d xxx ij. Queda que ha de aver xxjU ccccº xxx iiijº.

1. Deudas contraídas en las Indias:

i. Diego de Madrid ha de aver por çiertas presonas en cuenta de sus sueldos por cosas que les vendió en las Yndjas los mrs. siguientes:

Por Juan Griego, marinero que fue de la nao *Marigalante*, dcc l.

Pero Griego[22]. Asentáronsele seysçientos e sesenta e seys mrs. e quatro cornados de sueldo cada mes por grumete de la nao *Marigalante*, e montóle aver desde primero de agosto de noventa e tres años fasta xj de junyo de xcvj años que bolvyó de las Yndjas a Cádjz xx ijU dcccc° xc. Tiene resçibidos en djneros e en debdas que deue a algunas presonas e están asentados a sus cuentas x viijºU ccc l iij. Queda que ha de aver iiijºU d l vij.

1. Deudas contraídas en las Indias:

i. Diego de Ayala ha de aver de çiertas presonas en cuenta de sus sueldos por cosas que les vendió en las Yndjas los mrs. siguientes:

Por Pedro Griego, grumete que fue de la dicha, iijU cc xc.

[21] Escrito: *Johuan*.
[22] Escrito: *Grigro*.

7. Santo Domingo, 1504-1506. Referencias a Juan Griego y a Pedro de Grecia en el cargo y descargo de Cristóbal de Santaclara (AGI, Justicia, 990, nº 1 pieza 2, s.f.).

Más se le haze cargo al dicho reçebtor de çiento e syete pesos y quatro tomynes y seys granos de oro que ovo de cobrar e resçebir de Christóval de Medina, vezino de Villanueva de Yáquimo, recabdador de la renta de la sal para basteçer la dicha villa el año de diiijº, que començó la renta a veynte e ocho de jullio del dicho año e se cunplió a xxviijº de jullio de dv, e de Alonso Tejero e Juan Griego, vezinos de la dicha villa, como sus fiadores de mancomún.

Que dio e pagó por otro libramyento hecho a *** a Pedro de Greçia, calafate, tres myll mrs., los quales ovo de aver por tres meses que trabajó en las caravelas, segun que en el dicho libramyento se contiene, que son seys pesos y çinco tomynes y quatro granos.

8. La Concepción de la Vega (isla Española), 1 de enero de 1515. Indios dados a Juan Griego en el repartimiento de Alburquerque (AGI, Patronato, 172 r. 4, f. 106v).

A Juan Griego, vezino de la dicha villa [Villanueva de Yáquimo], casado, se le encomendó seys naborías de casa, que registró.

Más se le encomendó en el caçique Valladoljd, que tenýa Juan de Rrascuro[23], con veynte e çinco presonas de seruiçio, con los nyños que paresçiere ser hijos, que non sean de seruiçio.

[23] O *Rrascurón.*

BASILIOS ORTODOXOS Y POLÍTICA MEDITERRÁNEA DE ESPAÑA*

RESUMEN: Presentación de noticias inéditas conservadas en el Archivo General de Simancas sobre los contactos de dieciocho monasterios de basilios ortodoxos con las autoridades españolas en las primeras décadas del s. XVII. Acudían a los Consejos de la Monarquía a pedir una merced en pago de la ayuda militar y humanitaria que prestaban y a causa de las penurias en que vivían por el maltrato de los turcos. Algunos de ellos tomaron parte activa en movimientos de revuelta antiotomanos.

PALABRAS CLAVE: monasterios griegos, Balcanes y Mediterráneo oriental, ayuda económica, reliquias, revueltas antiturcas.

ABSTRACT: Display of unpublished news kept in the Spanish General Archives of Simancas about the contacts held by eighteen Greek Basilian monasteries with the Spanish authorities in the first decades of the XVII century. They went to the Councils of the Monarchy in search of some economic aid in return for their military and humanitarian support and to lighten the poverty in which they lived because of the Turkish punishments. Some of them played an active part in the anti-ottoman revolt movements.

KEY WORDS: Greek monasteries, Balkans and East Mediterranean, economic aid, relics, anti-ottoman revolts.

* La sucesión de virreyes de Nápoles en las primeras decadas del s. XVII es: Fernando Ruiz de Castro, conde de Lemos (1599-1601); Francisco Ruiz de Castro (interino, por muerte de su padre: 1601-1603); Juan Alonso Pimentel de Herrera, conde de Benavente (1603-1610); Pedro Fernández de Castro, conde de Lemos (1610-1616); Pedro Téllez Girón, duque de Osuna (1616-1620); y de Sicilia: Lorenzo Suárez de Figueroa, duque de Feria (1602-1606); Juan Ventimiglia, marqués de Gerace (interino: 1606-1607); Juan Fernández Pacheco, duque de

Abreviaturas

AGS: Archivo General de Simancas (Valladolid, España).
E1646 SF: Estado, legajo 1646, sin foliar.
E1598 F4: Estado, legajo 1598, folio 4.
SP995 SF: Secretarías Provinciales, legajo 995, sin foliar.
SP181 F39: Secretarías Provinciales, leg. 181, folio 39.
SP, lib. 302 SF: Secretarías Provinciales, libro 302, sin foliar.
AHE: Archivo Hagiográfico de El Escorial.

La Iglesia griega, en sus estamentos secular y monástico, jugó un papel clave en la organización y cohesión interna del helenismo de la turcocracia y con frecuencia se vio implicada, voluntaria o involuntariamente, en movimientos de rebeldía contra las autoridades otomanas. Este hecho provocó que los contactos de dignatarios eclesiásticos ortodoxos –monjes, sacerdotes, obispos, arzobispos e, incluso, patriarcas–, tanto de comunidades de la diáspora como de otras balcánicas o egeas bajo dominio turco, con reyes y príncipes de la cristiandad occidental fueran habituales. Por lo que respecta a España, en trabajos anteriores publicados en *Erytheia* he analizado los datos históricos de los contactos habidos con el monasterio de Sta. Catalina del Sinaí (21, 2000), la actividad de Nicéforo Melisurgo (25, 2004) y de otros tres obispos griegos (26, 2005), y la presencia de mendicantes atonitas en territorios de la Corona (27, 2006). En éste presento noticias históricas inéditas del Archivo General de Simancas (Valladolid, España) sobre los contactos mantenidos por 18 cenobios de basilios ortodoxos del Mediterráneo oriental en sentido amplio, desde Transilvania hasta El Cairo, desde las Estrófades hasta Jerusalén. Reconstruyo las embajadas conducidas por sus procuradores, las deliberaciones de los Consejos de la Monarquía –de Estado y de Italia– y las resoluciones adoptadas, y edito en apéndice los documentos más sobresalientes. Pero antes de comenzar quiero dibujar las líneas generales del contenido y desarrollo de las embajadas.

Su objetivo era siempre la petición de una ayuda económica, habitualmente con tres fines: la reparación del monasterio, la recuperación de orna-

Escalona (1607-1610); cardenal Doria (interino: 1610-1611); Pedro Téllez Girón, duque de Osuna (1611-1616); Francisco Ruiz de Castro (1616-1622). Felipe III se trasladó a Valladolid el 11 de enero de 1601, y toda su Casa y Corte le siguió durante los meses de marzo y abril. Allí permaneció hasta su regreso a Madrid en 1606.

mentos y vasos sagrados, que bien los turcos les habían robado, bien los propios monjes habían tenido que empeñar para hacer frente a una multa, y el rescate de monjes cautivos. En algún caso, como el de Atanasio Paleólogo de S. Jorge de Cos, el suplicante pedía una merced o sueldo en Italia, en este caso porque, según parece deducirse de sus palabras, el ataque turco había dispersado a los moradores del convento. Casi siempre la actuación de los turcos es presentada como represalia por las actividades de los monjes en favor de sus enemigos: proporcionar refresco e información a las galeras de la cristiandad que navegaban al Egeo con intenciones hostiles, dar cobijo y encaminar a los espías que viajaban a levante por cuenta de las autoridades españolas o sus aliados, o, viceversa, a los cautivos y renegados que escapaban de Turquía hacia la cristiandad, o por motivos más fútiles, como tener una capilla en honor del rey de España. En el caso de los monasterios de S. Elías y S. Juan Bautista de Transilvania los enemigos no son los turcos, sino los "herejes de aquellas partes" (luteranos y calvinistas), y su delito, según dicen, haber prestado obediencia al papa. Con frecuencia eran mercaderes cristianos y /o algún turco principal quienes en primera instancia salían en defensa del monasterio amenazado y refrenaban los ímpetus iniciales de los turcos, trocando su destrucción por el pago de una multa.

El proceso que se seguía era en todos los casos similar. La petición se presentaba habitualmente por las vías de los Consejos de Estado, de Italia o de ambos, pero no faltan solicitudes ante el de Indias. Esto a veces originaba conflictos porque, aunque no estaba excluida la doble limosna, una orden real establecía la obligatoriedad de mencionar todas las ayudas recibidas con anterioridad: si no se hacía y se llegaba a saber, la segunda o posteriores quedaban anuladas. El Consejo examinaba la petición y elevaba al rey su propuesta ("consulta"), que éste asumía habitualmente en su integridad. A continuación se expedía la cédula, que se entregaba al interesado para que fuera a cobrar la limosna en Nápoles o Sicilia, lugares habituales de asignación: una excepción fue la del procurador de los monasterios de Transilvania, que pidió y obtuvo cobrarla en España para no desviarse de la ruta directa a su país por el Piamonte y Alemania. Las limosnas se concedían en tratas de diversos productos –atún, queso, trigo–, botas de vino, expolios sedevacantes o, sin especificar, "fondos extraordinarios". A veces éstos no existían o se aplicaban a gastos "ordinarios", o se descubría que no había tratas, con lo que el pago se dilataba y el procurador del convento se veía obligado a solicitar el cambio de la partida. En otros casos se consumía el plazo de cobro fijado en la cédula, habitualmente un año, y el soli-

citante tenía que pedir una carta de lapso o sobrecarta, que solía otorgarse sin más. Era frecuente que, tras cobrar la limosna o, al menos, tener ya la cédula de pago, los frailes intentaran que se le diera carácter anual. La tardanza en librar las cantidades concedidas originaba gastos a los monjes, por lo que era habitual la solicitud, en segundos y posteriores memoriales, de incrementos por los gastos habidos. Además de la(s) ayuda(s) por las dos vías mencionadas, era también corriente la solicitud de licencia para pedir limosna en Nápoles o Sicilia, que normalmente se concedía por el periodo de un año.

Junto a los motivos materiales de las peticiones –pobreza, ruina del monasterio, deudas pendientes– los monjes a veces esgrimían otros más "espirituales": título de benefactor o "nuevo fundador" para el rey, oraciones por su persona, reliquias de un santo, etc. En el caso de los conventos de S. Andrés de Atenas y de la Sta. Cruz del Gólgota, los títulos de "duque de Atenas y Neopatria" y de "rey de Jerusalén" de los monarcas españoles fueron esgrimidos más o menos abiertamente por sus procuradores en apoyo de su petición. El caso de Simeón Castriota, del monasterio de Sta. Paresceve en la Chimarra, es quizás el más destacado. En su persona convergían la ilustre prosapia de su linaje («deudos muy cercanos de Gorge Castrioti» y descendientes de los ducaginos) y los méritos de su padre y suyos en las jornadas de Túnez, Castelnuovo y Lepanto en apoyo del emperador y Felipe II. Retirado a su convento tras la disolución de la Liga Santa en 1573, se dedicó, como otros cenobios, a ayudar a los espías que iban a levante y a los cautivos que huían a occidente, lo que le valió un intento de castigo por parte de los turcos y le obligó a concertar con ellos el pago de una multa. Por su alcurnia y sus méritos, Castriota llevaba en apoyo de su solicitud importantes documentos del papa, del cardenal Colonna, del patriarca de Constantinopla y varios obispos y arzobispos, de D. Juan de Austria y del virrey de Nápoles, que otro fraile compañero de viaje le robó de camino a España. Además de reunir limosnas, el viaje de Simeón tuvo como objetivo la presentación de una propuesta de prelados y prohombres de Macedonia para un levantamiento contraturco, lo que constituye un ejemplo más de la estrecha simbiosis que en la época se daba entre las figuras del mendicante y revolucionario.

1.- Monasterio "Archicopiotis" de Amorgos

Se trata de una deformación de Cozobiótisa (μονὴ Χωζοβιωτίσσης), apelativo que tiene su origen en la laura de Chozoba / Chozobo, cerca de Jericó, de la que

procedería la imagen de la Virgen venerada en el cenobio. Σπ. Ν. Αβογρης, «Χωζοβιωτίσσης, μονή», *ΘΗΕ*, vol. 12, Ἀθῆναι 1968, cols. 445-447, recoge cuatro versiones distintas sobre su fundación, en todas las cuales sería erección del tiempo de Alejo I Comneno (1081-1118), tradición que se conservó durante mucho tiempo, como nos consta por documentos de los patriarcas Jeremías II Trano (1583), Timoteo II (1613) y Cirilo Lúcaris (1620), y testimonios posteriores (cf. Stefanidou [2006]: 164). Conservamos un crisóbulo –falso– de Miguel VIII Paleólogo de 1263 (Dölger, *Regesten*, 3. Teil [Regesten von 1204-1282], 2. Aufl. bearbeitet von P. Wirth, München 1977, nº 1918; editado en MM, V, 258-260) de confirmación de unas posesiones al monasterio, en el que se citan otros anteriores de Juan III Vatatzes (1222-1254) y Teodoro II Láscaris (1254-1258), cuya autenticidad también es dudosa. Con ocasión de la conquista turca (1537) los habitantes de la isla buscaron refugio en Creta, pero parece que apenas cinco años después ya estaban de vuelta, cf. Μογζακης (1997): 69-76, con una discusión pormenorizada de la opinión anterior de Hasluck de un despoblamiento hasta 1579. El monasterio poseía buena parte de las tierras de la isla y de la vecina Astipalea, así como las pequeñas islas desiertas entre Amorgos y Naxos. Cf. Α. Μηλιαρακης, «Ἀμοργός», *Δελτίον τῆς Ἱστορικῆς καὶ Ἐθνολογικῆς Ἑταιρείας* 1 (1883) 569-656; *Ὑπομνήματα περιγραφικὰ τῶν Κυκλάδων νήσων. Αμοργός*, 1884; Ι. Μ. Βογιατζιδης, *Ἀμοργός: Ἱστορικαὶ ἔρευναι περὶ τῆς νήσου,* Ἀθῆναι 1918, pp. 16-59; Δ. Π. Πασχαλης, «Χοζοβιώτισσα», *ΜΕΕ*, vol. 24, Ἀθῆναι 1934, p. 642; Slot (1982): p. 32; Λ. Μαραγκοῦ, *Μονή Παναγίας της Χοζοβιώτισσας*, Αθήνα 1988; Μογζακης (1997): 62ss.; Stefanidou (2006): 160ss.

El 20 de junio de 1616 «fray Leoncio, monje y procurador general del imperial monest*eri*o de la Madre de Dios llamado commúnm*en*te Archicopiotis en la isla de Amorgo y su compañero Sophronio» presentaron al Consejo de Estado un memorial en el que solicitaban ayuda económica para recuperar los vasos y ornamentos sagrados que habían tenido que empeñar para pagar 1.500 escudos de oro a los turcos para evitar la destrucción del monasterio y rescatar a tres monjes que se habían llevado presos. Dicen que el monasterio es fundación de Alejo Comneno y que en él siempre han morado «religiossos de sancta y exemplar bida, como testifica Geremías patriarcha de Constantinopla». Afirman que han dado amparo a cautivos malteses, españoles, italianos y de otras naciones que pasaban por la isla, y que han ayudado también a los barcos españoles que iban a aquellas partes. Últimamente dieron albergue y refresco al patrón Lucas de Santorín, enviado por el conde de Lemos y el marqués de Sta. Cruz[1] a infor-

[1] Álvaro de Bazán (1571-1646), marqués de Sta. Cruz, fue nombrado en febrero de 1603 almirante de las galeras de Nápoles y protagonizó diversos episodios de lucha contraturca: Longo (1604), Durazzo (1605), etc. Fue uno de los responsables del incremento de las accio-

marse de los movimientos turcos. Habiéndolo sabido el *kapudán* pachá, envió tres galeras para su castigo, del que sólo habían podido librarse pagando esos 1.500 escudos. Para ello tuvieron que empeñar los vasos sagrados y ornamentos del monasterio. Además, mientras reunían el dinero, los turcos se llevaron como rehenes a tres monjes, «los más grabes del convento». Pasados tres años, decidieron enviar a España a Leoncio y Sofronio a pedir una limosna. En Roma el cardenal Aldobrandini les entregó un pasaporte para el viaje. Junto con el memorial presentaron «papeles grecados por donde consta todo lo susod*ic*ho»[2].

El Consejo de Estado examinó la petición el 10 de julio y recomendó la concesión de una limosna de quinientos ducados de los fondos extraordinarios de Nápoles, consulta que el rey aceptó[3]. Finalmente, sin embargo, se decidió que la ayuda se librase en Sicilia, como ordenó Felipe III por cédula del 17 de septiembre[4]. Insatisfecho con lo obtenido, fray Leoncio presentó una nueva petición, en esta ocasión por la vía del Consejo de Italia, que el 4 de noviembre le contestó que se contentara con lo que se le había dado[5]. El pago de la limosna, sin embargo, se dilató casi dos años. El 18 de julio de 1618 el conde de Castro pedía por escrito al rey que, «porque aquí no ay introitos de cosas extraordinarias que no estén aplicados a los pagamentos ordinarios, y no son sufficientes para cumplir con las cosas forçosas», mandara que los quinientos escudos se pagaran de expolios[6]. Fray Leoncio, por su parte, presentó ante el Consejo de Italia una petición en la misma línea: como los ingresos extraordinarios se aplicaban a gastos ordinarios, solicitaba el pago de cualquier otra partida o de los expolios del reino. Vista su solicitud el 10 de diciembre, el Consejo recordó que la limosna se había concedido por la vía de Estado, pero que si el rey así lo quería, se podía pagar «de espolios y fructos de iglesias vacantes», propuesta que el rey sancionó[7]. Hasta aquí llegan nuestras noticias.

---

nes militares en el Mediterráneo desde que Osuna llegó al virreinato de Sicilia. En 1615 fue nombrado capitán general de las galeras de España.

[2] AGS E1646 SF. Certificada la veracidad de las afirmaciones contenidas en los memoriales, los peticionarios conservaban los documentos originales, de ahí la ausencia de esos papeles en griego. Desde la secretaría de Estado vaticana se recomendó al nuncio en Madrid a los dos monjes con cartas del 1 de abril de 1616: ASVat., Segr. Stato, Spagna, leg. 340, f. 47 y leg. 369, f. 189 (Olarra Garmendia-Larramendi [1960-1967]: VI, nos 562 y 563).

[3] AGS E1994 SF = E1646 SF.

[4] AGS E1732 SF.

[5] AGS SP, lib. 302 SF.

[6] AGS E1684 SF.

[7] AGS SP995 SF.

El patriarca Jeremías aludido debe de ser Jeremías II Trano (mayo de 1572-noviembre de 1579; agosto de 1580-febrero/marzo de 1584; 1587-finales de 1595), uno de los más destacados de la 2ª mitad del s. XVI, al que correspondió el diálogo con la Reforma luterana y con Roma para la adopción del calendario gregoriano. Lucas de Santorini sirvió como piloto en las galeras de Nápoles durante muchos años. En 1614 el marqués de Sta. Cruz le envió con una faluca a Paros a informarse de los andamientos otomanos. Capturado por tres navíos turcos y llevado a Constantinopla, a punto estuvo de ser quemado por espía, pero la intercesión de algunos amigos y el pago de 500 cequíes de oro le salvaron la vida. El 23 de diciembre de 1615 el Consejo de Italia examinó una petición suya de una merced y lo remitió al virrey[8]. El 4 de mayo de 1617 solicitó por la vía de Estado un entretenimiento en las galeras de Italia o, en su defecto, una ventaja, manteniendo su sueldo de piloto. El Consejo propuso el 9 de septiembre la concesión de dos escudos de ventaja, que el rey aceptó y comunicó al virrey de Nápoles en carta del 22 de octubre[9]. El 23 de agosto de ese mismo año el Consejo de Italia estudió su petición de licencia para limosnear en Nápoles para rescate de su mujer e hijos y se la concedió por el plazo de un año[10]. La cédula tiene fecha del 7 de octubre[11].

2.- MONASTERIO DE NTRA. SRA. DE LOS ÁNGELES DE LAS ESTRÓFADES

Las Στροφάδες son dos pequeños islotes situados a 46 kms SSE de Zacinto y 54 kms de Ciparisia (costa O del Peloponeso). Aparecen en los portulanos desde el s. XIII con nombres variados: *Stanfarie*, *Stonfarie*, *Lestanfarie*, *Strophadia*, etc. Buondelmonti, en la versión griega de su *Liber insularum Archipelagi* (LEGRAND [1897]: nº 7), tras unos apuntes mitológicos sobre el nombre (de στροφή, 'vuelta') remontándose a Fineo y Eneas, en los que aparecen como inhóspitos, afirma lo siguiente: ὅθεν καὶ ἀπὸ τοῦ κακοῦ εἰς τὸ ἀγαθὸν νῦν αὖται ἐτράπησαν καὶ τοῖς πλέουσιν ἐγένοντο φίλαι· ὅσον γὰρ αὐτὰς πάλαι ἐμίσουν καὶ πόρρωθεν ὁρᾶν ἠβούλοντο, τοσοῦτον νῦν ἐγγὺς αὐτῶν μετὰ πολλῆς εὐνοίας καὶ εὐσεβῶν δεήσεων ἐπιθυμοῦσι γενέσθαι καὶ πρὸς τοῦτο σπεύδουσιν. Dice que los habitan cincuenta monjes, que se alimentan exclusivamente de pescado, pan seco y agua. En el s. XVI el monasterio fue saqueado por los turcos en diversas ocasiones (SATHAS [1880-96]: vol. V, 78ss, 102, 150, 329 [documentos venecianos]; ΧΑΣΙΩΤΗΣ [1970]: 218-219). En 1614 Pietro della Valle afirmaba que había en el monasterio 50-60 monjes, de los que destaca la cordialidad y diligencia para servir a todos los barcos que por allí pasaban (DELLA VALLE [1677]: 6-

8 AGS SP, lib. 302 SF.

9 Cf. AGS E1650 SF (memorial); E1984 SF (= E1650 SF; consulta del Consejo) y E1734 SF (carta al virrey).

10 AGS SP, lib. 302 SF.

11 AGS SP181 F39.

7). En 1689 B. Randolph (*The Present State of the Morea called anciently Peloponnesus*) afirmaba que en el monasterio había unos 40 monjes, que se proveían de pan, aceite y vino del Zante y que se refugiaban en la torre del monasterio en caso de ataque pirático. Cf. TIB 3: 266 (s. v. Strophades); para las fuentes antiguas, cf. CREUTZBURG, «Strophades», en: PAULY-WISSOWA, RE, IV, A-1, cols. 374-376.

Si algún monasterio de basilios ortodoxos destacó en la época por la ayuda prestada a las galeras españolas de Nápoles y Sicilia, pero también a las de Malta, S. Esteban de Florencia o Génova, fue éste de las Estrófades, «passo de todo el Levante, junto a Petrachi y Navarino». El primer documento que he localizado es un memorial presentado en Madrid el 28 de abril de 1600 por su procurador fray Nectario. Como en otros casos, sus servicios consistían en dar cobijo a los cautivos fugitivos y refresco a los barcos cristianos que iban a espiar los movimientos turcos. En el memorial Nectario menciona la ayuda prestada recientemente a Pedro de Toledo[12] y Pedro de Leiva[13] con ocasión de su expedición contra Patras[14]. Enterado el sultán, envió al *kapudán* pachá Scipion Cigala con cuarenta galeras a castigarles. Así narra Nectario los hechos: «nos cautibó y tomó todo quanto teníamos, ansí los ornamentos q*ue* teníamos para el culto divino como de otras cossas, y nos destruyó y derribó gran p*ar*te del monesterio, y empaló y aorcó em Petrachi y su tierra muchos xpianos griegos, diciendo que ellos y nosotros fuimos causa de que tomase dom P*edr*o a Petrachi, y el baylo de la ysla de Zante, porq*ue* tocó el vajá allí, hizo soltar a todos los frayles diciendo que no teníamos culpa, eçeto a siete, los más prinçipales, que los an tenido enprend*id*os hasta que paguen quatro mill d*ucado*s de pena». Los monjes acudieron al papa en petición de ayuda. Clemente VIII (1592-1605) les dio una limosna y un breve hortatorio a todos los cristianos para que les socorriesen con una ayuda. Fray Nectario cierra el memorial solicitando una limosna para reedificar su convento y rescatar a los siete monjes cautivos[15].

---

12 Pedro de Toledo, marqués de Villafranca, fue almirante de las galeras de Nápoles y, después, gobernador de Milán (1616-1618), puesto en el que, junto con Osuna en Nápoles y Bedmar en Venecia, luchó por la recuperación de la hegemonía política y militar española en Italia.

13 Pedro de Leiva (?-1622) fue capitán general de las galeras de Sicilia, de Nápoles con el duque de Osuna y, desde 1621, de España hasta su muerte el 10.VII.1622.

14 Se refiere al saqueo de la ciudad en 1595, que Andrea Morosini menciona en su *Historia de Venecia* (referencia tomada de Σ. Ν. ΘΩΜΟΠΟΥΛΟΣ, *Ἱστορία τῆς πόλεως Πατρῶν ἀπὸ ἀρχαιοτάτων χρόνων μέχρι τοῦ 1821*, β' ἔκδ. μὲ ἐπιμέλειαν Κ. Ν. ΤΡΙΑΝΤΑΦΥΛΛΟΥ, Πάτραι 1950, p. 420). Años después, el 20 de abril de 1603, fueron las galeras de Malta las que saquearon los castillos de Patras y Lepanto (i.e. Ríon y Antírrion): cf. AGS E1487 Fs. 93, 96, 97.

15 AGS E1697 SF.

El escrito fue a parar a manos del secretario de Estado Pedro Franqueza, que pidió a Toledo y Leiva una relación de los hechos contenidos en él. Su respuesta confirmó el relato de Nectario, con algunas precisiones. Según su testimonio, de camino a Patras en 1595 no pasaron por las Estrófades, pero un fraile del monasterio al que encontraron en Cefalenia, que había estado poco antes en la ciudad, les dio información capital para su toma. En su informe, del 26 de mayo, Leiva afirmaba que siempre había oído decir que todas las galeras que iban a levante hacían escala en la isla para aguar y tomar lengua, y que por este motivo Uluç Alí, cuando atacó la Goleta en 1574, había desmantelado el cenobio y echado a los monjes al remo. Pasado un tiempo, con ayuda de limosnas lo reedificaron y lo hicieron fortaleza. Leiva, que conocía la ayuda que daban a las galeras de Malta y Florencia que iban en corso, enviaba a los monjes imágenes, rosarios, aceite para los candiles y, en una ocasión, una lampara de plata para el icono de la Santísima. Al año siguiente (1596) sí recaló en las islas con sus barcos, que formaban la retaguardia de la armada de Juan Andrea Doria. En esa ocasión los monjes le dieron muy buena información sobre la flota turca, que Leiva les pagó con una limosna recolectada entre la tripulación de sus barcos con la que poder hacerse una o dos piezas de artillería. También Toledo, que con sus barcos formaba la vanguardia de esa misma armada, hizo escala en la isla y recibió buena información, que pagó con otra lámpara de plata. La armada turca, por su parte, habiendo tenido en Navarino noticia de la actividad de los monjes, se dirigió a la isla y la saqueó y destruyó cuanto pudo. Leiva concluía su informe afirmando que favorecer a los monjes iría en provecho de toda la gente de mar que iba a levante. El informe de Toledo, de tres días después, es más breve y confirma las noticias de Leiva[16]. Ambos, junto con el memorial de Nectario, fueron vistos el 13 de junio de 1600 por el Consejo de Estado, que recomendó la entrega de una ayuda de costa de mil ducados en tratas de trigo en Nápoles para rescate de los siete religiosos cautivos y reconstrucción del monasterio, y de otros cien ducados para el viaje a Italia[17]. Así lo ordenó Felipe III al conde de Lemos, exhortándole a que «en cumplimiento dello no aya falta ni dilación alg*una*», con carta cuya minuta carece de fecha[18].

16 AGS E1697 SF: cartas de Franqueza a Leiva y Toledo del 22 de mayo; respuestas de éstos del 26 y 29 de ese mes.

17 AGS E1955 SF.

18 AGS E1601 SF.

Entre tanto, por la vía del Consejo de Italia Nectario había logrado una limosna de 500 botas de vino en Nápoles, que pidió se le aumentaran. En sesión del 28 de junio, el Consejo le concedió a cambio 300 ducados en tratas de vino y cosas extraordinarias[19]. Meses después, el 22 de marzo de 1601, a una solicitud de licencia para pedir limosna lo remitió al virrey[20].

Por motivos que ignoro, pasó un año sin que Nectario cobrara la limosna de Estado. Además, el 19 de octubre de 1601 falleció el virrey. Estos dos hechos le movieron a presentar el 10 de diciembre de 1602 un segundo memorial en el que pide la renovación de la cédula y que se le pague la limosna de cualquier dinero disponible en la tesorería de Nápoles. Solicita, además, que se prolongue durante algunos años «pues se ponen en tanto riesgo continuando en el servi*c*io de v*uestra* Mag*esta*d… pues es cossa tan ymportante al serviçio de v*uestra* Mag*esta*d de que aquella isla esté habitada y haver aquel puerto tan seguro p*ar*a las galeras y los avisos neçesarios y los refrescos y agua para ellas y en recoger todos los captivos christianos q*ue* se huyen de Turquía y los passan a cristiandad»[21]. El Consejo vio este segundo memorial el 30 de enero de 1603 y recomendó que se compensara el lapso de tiempo transcurrido con un incremento de la limosna en 200 ducados. La consulta fue asumida por el rey[22].

Pasó el tiempo y el 22 de junio de 1605 Nectario y su compañero aún no habían cobrado nada por no haber tratas de trigo en Nápoles, como constaba por una fe del virrey de la Cámara de la Sumaria con la que los frailes viajaron de nuevo a la Corte. De esa fecha es su tercer memorial, en el que solicitan que se les dé la limosna de cualquier otra trata o de partidas extraordinarias. Piden, además, un aumento de los 1200 ducados «en consideraçión del gasto que tienen echo dos rreligiosos en çinco a*ñ*os q*ue* an asistido a este negoçio e yr e venir dos veçes desde esta real Corte a Nápoles a ello, y húltimam*en*te an estado nuebe meses aquí gastando alguna miseria que tenían, y no tienen con qué poderse bolber»[23]. Pareció justa la petición, por lo que el rey ordenó a Benavente que buscase la forma de que los frailes cobrasen el dinero y «no tengan causa justa de acudir más a mí sobre esa paga, y que la m*erce*d que les hize sea fructuosa, que ése es

19 AGS SP, lib. 299 SF.
20 AGS SP, lib. 299 SF.
21 AGS E1698 SF.
22 AGS E1990 SF = E1598 F4.
23 AGS E1690 SF.

el fin por que se la hize»[24]. El Consejo de Italia, por su parte, le concedió el 13 de agosto de 1605 una carta de lapso de la limosna de 300 ducados en botas de vino, una vez agotado el plazo establecido en la cédula para su cobro[25]. No mucho después Nectario solicitó la prórroga anual de esta limosna por el tiempo que el rey fuera servido, petición que el Consejo vio el 1 de octubre y dejó en suspenso hasta recibir información y la opinión del virrey[26]. La ausencia de noticias posteriores en los libros del Consejo y la llegada de otro fraile cuatro años después me hacen sospechar que no alcanzó su objetivo.

La siguiente embajada que he documentado tiene otro protagonista, fray Antimo de Escútari, que también viajó con un compañero anónimo. El 17 de marzo de 1609 presentó un memorial en el que hace un repaso de sus servicios[27]: el refresco que dan a los barcos que pasan por las islas camino de levante, la acogida que dispensan a los espías enviados para asuntos secretos, la ayuda prestada al marqués de Sta. Cruz cuando pasó en 1605 con 30 galeras de Nápoles, Sicilia, Génova y Malta, y el recibimiento que hicieron a una galeota con la que se alzaron noventa cautivos cristianos, a los que mantuvieron durante doce días y luego remitieron, a catorce de ellos a sus casas en una barca suya, y al resto, al Zante. En testimonio de todo ello presentaron los siguientes documentos[28]: i) una fe de Pedro de Leiva, dada en las Estrófades el 11 de junio de 1604 a su paso hacia levante con siete galeras; ii) dos fes, del marqués de Sta. Cruz y de fray Bernardo de Ezpeleta, prior de Navarra y general de las galeras maltesas, de 5 de junio y 28 de julio de 1605, hechas en la isla a su paso por ella; iii) otra fe de Juan Fernández de Benavente y Francisco de Bustos, criados del duque de Feria, en la que manifestaban el buen trato recibido de los monjes cuando los cautivos cristianos que se alzaron con la galeota turca llegaron a la isla. Fray Antimo y su compañero solicitaron una merced en Italia con la que poder pagar el rescate de unos frailes cautivos y reparar su iglesia, «porque… son tan mal tratados del turco, que no sólo passan mucha miseria, pero no tienen con qué remediar la casa, que se cahe, ni pagar el tributo al turco, por donde tiene presos tres padres de los más graves hasta que se acuda con la paga». El 26 de marzo el Consejo de Estado sugirió al rey que

24 AGS E1700 SF. La minuta no tiene fecha, pero es de suponer que fuera un poco posterior a la consulta del Consejo.

25 AGS SP, lib. 300 SF.

26 AGS SP, lib. 300 SF.

27 AGS E1661 SF.

28 AGS E1710 Fs. 379 y 391; E1705 F181.

recabara la opinión de Benavente, lo que hizo con carta el 27 de abril[29]. De la resolución final por esta vía nada he hallado. Entre tanto, el 18 de agosto de 1612 el Consejo de Italia concedió a fray Antimo licencia por un año para pedir limosna en Sicilia para reparación de la iglesia del convento y rescate de los padres cautivos[30], que el 28 de enero de 1613 hizo extensiva al reino de Nápoles[31]. Hasta aquí llegan las noticias que he podido localizar.

3.- Monasterio de Ntra. Sra. de la Encarnación de El Cairo

El 15 de diciembre de 1604 fray Pacomio Mina (Παχώμιος Μηνᾶς), abad y patrón del monasterio de Ntra. Señora de la Concepción, presentó en España un memorial en el que narra su historia. Un tío suyo, noble y rico, se fue a vivir a El Cairo, en donde fundó un convento que dotó con esplendidez. A su muerte le sucedió él en el patronazgo del cenobio, al frente del cual estuvo durante once años. En el memorial afirma que acogían y favorecían a todos los cristianos, residentes o foráneos, que lo frecuentaban, de forma especial a los vasallos de Felipe III, hasta el punto de construir una capilla en su honor. Facilitó la huida de muchos cautivos y rescató a otros, lo que le puso en grave peligro ante las autoridades turcas. En represalia por la captura de dos naves suyas por las galeras de Sicilia y Malta el bajá de la ciudad Dja'far quiso prender a todos los mercaderes súbditos del rey y confiscar sus mercancías. Pacomio, que lo supo, logró esconder a los amenazados en el monasterio con ayuda de los cónsules de Francia y Venecia. En otra ocasión, ocho años antes, cuando el bajá volvió de la guerra de Hungría (1593-1606) con muchos cautivos cristianos, logró dar libertad a tres capitanes húngaros a los que escondió. La ruina le llegó al cenobio tras la muerte de un mercader florentino que les dejó en herencia todos sus bienes: cuando ya habían tomado posesión de ellos, apareció un médico de su patria que se dijo pariente del fallecido y los reclamó. Como los cónsules de Francia y Venecia no le reconocieran el derecho de sucesión,

29 AGS E1717 SF.

30 AGS SP170 F41v. Ese año vemos implicados a los monjes de las Estrófades en una embajada del duque de Nevers a Maina para la preparación de un levantamiento, en el curso de la cual algunos cayeron prisioneros de los turcos: cf. J. M. Floristán, «Cartas de los habitantes de Maina al papa Paulo V (1616, 1618)», *Erytheia* 23 (2002) [199-220], p. 211ss.

31 AGS SP, lib. 302 SF.

el médico se fue al bajá y acusó a Pacomio de espía del emperador Rodolfo II y de Felipe III, y le informó de la existencia en el monasterio de la capilla en honor de éste. En castigo los turcos prendieron a todos los monjes, pero Pacomio, ausente, logró huir. Los frailes fueron sometidos a tortura para que confesaran su paradero y dos fueron ejecutados, mientras los demás eran desterrados o puestos al remo. Tras seis meses de vivir oculto, Pacomio y dos compañeros huyeron por la vía de Jerusalén a Mesina, de donde pasaron a España a presentar sus servicios, por los que pidió un honrado entretenimiento u otra merced en Sicilia para el resto de su vida[32]. El memorial fue examinado el 23 de abril de 1605 por el Consejo de Estado, que recomendó la entrega de una ayuda de costa de 150 ducados de fondos extraordinarios de Sicilia, y de 200 reales por la Cámara[33]. En mayo el rey escribió al duque de Feria ordenándole que hiciera el pago de cualesquiera fondos extraordinarios que hubiera[34].

Por diversos indicios creo probable la identificación de Pacomio Mina con el Pacomio de Mesina que en 1603 llegó a Valladolid en compañía de fray Joaquín de Cosmano, como procurador del monasterio de Sta. Catalina del Sinaí, a pedir la renovación de la limosna que el monasterio recibía desde tiempo de Isabel la Católica: quizás el monasterio de la Encarnación era un priorato (μετόχιον) del de Sta. Catalina. En el relato de Pacomio de Mesina se habla de la fiesta solemne celebrada en el monasterio con ocasión de la llegada al trono de Felipe III, mientras que aquí se habla de una capilla construida en su nombre. Fray Pacomio de Mesina y fray Joaquín de Cosmano trajeron la reliquia del brazo de Sta. Margarita que se conserva en El Escorial (cf. Floristán [2000]: 187ss).

4.- Monasterio de S. Jorge de Longo (Cos)

El 12 de julio de 1605 fray Atanasio Paleólogo, constantinopolitano, presentó en Valladolid un memorial en el que pide un sueldo en Sicilia en el servicio de alguna iglesia o la merced que pareciera bien al rey. Dice que, hallándose con mucha hacienda y posesiones, su hermano y él, «inspirados de Dios N*uestro* S*eñor*, viendo el peligro grande del mondo, para poner a salvo sus almas deliberaron dexarle y fundar un monasterio de la dicha orden (sc. de S. Basilio), assí como fundaron en la isla de Longo debaxo del

32 AGS E1698 SF.
33 AGS E1962 SF = E1604 SF.
34 AGS E1606 SF.

título de San Jorge». Un día llegaron a la isla diez cautivos fugitivos, algunos de ellos vasallos del rey, a los que prestaron ayuda para volver a su tierra. Además, daban refresco y vituallas a las fragatas y bergantines que los virreyes de Nápoles y Sicilia enviaban a levante a informarse de los movimientos de los turcos, y les proporcionaban avisos. Cuando estas actividades llegaron a oídos de Hasán Agá, hermano del gobernador de la isla Ahmed Bajá, informó al sultán, que mandó destruir el monasterio, quitarle los bienes y dispersar a sus moradores. No teniendo con qué sustentarse, Atanasio pasó a la cristiandad y se llegó a la Corte a pedir una ayuda[35]. Examinada la petición, el Consejo de Estado recomendó el 14 de agosto su remisión al limosnero mayor para que le diera la merced que el rey estimase[36].

Bien porque aún no había tenido respuesta, bien porque le pareciera insuficiente, el 8 de septiembre Atanasio elevó un nuevo memorial, de contenido idéntico al anterior[37]. En esta ocasión el Consejo, en sesión del 20 de octubre, recomendó enviarlo a Sicilia con 1.500 reales de viático[38]. Así se lo encargó Felipe III al duque de Feria, ordenándole «que, para que no vaya derramado y prossiga su buena inclinación, le hagáis acomodar en alguno de los monasterios de su nación y hábito que ay en ese mi reyno, donde se podrá recoger y pasar su vida»[39]. Atanasio, insatisfecho, volvió a pedir un sueldo, que finalmente obtuvo –15 escudos– a cambio de servir en el castillo de la parte de mar de Palermo. Con la cédula de concesión viajó a Sicilia, pero sólo gozó del salario año y medio, transcurrido el cual el virrey se lo quitó por orden real, a él y a otros quince religiosos. Muchos de éstos pasaron a la Corte a reclamarlo y lo recuperaron, pero a él el nuevo virrey, duque de Escalona, lo encomendó a los padres de S. Benito para que lo acogieran y enseñaran la lengua latina, como así hicieron durante nueve años. Pasado este tiempo, Atanasio viajó de nuevo a España a pedir al rey se le devolviera el entretenimiento, como se había hecho con la mayoría de los otros religiosos afectados. Presentó un memorial de fecha 27 de marzo de 1620[40], al que el Consejo contestó el 20 de junio proponiendo al rey la entrega de una ayuda de costa de 200 ducados en expolios de Sicilia y excusando lo que pedía[41].

35 AGS E1690 F224.
36 AGS E1956 SF = E1606 SF.
37 AGS E1690 F146.
38 AGS E1956 SF = E1607 SF.
39 AGS E1699 SF: minuta de la carta sin fecha.
40 AGS E1688 SF.
41 AGS E3693 F280.

Las expediciones piráticas de las galeras de Malta, Florencia, Nápoles y Sicilia al Egeo y Grecia son frecuentes en los años finales del s. XVI e iniciales del XVII: Patras (1595), Quíos (1599), Pasabás (Maina, 1601), Rion y Antírrion (1603), La Prevesa y Psili (1605), Durazzo y diversas plazas del Archipiélago (1606), Chipre (1607). La isla de Cos fue atacada por galeras de Nápoles en 1604. Sobre las denominaciones alternativas Longo y Estancho, corrientes en la época, he aquí lo que dice Della Valle en 1616 (11ª carta): «... che da' Turchi è chiamata corrottamente Stangiò: formando questo nome, come sogliono di molti altri della Grecia, dal Greco, articolo e prepositione *Stin*, e da Giò proferita da loro malamente [...] I Latini la chiamano alcuni Longò: e così, secondo l'ignoranza da diversi, piglia questa isola diversi nomi». Cf. B. Randolph, *The Present State of the islands in the Archipelago*, Oxford 1687 [reimpr. Atenas: Karabias, 1983], pp. 25-26.

5.- Conventos de S. Elías y S. Juan Bautista (Transilvania)

En la primera mitad de 1604, probablemente en mayo o junio, llegó a Valladolid Joaquín Argirópulo, «abbad de los conventos de S*an*to Elías y S*an* Juan Bap*tis*ta de la orden de S*an* Basilio de la provincia de Transilvania», quien relató que, por haber prestado obediencia con 47 religiosos suyos al papa y predicar el evangelio «entre los erejes de aquellas partes», éstos les habían saqueado sus conventos, quemado algunos ornamentos y cosas sagradas y prendido a los monjes. Tras concertar su rescate en 1.700 escudos enviaron a Argirópulo a pedir limosna a los príncipes cristianos para su libertad y reedificación de sus casas. El Consejo de Estado, reunido el 24 de julio de ese año, recomendó al rey que, «aunque las cosas de la religión en Transilvania tocan al emper*ad*or…, paresce q*ue* v*uestra* M*ajesta*d se sirva de mostrar también con estos religiosos q*ue* assisten en aquellas partes su liberalidad, sirviéndose de hazerles m*erce*d de dozientos a trezientos d*ucad*os de ayuda de costa por una vez en cosas extr*aordinari*as en Italia»[42]. La limosna quedó fijada en 200 ducados cobraderos en Nápoles, pero «porque es muy a trasmano y gastaría más de lo que ello es, porque desde aquí es su camino derecho yr por el Piamonte y de aí a Alemania, que confina con su tierra», el 29 de julio Argirópulo presentó un nuevo memorial en el que pedía se le librara el dinero en España[43]. Antes de verse en Consejo, en septiembre el rey ordenó al duque de Feria que le pagara los doscientos ducados de fondos

[42] AGS E1603 SF = E1976 SF.
[43] AGS E1695 SF.

extraordinarios de Sicilia[44]. Dos meses después, el 23 de noviembre, el Consejo estudió la nueva petición y propuso que se le pagara en España, «pues la limosna es para effecto tan pío como es el del rescate de religiosos», a lo que el rey dio su conformidad[45].

No fue la de Estado la única vía por la que Argirópulo obtuvo merced. El 2 de junio de 1605 el Consejo de Italia le concedió otra de 600 ducados por una vez, pagaderos a medias entre Nápoles y Sicilia en tratas de vino, queso y atún e ingresos extraordinarios[46]. El pago de los 300 ducados de Nápoles se retrasó, según parece, por lo que transcurrido un año desde la fecha de la cédula el fraile se vio obligado a pedir una sobrecarta, que el Consejo le concedió el 12 de octubre de 1606[47]. Meses después, el 5 de marzo de 1607 dio el visto bueno a su solicitud de licencia por un año para pedir limosna en el reino de Nápoles[48], que se le expidió con fecha del 9 de abril[49].

6.- Monasterio de Ntra. Sra. de la Caridad de Lepanto

Creo que se trata del monasterio de la Dormición de María (Κοίμησις Θεοτόκου) conocido como *Barnácoba* (Βαρνάκοβα), a 14 kms al NE de Lepanto (cf. TIB 3: 122, s. v. Barnakoba); Π. Π. Καλοναρος, *Ἡ ἱερὰ μονὴ τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου ἡ ἐπιλεγομένη Βαρνάκοβα*, Ἄμφισσα 1957.

El 16 de marzo de 1605 el Consejo de Italia examinó una petición de ayuda de fray Nicéforo, procurador del monasterio, y, antes de tomar una decisión, aconsejó pedir información y el parecer del virrey de Nápoles y de su Consejo Colateral[50]. El 1 de abril se vio un memorial de Nicéforo, en este caso en el Consejo de Estado, en el que relataba cómo habían ocupado años antes el cenobio, que había quedado destruido cuando los turcos tomaron aquella tierra, y poco a poco lo habían ido reparando y reedificando, hasta vivir en él, al presente, 20 religiosos. En él daban acogida a los espías de los virreyes y los encaminaban por las rutas en las que no había

---

44 AGS E1602 SF.

45 AGS E1976 SF = E1604 SF.

46 AGS SP1086 SF: carta del 19 de agosto del secretario Juan López de Zárate a Franqueza en la que le pide emita el despacho correspondiente a los 300 ducados de Sicilia.

47 AGS SP, lib. 300 SF.

48 AGS SP, lib. 301 SF.

49 AGS SP167 F253.

50 AGS SP, lib. 300 SF.

turcos. Recogían, además, a los cautivos fugitivos hasta encontrar una ocasión propicia para hacerlos pasar a la cristiandad. Por todo ello pedían una ayuda en el reino de Nápoles para reparación de su convento e iglesia, «q*ue* demás de los sobred*ich*os respectos y ser obra de tanto serv*ici*o de N*uest*ro S*eñ*or, será v*uestra* M*ajesta*d nuevo fundador de aquella casa, en la qual rogarán siempre a Dios por la salud y vida de v*uestra* M*ajesta*d»[51]. El Consejo de Estado estudió la petición el 29 de noviembre y recomendó la concesión de una merced de mil ducados de ayuda de costa de ingresos extraordinarios de Nápoles[52], cuyo pago el rey ordenó a Benavente[53]. Además, el Consejo de Italia acordó el 16 de diciembre de 1605 concederle licencia de un año para pedir limosna en Nápoles[54], para lo que se le expidió cédula el 9 de febrero de 1606[55].

Fray Nicéforo es mencionado por De San Román (1982: 295) entre los griegos de Toledo, pidiendo limosnas para la reedificación y ornato de su monasterio, «el qual los turcos dexaron destruido cuando tomaron aquella tierra».

7.- Monasterio de Sta. Venera (Chimarra)

De Simeón Castriota, «noble albanés descendiente de los ducayinii[56], herederos y señores naturales del reyno de Maçedonia, abbad del conv*en*to de S*an*ta Venera de la orden de San Vasilio del rey*n*o de Maçedonia en la ciudad de Jumara (Χιμάρα), que por otro nombre se llama Creolessia», he localizado dos memoriales, del 29 de octubre de 1605[57] y del 14 de noviembre de 1607 (doc. nº 1), cuyo contenido, por su semejanza y cercanía cronológica, resumo en conjunto.

Simeón, natural de Croya (Krujë), cuyos antepasados, dice, eran «deudos muy cercanos de Gorge Castrioti», afirma que su padre y él han servi-

51 AGS E1690 SF.

52 AGS E1962 SF = E1607 SF.

53 AGS E1699 SF.

54 AGS SP, lib. 300, SF.

55 AGS SP165 F283v.

56 El territorio de los "ducaginos" (*dukagjin*) está situado al norte de Albania y se extiende entre Alessio (Lezhë) y el cauce del Drin. Este territorio montuoso era para los otomanos, como la Chimarra al sur, de difícil control. Sobre la asamblea de los ducaginos del 20 de febrero de 1608 para planear un levantamiento antiturco, cf. P. Bartl (1970); (1974): *passim*, especialmente 92-96.

57 AGS E1698 SF.

do a los monarcas españoles a lo largo de los últimos ochenta años: su padre, en las jornadas de Túnez (1535) y Castelnuovo (1538-1539) en tiempo del emperador, y él, en la de Lepanto (1571). Cuando D. Juan de Austria pasó con su armada por Corfú camino de levante, Simeón, su hermano, obispo de Chimarra, y otros prohombres se acercaron a presentarle sus respetos y ofrecerle sus servicios[58]. Dos mil de sus hombres embarcaron en las galeras y con el resto prometió que echaría a los turcos de su territorio si recibía ayuda. Atacó y saqueó las ciudades de Sopoto (Σοποτό/Supot), Saronovicha (Νίβιτσα/Nivicë) y Gardiqui (Γαρδίκι/Kardhiq)[59].

De su actividad posterior a Lepanto tenemos noticias por cuatro cartas conservadas en el *Vat. gr.* 2124. El 24 de febrero de 1578 escribió desde Nápoles al cardenal Sirleto comunicándole que, con su ayuda, dos sobrinos suyos habían renacido a la fe por las aguas bautismales, y pidiéndole que el mayor fuera educado en Roma en la lengua latina, y el menor, en la griega[60]. Del 24 de abril de 1579 son dos cartas firmadas por Neófito, obispo de Butronto y Glici, Dositeo, obispo de Chimarra, y Nectario, abad del monasterio de S. Juan Evangelista, a Gregorio XIII y a los cardenales Sirleto y Santoro[61]. En ellas informan de que, en represalia por la conversión de los sobrinos de Simeón, los turcos habían encarcelado a seis muchachos a los que presionaban para renegar, y que Simeón había salido fiador de la multa (800 cequíes) que les impusieron por su libertad: por ello había acu-

---

58 En abril de 1579 es obispo de Chimarra Dositeo (cf. infra). En las cartas dirigidas en 1577-78 al papa (3), Sirleto (2) y al obispo de Otranto (2) por los chimarrotes (Φωσκολος [1973]) no encontramos el nombre de ningún obispo, tan sólo una fórmula de firma colectiva del común de la región (οἱ τῆς γερουσίας ἱερεῖς καὶ λαικοί, οἱ ἰθύνοντες τὸν δῆμον καὶ πάντες τοῦ δήμου οἱ λαχόντες εἰς τὴν δημηγορίαν τὴν περὶ τῆς παρούσης πρεσβείας γενομένην), aunque cabe suponer que fuera él. Tampoco en la carta al papa de febrero de 1581 (Theiner-Miklosich [1972]: 57-60 [original griego], 60-62 [versión latina]) aparece el nombre de ningún obispo. Hacer remontar el obispado de Dositeo a 1571 y convertirlo en hermano de Simeón no es imposible, pero no tengo elementos que lo avalen.

59 Sobre la conquista de Sopotó y Nívitsa, cf. Χασιωτης (1968) y (1970): 213; la ciudad de Gardiqui no llegó a ser tomada por los rebeldes, cf. Χασιωτης (1970): 213. Sobre la actividad antiturca chimarrote en época de Lepanto, cf. Χασιωτης (1970): 145-160, 213-226; Floristán (1992a): 53-62. Sobre la toponimia de la región, cf. Bartl (1991).

60 Πατρινελης (1967 [1974]): nº 8, p. 67. Comenta el editor que Simeón, "delegado" (ἐπίτροπος) del monasterio de S. Juan Evangelista cercano al pueblo de Maltsiane, había llevado a sus dos sobrinos, hijos de una hermana casada con un renegado, a Roma a bautizarse. En su opinión, no habrían estudiado en el Colegio Griego, sino en el Colegio de los neófitos, erigido en 1577 especialmente para la educación de jóvenes prosélitos provenientes del judaísmo e islam.

61 Πατρινελης (1967 [1974]): nºs 9-10, pp. 68-71.

dido a los firmantes de la carta, para que lo apoyaran ante los cardenales en su solicitud de una ayuda económica. De la misma fecha es una tercera carta, dirigida al papa y firmada sólo por Nectario, en la que afirma que un año antes (1578) habían enviado a Roma a dos monjes, Teófanes y Acacio, con la reliquia de uno de los brazos de S. Cerico como regalo[62]: Teófanes había muerto en Roma y de Acacio no habían tenido noticia, por lo que no sabían si la reliquia había llegado a sus manos. Nectario afirma en la carta que ahora envían a Simeón como delegado y pide al papa les ampare y conceda una limosna para remedio de su extrema pobreza[63].

El helenista alemán M. Kraus (Crusius) menciona en su *Diario*[64], en julio de 1597, «Graecum καλόγηρον Symeonem, ordinis S. Basilii Magni, ex Macedonia». Dice de él que tiene 87 años y que desde 1592 colectaba limosnas por los Balcanes, Rusia, Inglaterra y Europa central para librar a su monasterio de la multa impuesta por los turcos. De acuerdo con la carta de presentación del patriarca Jeremías II que llevaba, se trataba del «μονασ-τήριον τῆς ἁγίας ὁσιομάρτυρος Παρασκευῆς, τὸ ἐν ἐπαρχίᾳ Χειμάρας τῆς Μακεδονίας». Patrinelis cree que la coincidencia de nombre, estado y origen, y el modo de actuación, abogan por una identificación del Simeón de Crusius con el de las cartas del *Vat. gr.* 2124: de ser así, dado que nuestro Simeón Castriota es, sin duda, el de 1578-79, cuando presentó en España los memoriales de 1605 y 1607 tendría ca. 95 y 97 años, edad avanzada, sin duda, mas no inalcanzable. Por lo que respecta al monasterio de *Parasceve* en la Chimarra, Patrinelis afirma no tener mención de él en otra fuente, lo cual extraña si tenemos en cuenta que, según contó Simeón a Crusius, tenía 300 monjes, tamaño más que mediano. El nombre griego *Parasceve* se corresponde con el latino *Venera*, lo que constituye un argu-

62 El *Sinaxario* de la Iglesia de Constantinopla menciona tres santos de nombre Cerico: el 27 de marzo (col. 563: Cerico de Apro); el 15 de julio (col. 821: Julita y Cerico, madre e hijo, originarios de Iconio y martires en Tarso de Cilicia) y el 1 de agosto (col. 860). Por otra parte, el 3 de enero se celebra la festividad de los santos Cerico, Primo y Teágenes, mártires en el Helesponto, si bien existen serias dudas sobre la existencia de los dos primeros (de hecho, el *Sinaxario* sólo menciona a Teágenes; P. Franchi de' Cavalieri, «Note agiografiche», ST 24, 161-185, cree que la existencia de los otros dos se habría originado de una mala interpretación y traducción de una expresión de la pasión griega de Teágenes). Cf. ActaSS, Ianuarii I, Anversae 1643, pp. 133-135; BHL II, pp. 1174-1175, nos 8106-8108; BHG I, pp. 11-112, nos 313-318e (Cerico y Julita); III, pp. 71-72, nº 2416 (Teágenes); G. Cardona, «Cirino (Cirico, Ciriaco), Primo e Teogene (Teagene)», BS, vol. III, Roma 1963, col. 1340.

63 Πατρινελης (1967 [1974]): no 11, pp. 71-72.

64 Vol. I [1596-1597], ed. W. Göz-E. Conrad, Tübingen 1927, pp. 366-375.

mento más para identificar el Simeón de Crusius con el nuestro y, por tanto, con el del *Vat. gr.*[65]

Al disolverse la Liga Santa en marzo de 1573, Simeón se recogió en su convento y durante 34 años se dedicó a dar apoyo e información a los espías que viajaban a levante y a los cautivos que huían de Turquía. Enterados los turcos, fueron a prenderle, pero pudo ponerse a salvo. En represalia, capturaron a su hermano el obispo y a otros deudos suyos, a los que empalaron, y a tres religiosos ancianos de su monasterio[66]. Quisieron, así mismo, arrasar el cenobio, pero con la ayuda de dos mercaderes cristianos y el favor de algunos turcos principales pudieron impedirlo. Finalmente concertaron el rescate de los tres religiosos y la devolución de los ornamentos y vasos sagrados en 5.000 ducados, que debían pagar en el plazo de tres años. En prueba de todo Simeón presentó en 1605 un breve papal y una fe del cardenal Ascanio Colonna[67]. En el memorial de

---

65 Parasceve *iunior*, nacida en el s. X en Epibatas, cerca de Constantinopla, llevó una vida cenobítica, primero, y eremítica, después. De padres eslavos según la leyenda, su culto alcanzó gran predicamento entre los pueblos balcánicos de esta estirpe, bajo el nombre de Petka o Petnica, traducción de Parasceve. Sus reliquias fueron entregadas por el emperador latino de Constantinopla al zar búlgaro Juan II Asen (1218-1241), que las depositó en Tirnovo. Posteriormente fueron trasladadas a Belgrado, nuevamente a Constantinopla, ya bajo dominio turco, y definitivamente a Yasi, donde se conservan. Cf. R. JANIN, «Parasceve la Giovanne», BS, vol. 10, Roma 1968, cols. 331-332; I. DUJČEV, «Culto nei Balcani», *ibid.*, cols. 332-333; BHG II, p. 172, nos 1420z-1421; *Auctarium* BHG, p. 147, no 1421. Su fiesta se celebra el 13 de octubre. De las ActaSS (Octobris VI, Bruxellis 1853, p. 167) extraigo la siguiente cita: *Haec, quae Parasceve seu Parascevia, quod die Veneris nata esset, vocata fuisse videtur, apud Latinos sub Venerae (Feria sexta enim, quae Graecis Parasceve, Latinis dies Veneris nuncupatur) appellatione venit ac porro Veneranda etiam nominata reperitur… Julii die ad XXVI, qua in Magnis Graecorum Menaeis excusis signatur.* Existió otra Parasceve mártir bajo el emperador Antonino (BHG II, pp. 170-172, nos 1419z-1420x; *Auctarium* BHG, p. 146, nos 1420d-1420s). La confusión entre Parasceve, Venera y Veneranda es grande, incluso no es seguro si existieron dos o tan sólo una. Cf. también BHG II, p. 1232, nos 8529-8531 (Venera, al. Veneranda, al. Parasceve).

66 No queda claro si el castigo se produjo pasados los 34 años de servicio (lo cual parece probable, dado que por este motivo viajó a la Corte española a pedir ayuda) o en algún momento de su trascurso. En el primer caso, si su hermano el obispo de la Chimarra era el antes mencionado Dositeo, todavía vivía en este momento, lo que no significa necesariamente que aún ocupara el puesto, dada la rotación que se observa en la época en estos puestos por el sistema de designación del mejor postor.

67 Ascanio Colonna (1560-1608), promovido cardenal a instancias de Felipe II en 1586, comprador de la biblioteca de Sirleto en 1588 después de que fracasaran las negociaciones del rey para adquirirla, fue virrey de Aragón entre 1602 y 1605, año en el que regresó a Roma, en donde permaneció hasta su muerte. Cf. F. PETRUCCI, «Colonna, Ascanio», DBI, vol. 27, Roma 1982, pp. 275-278.

1607 se habla de una fe del patriarca de Constantinopla y de cuatro cartas firmadas por él y dieciocho arzobispos y obispos, una cédula de D. Juan de Austria y una carta del virrey de Nápoles en la que le concedía licencia para viajar a España. De camino, otro fraile griego con el que viajaba le robó toda la documentación, junto con 200 ducados, su caballo y toda su ropa, y se pasó a Francia e Inglaterra. En el segundo memorial afirma, además, que antes de salir de la Chimarra había concertado con arzobispos, obispos y gente principal del reino de Macedonia un levantamiento contraturco para liberar las provincias de Albania y Epiro con poco gasto para el rey. Afirma que cogerían las armas 60.000 albaneses muy belicosos, que el terreno era propicio por su aspereza y que ellos mismos se bastarían para tomar los principales puntos fuertes costeros y del interior: tan sólo pedían que Felipe III les socorriera con armas –picas, arcabuces, espadas– cuando se hubieran levantado y demostrado su disposición a la lucha[68]. Castriota pide una limosna para el rescate de los tres religiosos y de los ornamentos y vasos sagrados, y una ayuda de costa para sustentarse y regresar a su monasterio. En el memorial de 1607 solicita, además, una cédula real para los prelados y principales de su reino en la que se les anime a coger las armas y se les prometa socorro cuando lo hagan, y una carta para el virrey de Nápoles. Pide brevedad en la respuesta y mucho secreto, «porque ay mucha g*en*te que viene de aquellas partes con dañadas yntenciones y hacen malos offiçios».

El primer memorial fue visto el 11 de febrero de 1606 en el Consejo de Estado, que propuso al rey la entrega a Simeón de cien ducados por una vez «y lo demás que pide se le niegue»[69]. El segundo, examinado el 15 de diciembre de 1607, no mereció una consulta más espléndida que la anterior: «al Consejo pareçe que se le podría hazer m*erce*d de dozientos reales aquí por la Cámara, y en Nápoles mil, y carta para el virrey, que le oyga y dé el expediente que le pareciere, sin empeñarse en promesa que no se aya de cumplir»[70]. Así, el 5 de enero de 1608 el secretario Andrés de Prada mandó al secretario Muriel que se pagaran los 200 reales[71], y el 3 de febre-

68 Esta última información falta en el memorial de 1605, lo que me hace pensar que el acuerdo del que habla es del periodo intermedio: quizás se trata de la propuesta de levantamiento que trajo a España Aryiró Milesinó en 1606, cf. FLORISTÁN (1988): I, p. 50ss.

69 AGS E1995 SF = E1605 SF.

70 AGS E1995 SF = E1609 SF; doscientos reales equivalían a poco más de 18 ducados, y mil, a casi 91 ducados: en total, unos 110.

71 AGS E1715 SF.

ro el rey encargó a Lemos que escuchara a Castriota, le informara de sus propuestas y le pagara los mil reales de la merced[72].

8.- Monasterio de S. Juan Evangelista de Patmos.

Colecciones de documentos de Patmos: MM, vol. VI; Ε. Βρανοῦση, *Βυζαντινά έγγραφα της Μονής Πάτμου,* Α': αυτοκρατορικά, Αθήνα 1980; Μ. Νυστazοπουλου-Πελεκιδου, *΄Εγγραφα βυζαντινά Πάτμου*, Β': Δημοσίων Λειτουργών, Αθήνα 1980. Resumen de su fundación por el monje Cristodulo y noticias medievales en Stefanidou (2006): 153ss. En 1677 José Georgirenes, arzobispo de Samos (*A Description of the Present State of Samos, Nicaria, Patmos and Mount Athos*) afirmaba que los ingresos del monasterio habían disminuido considerablemente y que los monjes eran extremadamente pobres, hasta el punto de que su pobreza era su mejor protección contra las incursiones de los corsarios.

Dos frailes de Patmos, Gedeón y Blasio, representaron en 1574 en la Corte las buenas obras que allí se hacían, favoreciendo la huida de cautivos y acogiendo a los barcos que iban a levante a recoger información. Cuando los turcos lo supieron, sometieron a tormento al abad y frailes e, incluso, quisieron arrasar el templo y convertirlo en establo para las bestias. Los monjes convinieron con los turcos en el pago de 3.200 cequíes para comprar su tranquilidad, 1.000 en metálico y el resto, en relicarios, cálices y objetos de culto. Pidieron una limosna para remedio de su estado, recordando que, además, pagaban un tributo anual de 300 escudos. El Consejo recomendó el 30 de julio el pago por una vez de una limosna de un máximo de 100 ducados[73].

Macario, abad del monasterio, envió en 1579 y 1580 a Gregorio XIII y a los cardenales Sirleto, Santoro y Carafa tres cartas en recomendación de un monje, Eutocio, que fue a estudiar al Colegio de S. Atanasio. Se conservan en el *Vat. gr.* 2124 y fueron editadas por Hofmann (1930): pp. 149-151. A lo largo del s. XVI son habituales los viajes cuestatorios de los monjes de Patmos a Occidente, como reflejan las diversas cartas de presentación y recomendación conservadas, en especial de papas y grandes maestres de la Orden de S. Juan (hasta la expulsión de los hospitalarios de Rodas en 1522 Patmos estuvo bajo su gobierno): cf. MM VI p. 394ss.

---

72 AGS E1712 SF.

73 AGS SP3 F22. Los monjes llegaron con un breve exhortatorio de Gregorio XIII (MM VI, 402-403); el mismo papa les emitió dos años después otro breve por el que concedía indulgencia plenaria a todos los fieles que visitaran el cenobio o le dieran una limosna en los siguientes diez años (MM VI, 403-404).

Del 8 de noviembre de 1606 es una carta del conde de Benavente en recomendación de fray Atanasio Carada[74] y su compañero Jeremías, llegados de Patmos a pedir ayuda y representar los servicios que siempre habían prestado a los barcos del rey que iban a aquellas partes[75]. El 8 de mayo de 1607 los frailes presentaron en España un memorial (doc. nº 2) en el que narran sus tribulaciones por los sucesos de los últimos años. Dicen que pagan un tributo anual de 300 cequíes de oro para vivir tranquilos. En 1604 el marqués de Sta. Cruz fue a levante con 16 barcos y, tras saquear la ciudad de "Estancho" (Cos), atracó en su isla, y ellos lo recibieron y le dieron refresco. Al año siguiente (1605) fue otra vez con treinta galeras, en esta ocasión en compañía del adelantado mayor de Castilla, general de las galeras de Sicilia, y del prior de Navarra Bernardo de Ezpeleta, de las de Malta, y tomaron un lugar de Anatolia llamado Psili. Por sospechas de que ambos ataques habían sido favorecidos por los monjes de Patmos, porque pilotos y espías originarios de la isla iban embarcados en las galeras españolas, el sultán envió a saquear el monasterio y prender a los principales monjes: tomaron objetos de culto por valor de más de 7.000 ducados y se llevaron a Constantinopla a diez frailes, por cuyo rescate pedían otros 10.000, a pagar en dos años. Los enviados pidieron al rey que los amparase e hiciese «alguna larga m*erce*d y gracia» para rescatar a los monjes cautivos y recuperar sus objetos sagrados. Con el memorial presentaron sendas fes del marqués de Sta. Cruz, del adelantado mayor de Castilla y del prior de Navarra, en las que certificaban el viaje de 1605, el recibimiento de los monjes y la penuria en la que vivían por la persecución de los turcos; un pasaporte del embajador español en Génova, Juan Vivas, para viajar a España; una patente del gran maestre (1601-1622) Alof de Wignacourt, del 6 de abril de 1606, en la que certificaba las penurias de los monjes y pedía que se les facilitara el viaje[76], y otra del obispo de la isla en la misma conformidad[77]. El Consejo vio la petición el 8 de junio y recomendó la entrega de 300 ducados por una vez en Nápoles y doscientos reales por la Cámara en España, además del envío de una carta al conde de Benavente para que se informa-

74 "Carrara" en unas *litterae patentes* del gran maestre de Malta del 31 de marzo de 1610 (MM VI, 409-410), y "Cararo" en el recibo que firmó Atanasio de la limosna que le dio el cabildo de Sevilla (cf. Gil [1990]: 169).

75 AGS E1613 SF.

76 Una copia, conservada en el archivo melitense de los Hospitalarios, en MM VI, 406-407.

77 AGS E1613 SF.

ra de todo y comunicara lo que hallara ser cierto[78]. La cédula de concesión de los trescientos ducados[79] y la carta a Benavente[80] son del 14 de julio.

Pasados unos meses, Atanasio y Jeremías volvieron a presentar un nuevo memorial en el que detallaban sus servicios y sus necesidades económicas, en esta ocasión por la vía del Consejo de Italia. Éste vio la petición el 28 de marzo de 1608 y recomendó la entrega de mil ducados por una vez en ingresos extraordinarios de Nápoles, a lo que el rey dio su conformidad[81]. Atanasio viajó además a Sevilla, ante cuyo cabildo presentó un memorial. Éste, en sesión del 26 de septiembre de ese año, delegó en los jurados Pedro Suárez Venegas y Francisco de Cetina la realización de una colecta entre las personas ricas de la ciudad para reunir dinero. Como la colecta se retrasó o no dio los frutos apetecidos, Atanasio presentó un nuevo memorial en el que pedía que los caballeros del cabildo le hicieran alguna merced. De este modo consiguió juntar una pequeña limosna de algo más de 174 reales (no llega a 16 ducados)[82].

En el memorial presentado ante el Consejo de Italia a comienzos de 1608 los frailes no mencionaron la limosna anterior recibida por el de Estado, por lo que, cuando acudieron con el despacho a cobrar la de aquél, el virrey les puso trabas, ateniéndose estrictamente a la orden real que establecía que, si alguien silenciaba una ayuda anterior, si era descubierto no cobraría otra posterior. Como el pago se retrasaba, pidieron un certificado en el que así constara, pero el Consejo de Italia se lo denegó el 19 de junio de 1608[83]. Sí les otorgó, por el contrario, licencia para pedir limosna el 3 de abril de 1609[84]. Los monjes presentaron de forma reiterada la petición de que se les pagara la segunda limosna, a lo que el Consejo se negó hasta en tres ocasiones (21 y 28 de enero y 22 de febrero de 1610): "gozen de la primera limosna que se les hizo pues no hizieron mención della quando pidieron la última"[85]. Finalmente, en un nuevo memorial los monjes pidieron perdón por el error y solicitaron al rey se sirviera «mandar que se les cum-

78 AGS E1962 SF = E1613 SF.
79 AGS E1998 SF = E1712 SF.
80 AGS E1712 SF.
81 AGS SP11 SF.
82 J. GIL (1990): 167-169, con edición de los dos memoriales.
83 AGS SP, lib. 301 SF.
84 AGS SP, lib. 301 SF. La cédula de concesión, de fecha 9 de abril, fue publicada por MM VI, 408-409.
85 AGS SP, lib. 301 SF. Confusiones de esta clase no eran raras. Para un caso semejante que les ocurrió a los monjes enviados por Sta. Catalina del Sinaí, cf. FLORISTÁN (2000): 193-194.

plan y executen ambos despachos o, a lo menos, el de la última m*erce*d o la parte della, con la primera, q*ue* v*uestra* Mag*esta*d fuere servido». Para entonces el tributo anual que pagaban a los turcos sólo por tener dos campanas había subido hasta los 450 escudos; aun así, afirmaban estar en peligro de que los echaran y convirtieran, como habían hecho en otras islas del entorno, en mezquita «una iglesia tan illustrada de infinitos milagros, cuya capilla mayor donde tienen el Sanctíssimo Sacramento era el mesmo aposento donde vivía y escrivió el Apochalypsi el glorioso sancto, demás de las reliquias q*ue* allí se conservan de sant Basilio, sant Juan Chrisóstomo, sant Athanasio, sant Dionisio Areopagita, sant Jorge, sant Juan Clímaco, sant Dimitrio, sant Estevan protomártir y sant Juan Damasceno, y más el libro original del Apochalypsi escripto de su propria mano, y el manto colorado que llevava, y la cadena con la qual le embió en aquella isla el emperador Domiciano». El Consejo de Italia lo estudió el 20 de abril y recomendó que, no obstante la orden real, «siendo v*uestra* M*ajesta*d servido, se les podría confirmar la dicha limosna de los mill ducados, con que se extinga y annulle la que se les havía dado por Estado, pues si se huviera tenido noticias della quando se hizo la consulta deste Consejo, no se huviera alargado tanto la mano». Pese a ello, en un alarde de largueza el rey mandó que se les pagaran ambas limosnas «en honor de san Juan Evangelista que estubo en aquella isla»[86], y así se lo ordenó a Benavente el 29 de mayo[87]. La insistencia de los frailes había producido sus frutos[88].

9.- MONASTERIO DE S. ANDRÉS DE ATENAS.

El monasterio de S. Andrés *Protocleto* (πρωτόκλητος, 'primer llamado') fue fundado en 1550 por la beata Filotea, hija de Ángel Venizelo: de ahí la denominación de μονὴ τῆς κυρᾶς τοῦ Ἀγγέλου. Situado en el centro de Atenas, ocupaba el lugar de la actual catedral metropolitana, erigida en el s. XIX sobre sus restos. Uno de los documentos que ofrezco apellida "Láscaris" a Filotea, de lo que no tengo otra noticia. Desde sus inicios el cenobio sirvió de refugio a perseguidos, lo que lo enemis-

86 AGS SP11 SF.

87 Carta publicada por MM VI, 410-411.

88 De época posterior conocemos una carta de Wignacourt en recomendación de los procuradores Jeremías y Clemente (14 de junio de 1613), un breve de Paulo V en favor del monasterio dirigido a Wignacourt (23 de octubre de 1614) y una carta del abad de Patmos Gregorio de presentación de otros dos monjes, Jeremías y Jacobo, que viajaban a reunir limosnas (19 de marzo de 1617) [MM VI, 412-414], pero de estas nuevas embajadas no he hallado noticias en Simancas.

tó con las autoridades otomanas y, al parecer, también con algunos griegos: ya en vida de Filotea, el gran logóteta de Constantinopla, Hierax, tuvo que mediar entre aquél y éstos por haber dado cobijo a unas sirvientas cristianas que habían huído de casa de sus amos. Conservamos una carta de Filotea a Hierax que demuestra un alto grado de formación clásica, aunque se sospecha que quizás no fuera suya. El crecimiento de las profesas obligó a abrir un priorato y a comprar bienes en Cea y Egina. La fundadora murió en 1589. Apenas cuatro años después el convento pasaba por estrecheces económicas, que obligaron a su sucesora Leoncia (también "Láscaris" en nuestros documentos, cf. infra) a firmar un préstamo por valor de 8.000 aspros. En 1670 la abadesa Cristodula afirmaba que, desde su fundación, el monasterio había sufrido tres destrucciones y otras tantas reedificaciones con ayuda de limosnas de piadosos fieles. Cf. ΦΙΛΑΔΕΛΦΕΥΣ (1902): vol. I, pp. 202-205; 207, n. 1; 208; 283.

Las monjas de este monasterio, en el que solía haber más de doscientas religiosas profesas[89] y en el que celebraban la liturgia gran número de monjes clérigos, en un memorial elevado al Consejo de Italia relataban su labor caritativa «rescatando cautivos y ayudando a la conversión de los ynfieles y sustentando a muchos pobres». En 1609 llegaron a tal estado de necesidad que, sin abandonar sus obras de piedad, se vieron obligadas a enviar a su abadesa, Leoncia Láscaris, y a sor Magdalena de la Cruz «a supplicar a v*uestra* Mag*esta*d, como a padre y proctetor de la christiandad y duque de Athenas, cuyo título possee v*uestra* Mag*esta*d y han posseído siempre los sereníssimos reyes cathólicos predecessores de v*uestra* Mag*esta*d, se sirva de hazer m*erce*d de una limosna al d*ic*ho monasterio para ayuda a desempeñarse y bolver a su primera observancia». Las monjas pidieron que se enviara la limosna a Atenas y que a ellas se les diera una ayuda de costa para regresar. El 13 de octubre de 1609 el Consejo de Italia aconsejó al rey que pidiera a los virreyes de Nápoles y Sicilia información sobre las necesidades de las monjas y les ordenara que las socorrieran con la parte de las limosnas ordinarias que estimaran conveniente; recomendó, así mismo, la entrega de 200 ducados a las dos religiosas para regresar a su tierra. El rey dio su conformidad a la consulta[90]. Tres meses después, el 7 de enero de 1610, el duque de Lerma preguntó al Consejo de Italia si había concedido alguna merced al monasterio, probablemente porque también habían presentado una solicitud por la vía de Estado. Éste contestó el 14 de enero que, en efecto, el 28 de noviembre se había hecho pública la consulta del 13 de octubre de concesión de 200 ducados. Lerma trasladó la infor-

89 Coincide con la cifra que da ΦΙΛΑΔΕΛΦΕΥΣ (1902): p. 205

90 AGS SP11 SF (consulta original) = SP992 SF (copia).

mación al rey, quien, aun así, el 13 de febrero dio a las religiosas otros doscientos[91]. La cédula de pago de los cuatrocientos ducados se expidió el 20 de marzo, junto con otra dirigida al virrey de Nápoles en la que se le ordenaba que las socorriese con las limosnas ordinarias del reino. Con todo, las sores no cejaron en sus peticiones: el 24 de marzo el Consejo de Italia les concedió una trata de quinientas botas de vino, el 7 de abril les expidió la cédula y el 14 de mayo se limitó a darse por enterado de su petición de una renta de mil ducados[92]. También el Consejo de Indias vio el 12 de marzo un memorial suyo: de inmediato el secretario Pedro de Ledesma preguntó a los restantes Consejos si les habían dado alguna ayuda y, a pesar de la respuesta afirmativa del secretario Juan López de Zárate, que informó de la concesión de los mencionados 400 ducados y de las 500 botas de vino, el Consejo dio a las monjas una limosna suplementaria[93].

En contra de su intención inicial, Leoncia y Magdalena no regresaron a Atenas, ni siquiera cruzaron a Italia, al menos de momento. En 1611 el rey y el nuncio les concedieron licencia para pedir limosna en el territorio del arzobispado de Toledo. El 21 de junio de ese año Lerma remitió a Lorenzo de Aguirre, de la secretaría de Sicilia, un nuevo memorial de las monjas y le preguntó si habían recibido algún dinero por su negociado, a lo que éste contestó el 1 de julio que no, porque sus peticiones habían corrido por la secretaría de Nápoles. El memorial es de contenido muy semejante al presentado el 4 de junio ante el Consejo de Indias (cf. infra), la única diferencia está en que mientras que a éste le piden una limosna, al de Italia le piden un entretenimiento en Lecce (Apulia), «por ser la parte más vecina de la provi*ncia* donde está su convento». El rey decidió finalmente otorgarles una limosna más de 600 ducados en expolios de Sicilia[94]. El Consejo de Indias, por su parte, vio un segundo memorial del 4 de junio, al que respondió con una merced de 200 reales[95]. Del 11 de abril de 1612 es otro memorial (doc. nº 3), en esta ocasión dirigido al Consejo de Estado, en el que relatan sus servicios, describen su postración y formulan sus peticiones.

91 AGS SP11 SF.

92 AGS SP, lib. 301 SF.

93 J. Gil (1987-88): 206-207.

94 AGS SP1087 SF.

95 Editado por J. Gil (1987-88): 209-211. El texto sólo dice "200 en penas de cámara", que su editor interpreta como ducados. Teniendo en cuenta las otras limosnas paralelas del Consejo de Indias o del Cabildo sevillano a basilios griegos (174 reales a fray Atanasio de Patmos [cf. supra], 100 reales a Arsenio Zancarópulo [cf. infra]), más me inclino a pensar que se tratara de reales, equivalentes a poco más de 18 ducados.

Dicen que su monasterio es fundación de «Filotey Láscari[96], nieta de los emperadores de Costantinopla», que dejó la mitad de su hacienda para el sustento de sus religiosas, y la otra mitad, para obras pías. Como en el caso de otros cenobios, las monjas de S. Andrés acogían a espías, daban refugio a cautivos y renegados que escapaban y recogían a niños, de madres cristianas o renegadas, que eran abandonados a su puerta. Últimamente, siendo ya abadesa Leoncia, cuatro renegados principales que querían escapar buscaron refugio en el convento con otros ocho cristianos principales. Las monjas los acogieron y, como en otras ocasiones, los cruzaron en barco a una isla situada a cuatro leguas[97]. Descubierta la fuga, los turcos sospecharon de ellas, investigaron en el convento y, como no pudieran hallar ningún indicio, las condenaron a una multa de 4.000 cequíes de quince reales cada uno, lo que hacía un total de 6.000 ducados. Como no tenían con qué pagar, les tomaron en prenda la plata y ornamentos, así como una huerta y un gran olivar que constituían su sustento. Por todo ello piden una limosna anual hasta saldar la deuda, pues «no tienen otro amparo ni rremedio, después de Dios, si no es de la merced y limosna que de v*uestra* M*agesta*d esperan, como se lo prometió quando vesaron los pies en las Descalzas, y con esto v*uestra* M*agesta*d bolverá a rreedificar el dicho su combento y será su nuevo proctetor y señor». El 8 de mayo el Consejo propuso la concesión de una renta de 100 ducados durante diez años en expolios de Sicilia, que el rey aceptó[98], y el 12 de junio Lerma ordenó al secretario Lorenzo de Aguirre la redacción del despacho correspondiente[99]. Un año después, sin embargo, en sesión del 19 de junio de 1613 el Consejo de Italia examinó la solicitud de las monjas de que se ejecutaran sus despachos, aún incumplidos, y decidió otorgarles una carta de lapso[100].

10.- Monasterios de S. Juan Bautista y de Ntra. Sra. de *Nea Moné* (Quíos)

Bajo la advocación del Precursor estaba la μονὴ Μουνδῶν, al norte de la isla. Sus restos son de la turcocracia, y los frescos del *catolicón*, de 1620 y 1738 (cf. TIB 10: 236-237, s. v. Mundōn). La Νέα Μονή o μονὴ τῆς Κοιμήσεως τῆς Θεοτόκου está

96 I. e. Φιλοθέη Λάσκαρη.

97 Parece lógico pensar que se trate de Egina, donde el monasterio tenía bienes. Cuatro leguas (algo más de 22 kms) es, aproximadamente, la distancia que separa el Pireo de la isla.

98 AGS E1963 SF = E1628 SF.

99 AGS E1725 SF (= AGS SP1087 SF; aquí la fecha es el 11 de junio).

100 AGS SP, lib. 302 SF.

situada en el centro de la isla, al oeste de la capital. Fue fundada poco antes de 1042 por el emperador Constantino IX Monómaco en agradecimiento por la profecía que le hicieron, durante su exilio en Lesbos, unos monjes quiotas de que recuperaría el trono imperial (cf. MM V, 1-13 para los privilegios de los emperadores Constantino Monómaco, Nicéforo Botaniata y Miguel Paleólogo concedidos al monasterio entre los años 1045 y 1259). Buondelmonti (Legrand [1897]: nº 58) afirmaba en 1420 que estaba habitado por 30 monjes. En 1586 tenía una iglesia ricamente ornamentada y cien monjes profesos (cf. *Hieronimo Giustiniani's History of Chios*, ed. by P. Argenti, Cambridge 1943, pp. 182, 185, 190ss). Recopilación de noticias desde su fundación y bibliografía en la TIB 10: 237-239; Τάσος Α. Γριτσοπουλος, «Χίου, μητρόπολις (Ἡ Νέα Μονή)», ΘΗΕ, vol. 12, Ἀθῆναι 1968, cols. 135-138; Ch. Bouras, *Nea Moni on Chios. History and Architecture*, Athens: Commercial Bank of Greece, 1982. El monasterio tuvo contactos con Roma, de los que se conservan tres cartas de 1582 en el *Vat. gr.* 2124, ff. 4, 16 y 52, publicadas, las dos últimas, por Hofmann (1930): 146-148, y Πατρινελης (1967 [1974]): p. 77.

El 14 de marzo de 1607 el Consejo de Italia examinó la petición de fray Gervasio Zamblaco y su compañero Daniel, de la *Nea Moné*, de una merced para reparación de su monasterio y les otorgó licencia para pedir limosna en Italia[101]. El 31 de mayo volvió a estudiar su petición y se ratificó en su decisión anterior[102], y el 5 de junio se les expidió la licencia[103]. Aun así, el 19 de junio y 23 de agosto los frailes pidieron alguna limosna o ayuda de costa en Nápoles y Sicilia, y en ambas ocasiones se les exhortó a contentarse con lo recibido[104].

A comienzos de 1610 fray Miguel Cortés, prior del convento de S. Juan Bautista, presentó ante el Consejo de Italia una petición de ayuda para rescate de siete religiosos, tres de ellos sobrinos suyos. En la petición se dice que en el trascurso de los años habían rescatado a más de 400 cautivos españoles y de otras naciones, hasta que poco antes los turcos destruyeron el monasterio después de haber sabido que unos cautivos fugitivos se habían refugiado en él. Capturaron, además, a esos siete religiosos, mientras que el prior pudo escapar milagrosamente. Por su rescate y el permiso para reconstruir la casa les pedían 9.600 ducados. Cortés presentó fes de varios obispos y arzobispos (Lecce, Naxos, Quíos, Otranto) y de los virreyes de Nápoles y Sicilia. El Consejo de Italia, reunido el 26 de febrero, ponderó la calidad de los papeles, «atento lo qual y q*ue* la obra para q*ue* pide este socorro es tan

101 AGS SP, lib. 301 SF.
102 AGS SP, lib. 301 SF.
103 AGS SP169 F55.
104 AGS SP, lib. 301 SF.

meritoria, parece al Cons*ej*o q*ue*, siendo v*uestra* Maj*esta*d servido, se le podría dar p*ar*a ella una limosna de hasta setecientos escudos por una vez librados en espolios y fructos de iglesias vacantes de Sicilia»[105]. El 30 de julio el valido Lerma remitió a Juan Fernández de Velasco, condestable de Castilla y presidente del Consejo de Italia, el memorial de Cortés para su estudio y consulta[106], y el 19 de agosto el Consejo recomendó al rey que ordenara al virrey «que le conceda tres delinquentes que tengan remissión de la parte y siendo los delictos graciables», sin duda para negociar su rescate[107]. Mes y medio después, el 2 de octubre, respondió a la petición de Cortés de un ayuda de costa recomendando la entrega de cincuenta reales[108].

En 1615 fue de nuevo la *Nea Moné* la que solicitó una ayuda en Madrid a través de dos delegados, fray Eutimio y fray Josafat. El 8 de julio se vio su petición en el Consejo de Italia. En el resumen se dice que sus moradores «passan grandes trabajos y persecuciones de los turcos por estar en la frontera de Constantinopla y recoger y ayudar los cautivos xpianos que huyen de aquella ciudad y los que van de Italia y otras partes a cosas del servi*ci*o de v*uestra* M*ajesta*d». En 1612 llegó a la isla un secretario del turco con gente de guerra y amenazó con arrasar el monasterio si no pagaban 20.000 ducados. Como no disponían de esta cantidad, pidieron préstamos a varios mercaderes cristianos poniendo como garantía la plata y el oro del convento, y así pudieron pagar 17.000. En certificación presentaron «dos papeles en lengua griega, que dizen es la elección que su abbad y convento hizo de los d*ic*hos Euthimio y frai Josaphat, y orden que les dieron para venir a estas partes a pedir limosna», y otras fes del cónsul español en Zante, del veneciano en Quíos, del cardenal Borghese, protector de la nación griega, y de otros prelados, en las que exhortaban a los fieles a ayudar a los frailes con limosnas[109]. El Consejo de Italia propuso la concesión de una ayuda de 1.000 ducados en expolios de iglesias sedevacantes de Sicilia, pagaderos en dos años a razón de quinientos cada uno[110]. En dos

105 AGS SP992 SF.

106 AGS SP91 SF.

107 AGS SP, lib. 301 SF.

108 AGS SP, lib. 301 SF.

109 Recomendación de los dos frailes y del monasterio desde la secretaría de Estado vaticana al nuncio Caetani, del 8 de noviembre de 1614, en ASVat., Segr. Stato, Spagna, leg. 338, f. 575 y leg. 339, f. 163 (Olarra Garmendia-Larramendi [1960-1967]: V, nos 1325 y 1354). Respuesta de Caetani al cardenal Borghese, del 6 de junio de 1615, en la que informa de que Eutimio y Josafat piden ayuda para recuperar la plata y ornamentos empeñados, *ibid.*, leg. 60C, f. 261 (Olarra Garmendia-Larramendi [1960-1967]: VI, nº 250).

110 AGS SP993 SF.

ocasiones más trató el Consejo de la embajada quiota: el 22 de agosto les otorgó licencia para pedir limosna durante un año en Nápoles[111] y el 30 de octubre, al parecer ante una nueva petición de ayuda en Nápoles, les exhortó a contentarse con lo obtenido[112].

11.- Monasterio del Salvador de "Elada" (Στερεα Ελλας).

Se trata del μοναστήριον τοῦ Σωτῆρος Χριστοῦ, ca. 3 kms. al SO de Galaxidi, fundado por Miguel II del Epiro en 1271 (cf. *Τὸ Χρονικὸ τοῦ Γαλαξειδίου*, ἐκδ. Κ. Ν. Σαθας, Ἀθήνα 1996 [Μελέτες γιὰ τὴ Βυζαντινὴ καὶ Μεταβυζαντινὴ Ἑλληνικὴ Ἱστορία 6; 1ª ed. 1865], pp. 204-207). A raíz de un terremoto, en 1580 se derrumbaron las celdas de los monjes, pero la iglesia permaneció en pie (*ibid.* p. 219). Cf. A. I. Σκιαδας, *Τὸ μοναστήρι τοῦ Σωτῆρος Χριστοῦ Γαλαξειδίου*, Ἀθῆναι 1974; TIB 1: 260 (s. v. Sōtēr Christos).

El 14 de marzo de 1607 se vio en el Consejo de Italia la petición del monasterio, presentada por su abad y procurador general fray Arsenio Zancarópulo, de una merced por los servicios prestados a la corona acogiendo y encaminando a capitanes y enviados que iban a aquellas partes. Antes de adoptar una resolución, decidió recabar la opinión del virrey[113]. Mientras llegaba, el 7 de julio le otorgó licencia para pedir limosna en Italia[114] y el 4 de agosto le expidió la cédula[115]. En respuesta a la petición de información, en carta del 1 de febrero de 1608 Benavente afirmaba que el monasterio era útil para la transmisión de los avisos de levante, por lo que consideraba adecuado darles alguna ayuda de costa que compensara los gastos que tenían por ello[116]. El 6 de abril el rey volvió a escribir a Benavente pidiéndole que concretara la limosna que se les podía dar, y éste contestó el 17 de mayo proponiendo una ayuda de 300 ó 400 ducados por una vez, que el Consejo de Estado, en su reunión del 8 de julio, fijó en la cantidad superior[117]. Así se lo comunicó el rey a Benavente el 16 de agosto, ordenándole que le pagara de los fondos extraordinarios y de forma muy secreta, «pues como vos dezís, no es bien q*ue* estos casos sean públicos, por no hazerlos más sospechosos al turco»[118].

---

111 AGS SP179 F184.
112 AGS SP, lib. 302 SF.
113 AGS SP, lib. 301 SF.
114 AGS SP, lib. 301 SF.
115 AGS SP168 F213v.
116 AGS E1617 SF.
117 AGS E1614 SF (= E1962 SF).
118 AGS E1713 SF.

Meses después, el 28 de marzo de 1609, Zancarópulo presentó ante el Consejo de Estado un memorial (doc. nº 4) en nombre de los 125 monjes del monasterio en el que afirmaba que los religiosos basilios, en particular los de este convento, habían sido quienes con más firmeza habían insistido en la realización del levantamiento propuesto a Felipe III por las provincias de Grecia en 1600, lo que les granjeó la enemistad de los turcos, que les quitaron «toda la haz*ien*da, bienes raízes y muebles, ornam*en*tos y cosas de oro y plata q*ue* tenían para el decoro, uso y honra del servi*cio* de Dios». Suplicaban al rey, por ello, que mandara «que por el mismo Consejo de Estado por donde se han visto y tratado todas las dichas cosas se les haga la m*erce*d y charidad donde y como a v*uestra* M*ajesta*d más pareciere y fuere servido»[119]. La respuesta del secretario Prada, según anotación del 9 de abril al dorso del memorial, fue pedirle que trajera «recaudo del virrey, pues su M*ajesta*d tiene mandado q*ue* sin su orden no venga acá ningún griego». Zancarópulo, sorprendido, contestó que Benavente ya había escrito informando sobre su persona y pidió a Prada que rebuscara entre sus papeles y llevara la petición al Consejo[120]. Éste la vio el 21 de abril y consultó la entrega de una ayuda de costa de 200-300 ducados de los fondos extraordinarios de Nápoles[121], que finalmente quedaron fijados en 300. El 14 de mayo el rey ordenó a Benavente su pago de los primeros ingresos extraordinarios que hubiera en Nápoles[122]. Con la petición, Zancarópulo presentó un pergamino en griego, del 20 de septiembre de 1607, firmado por el arzobispo Leoncio de "Hella" y los obispos José de Fanario, Joaquín de Estagos y Nicéforo de Radobisdio, en el que daban fe de su condición de abad del monasterio y de la mala situación de éste[123]; un pasaporte del

119 AGS E1617 SF.

120 La carta del virrey a la que se refiere Zancarópulo es la mencionada de febrero de 1608. Como la primera petición se formuló ante el Consejo de Italia, es posible que la carta quedara entre los papeles de éste o, simplemente, de otro secretario.

121 AGS E1617 SF = E1994 SF.

122 AGS E1717 SF.

123 "Hella" (Ἑλλάς) es aquí, creo, denominación alternativa de Larisa, sede del arzobispado de Tesalia. Así se llamó en época medieval el "tema" con sede en esta ciudad (cf. *Cecaumeni Strategicon et incerti scriptoris de officiis libellus*, ed. B. Wassiliewsky-V. Jernstedt, S. Petersburg 1896 [reimpr. Amsterdam 1965], p. 65ss); cf. Le Quien, II, cols. 103-112 («cuius antistes Thessaliae provinciae metropolita... patriarchalis visitator et procurator est et Helladis»); Fedalto (1988): I, 458-460 (menciona un arzobispo Leoncio en 1606, pero no da su fuente); TIB 1: 198-199. Sobre Estagos (Calambaca), cf. Le Quien, II, cols. 127-128; Fedalto (1988): I, 470; TIB 1: 262-263; sobre Radobisdio: TIB 1: 249-250; sobre Fanario: TIB 1: 237-238. Nicéforo de Radobisdio y Leoncio de Larisa firman una carta de las provincias de Grecia al conde de Benavente de mayo de 1605 (Floristán [1988]: I, pp. 159-165). De Joaquín de

cardenal Deti, protector de las naciones orientales, del 31 de marzo de 1608, cuando Zancarópulo se disponía a pasar a España, y diez fes de diversas personas por las que constaba que el monasterio era cabeza de otros en la Grecia firme y que, habiendo concertado las provincias un levantamiento antiturco y acudido al virrey de Nápoles, «entre las pers*on*as religiosas con quien se comunicó el secreto del neg*oci*o fue el d*ic*ho p*adre* Arsenio del d*ic*ho monesterio». Para gestionar el levantamiento con mayor comodidad fundaron un priorato en Corfú, pero, al no haber seguido adelante el negocio, el monasterio quedó en situación de gran miseria, por los gastos ocasionados por la fundación y por los bienes que les quitaron los turcos[124].

Zancarópulo pidió también una limosna al Consejo de Indias, que el 28 de agosto de 1609 le concedió por una vez cien reales (algo más de nueve ducados)[125]. A finales de 1610 intentó que los 300 ducados asignados en Nápoles se convirtieran en una renta anual, pero sólo consiguió que el Consejo de Italia le otorgara el 13 de diciembre una "sobrecarta encarecida" para el rey[126]. Además, como el pago de la ayuda se retrasaba, el 12 de diciembre solicitó que se le pasara de la partida de ingresos extraordinarios a la de gastos secretos o cualquiera otra de la que pudiese cobrar con inmediatez: el 9 de marzo de 1611 obtuvo la renovación de la cédula[127]. En el mismo escrito se ofreció también para ir a Constantinopla acompañado de otra persona, cuyo nombre no da, a examinar la posibilidad de incendiar la armada turca[128]. El 29 de enero se le pidió que detallara cómo y cuándo podía ejecutar lo que ofrecía, petición a la que Arsenio contestó el 5 de febrero diciendo que, por haber predicado muchos años en levante, tenían personas devotas que le conocían y, en especial, un jenízaro de la capital que se había convertido por su predicación y tenía asignada

Estagos y José de Fanario no tengo noticia. Una carta de mayo de 1609 a Felipe III está firmada por el metropolita Timoteo de Larisa y el obispo Calixto de Fanario (FLORISTÁN [1988]: I, 226-229), por lo que ni Leoncio ni José ocupaban ya estas sedes.

124 AGS E1711 Fs. 347-348.

125 El documento, conservado en el Archivo de Indias (Sevilla), ha sido editado y comentado por J. GIL (1987-88): 205-206, 208.

126 AGS SP, lib. 301 SF.

127 AGS E1720 SF.

128 AGS E1666 SF. El incendio de los barcos otomanos en sus bases era una acción espectacular largamente acariciada por las autoridades españolas por su efectividad. Unos años después, el 29 de abril de 1618, el sevillano García del Castillo Bustamante logró hacerlo con ayuda de Marcos de Pinto y Pedro de Chaves, como narra en una relación impresa en Sevilla ese mismo año, reeditada por C. FERNÁNDEZ DURO, *El gran duque de Osuna y su marina: jornadas contra turcos y venecianos (1602-1624)*, Madrid: sucesores de Rivadeneyra, 1885 (reimpr. Sevilla 2006), pp. 379-383.

una ventaja en Nápoles, en donde ya estaban su mujer e hijos: con su ayuda y la de otros griegos se ofrecía para pegar fuego a la armada en las atarazanas en la primavera de 1612, antes de que se hiciera a la mar. Pidió al rey una carta de recomendación para que el virrey de Nápoles le ayudara y un pasaporte para poder moverse libremente[129]. El 11 de febrero Felipe III escribió al virrey ordenándole investigar la propuesta de Zancarópulo y tomar la decisión más adecuada[130]. Parece, sin embargo, que finalmente no siguió adelante: al menos, así se deduce de una nueva licencia que el Consejo de Italia otorgó a Arsenio el 4 de junio de 1611 para pedir limosna en Nápoles durante un año[131].

El levantamiento epirota de Dionisio de Larisa (1611) tuvo trágicas consecuencias para el monasterio[132]. De acuerdo con la información contenida en un memorial elevado al Consejo de Italia en 1618, los turcos lo saquearon y destruyeron, mataron a siete frailes y cautivaron a otros ocho, por los que pedían 5.000 cequíes. Los religiosos acudieron nuevamente a España a pedir una limosna y, como muestra de su celo en el servicio real, enviaron «con el padre Neófito Matsas, procurador general del dicho convento, el más rico y preciosso thesoro q*ue* tienen, q*ue* es el pie hizquierdo del glorioso s*an*t Phelippe apóstol, a quien por tan justas causas deve v*uestra* M*ajesta*d de tener singular devoción, y por parescerles q*ue* estará mejor en poder suyo q*ue* entre herejes a peligro de q*ue* un día le quemen». Además de la limosna, pidieron que el rey los tomara bajo su amparo y protección, «q*ue* con esto no sólo se animarán los de la provincia de Thesalia, pero de toda la Grecia, y cobrarán más amor y devoción al servicio de v*uestra* M*ajesta*d». El Consejo, en sesión del 13 de julio, recomendó al rey que los socorriera con mil ducados de fondos extraordinarios de Nápoles para ayuda al rescate de religiosos cautivos, «constando primero al virrey que las cosas que aquí se representan son ciertas»[133].

De fray Neófito Matsas –Nicolás en el siglo– conservamos varias noticias que nos permiten reconstruir con cierto detalle su actividad. Era hermano de Escarlato Matsas, uno de los cuatro embajadores llegados del Epiro-Tesalia en 1600 a la Corte de Madrid como enviados del arzobispo Dionisio de

129 AGS E1666 SF.
130 AGS E1720 SF.
131 AGS SP174 F253.
132 Sobre el levantamiento, cf. FLORISTÁN (1988): I, pp. 72-76 y 240-243 (doc. nº 15).
133 AGS SP994 SF.
134 Cf. FLORISTÁN (1988): I, cap. 1. Ambos eran hermanos de Jonás Matsas, capellán de la iglesia de los apóstoles Pedro y Pablo de los griegos de Nápoles, que firmó el certificado

Larisa[134]. Comenzó a servir en los negocios secretos de levante en 1601, fundamentalmente como correo y espía al que los virreyes de Nápoles enviaban para informarse de los andamientos turcos y llevar y traer noticias, aunque sin salario. Así continuó durante diez años, hasta que el 1 de octubre de 1611 se decidió a pedir al Consejo de Estado una merced por sus servicios. Acompañó al memorial una carta de Benavente del 6 de julio de 1610 en la que confirmaba sus servicios, los viajes a levante a su costa y el provecho que podía hacer, por ser persona conocida y tener parientes en Constantinopla; una copia de la licencia que le dio el conde el 17 de diciembre de 1609 para salir de Nápoles; una fe de Giulio Acquaviva, duque de Noci y lugarteniente del virrey en Otranto, en la que certificaba sus viajes y los despachos traídos de levante, y una relación de Francisco Juan de Torres, del Consejo Colateral de Nápoles, en la que afirmaba que llevaba diez años de servicio en materias secretas de Turquía, que había hecho varios viajes a Constantinopla a plena satisfacción y que sería de gran provecho en esos negocios por sus inteligencias y contactos en aquellas partes[135]. Vistos sus papeles, el Consejo recomendó el 29 de octubre su envío al virrey para que lo empleara en el puesto más conveniente. Así se lo encargó el rey a Lemos con carta del 8 de noviembre[136].

El virrey pidió relación de la persona y servicios de Matsas a Torres y a Mario Colonna, los cuales hallaron ser verdad todo lo que había referido. Con todo, en 1615 aún no se le había señalado ningún entretenimiento, por lo que el 11 de mayo de ese año volvió a presentar otro memorial en el que solicitaba un sueldo en atención a sus trece años de servicio, para poder continuarlos. Con él presentó varias fes de los gobernadores de Otranto y Corfú y de diversas personas, por las que constaban sus viajes a Constantinopla y los avisos traídos, así como las informaciones sacadas por Torres y Colonna. Una vez más el Consejo recomendó al rey, el 28 de marzo de 1616, que pidiese información al virrey[137], como así lo hizo con carta del 2 de mayo, en la que le dice que «antes de tomar resolución en lo q*ue* pide he querido encargaros y mandaros (como lo hago) me informéys con v*uestr*o pareçer de lo que açerca desto se os offreze»[138].

---

de defunción de los hermanos Macario y Teodoro Melisurgo. Eran naturales de Arta. Cf. Χασιωτης (1978): p. 323; (1966): pp. 83-84.

135 AGS E1663 SF.

136 AGS E1721 SF.

137 AGS E1676 SF.

138 AGS E1731 SF.

Así fue pasando el tiempo hasta que Nicolás, ahora convertido en fray Neófito tras su profesión monacal, presentó un nuevo memorial el 21 de julio de 1618 (doc. nº 5). En él menciona, por enésima vez, sus servicios en Constantinopla durante doce años en negocios secretos, transmitiendo avisos a los virreyes, y su huida a Nápoles cuando los turcos, enterados de sus actividades, le buscaron para darle muerte. Los virreyes, «en particular el conde de Lemos, padre del presente conde[139], y el de Benavente[140] y este mismo conde de Lemos[141] le imbiaron siete vezes a Constantinopla», adonde llevó y de donde trajo noticias de importancia. Fue él quien trajo «las cartas y comisión de las provinçias de Gresia a Constantino Postólico y compañeros para la embaxada que de parte dellos havía de hazer a v*uestra* Mag*esta*d para llamarle por su librador y señor»[142]. Además, durante veinte años intentó convencer a los frailes del Salvador para que enviasen al monarca español la reliquia del pie izquierdo del apóstol S. Felipe, hasta que finalmente él mismo, como procurador del monasterio, la trajo ese año de 1618. Por todos sus servicios, por la miseria en la que se encontraba y por la imposibilidad de volver a su casa en Tesalia pidió un entretenimiento en Napoles para su sustento.

Con el memorial presentó los siguientes documentos acreditativos de sus servicios: i) certificación del conde de Lemos, de 1615, de sus servicios en negocios secretos de levante durante diez años y de la necesidad en la que estaba por no haber sido recompensado; ii) pasaporte del duque de Osuna, de 1617, para salir de Nápoles; iii) patente del patriarca de Constantinopla; iv) diversas fes por las que constaba que era de los nobles de Tesalia y que había servido en levante viajando a Constantinopla, viéndose por ello obligado a abandonar su patria; v) los informes de Francisco Juan de Torres y Mario Colonna al virrey de Nápoles. El Consejo de Estado examinó toda esta documentación el 21 de agosto de 1618 y propuso la concesión de una ayuda de costa de quinientos ducados donde pudiera cobrarlos con brevedad, que el rey sancionó[143]. El 20 de octubre aún no había recibido la resolución y, sospechando su pérdida, solicitó un duplicado[144], que obtuvo el 20 de noviem-

139 Fernando Ruiz de Castro, VI conde de Lemos.

140 Juan Antonio Pimental, VIII conde de Benavente.

141 Pedro Fernández de Castro, VII conde de Lemos.

142 Se refiere a las tres cartas griegas del patriarca Neófito II, de Timoteo de Larisa y otras personalidades, y de algunos sacerdotes y prohombres de la villa de Neocori, de abril y mayo de 1609, dirigidas a Felipe III: cf. FLORISTÁN (1988): I, 63ss y 220-236 (docs. 11-13)

143 AGS E1989 SF = E1652 SF.

144 AGS E1686 SF.

bre. El 16 de enero de 1619 pidió que se le dieran las cartas de respuesta para los prelados y monjes de su monasterio que le habían enviado con la reliquia, para que vieran que había cumplido su misión, pero también para su consuelo[145]. No me consta, sin embargo, que llegaran a redactarse. Neófito aún permaneció un tiempo en Nápoles: el 19 de mayo de 1619 el Consejo de Italia le concedió permiso para pedir limosna en el reino durante un año[146]. Con posterioridad le perdemos la pista.

Felipe II reunió en El Escorial una buena colección de reliquias, que ingresaron en siete remesas a lo largo de su vida, a las que hay que sumar una octava en 1605-1611 (cf. del Estal [1970, 1998 y 1999] y Mediavilla-Rodríguez [2005]). De S. Felipe apóstol hay fragmentos de una canilla, de costilla, de un hueso de la cerviz, de otro de la espalda, de un hueso de la cabeza y el pie izquierdo entero (Del Estal [1998]: nos 66, 69, 114, 142-143, 160, 190, 192; Id. [1999]: p. 737; Mediavilla-Rodríguez [2005]: docs. A.I.11, A.I.14, A.I.15, A.I.29, A.II.8, A.II.10, A.IV.1, A.IV.7, A.VI.21, A.VII.22, A.VII.24, A.VII.44, A.VII.1). Ahora bien, de acuerdo con los ocho papeles que conforman el testimonio A.VI.21, el pie del apóstol fue entregado al rey en Nájera en 1592 por fray Pedro de Aymeric, abad del monasterio benedictino de S. Andrés de Brujas, cenobio al que se lo había cedido un hermano en religión inglés, el padre Tomas Fig, que había sido expulsado de su monasterio y del reino en 1535 durante las persecuciones de Enrique VIII. Del pie que trajo Neófito, por el contrario, no he hallado ninguna noticia. Las *Actas* de la vida del apóstol dicen que fue enterrado en Hierápolis de Frigia tras su pasión. Parece que con posterioridad, salvo fragmentos que permanecieron en Constantinopla, su cuerpo fue llevado a Roma y depositado, junto con el de Santiago el Menor, en la iglesia llamada "de los Apóstoles", actualmente de los padres conventuales de S. Francisco. Bajo el altar mayor, precisamente, *in arcula seu tabernaculo, ut vocant, seposita sunt S. Philippi aliqua ossa, potissimum pes cum carne* (ActaSS, Maii I, ed. nova Parisiis et Romae 1866, pp. 7-18; otras reliquias se conservan en Francia, Bohemia, Baviera, Trier, Colonia, etc.) Cf. también *Synaxarium*, cols. 221-223; ***Μηναῖα***, **τ. Β'**, pp. 153-161; F. Spadafora, «Filippo, apostolo, santo», BS, vol. V, Roma 1964, cols. 706-711. Sin duda causaría estupor que el fraile basilio viniera con un pie que, supuestamente, ya estaba en el monasterio desde 25 años antes. El problema se complica por la frecuente confusión del apóstol con el diácono homónimo, del grupo de los siete primeros diáconos de la Iglesia de Jerusalén (cf. ActaSS, Junii I, ed. nova Parisiis et Romae 1867, pp. 608-610; *Synaxarium*, col. 129; ***Μηναῖα***, **τ. Α'**, pp. 383-393; R. Plotino, BS, vol. V, cols. 719-721). Hay en El Escorial reliquias de este Felipe diácono (Del Estal [1998]: nº 53; [1999]: p. 738), así como de otro Felipe, hijo de Sta. Felicidad (Del Estal [1998]: nº 153; [1999]: p. 737), pero en ninguno de los casos los testimonios muestran relación con Matsas.

145 AGS E1686 SF.
146 AGS SP182 F167v.

12.- Monasterio de la Sta. Cruz, en el Gólgota

Filoteo, procurador del monasterio, salió de Jerusalén con otro fraile que falleció en Quíos, por lo que tuvo que continuar solo su camino. A finales de 1618 o comienzos de 1619 presentó un memorial en el que representa las persecuciones que padecían sus monjes, apenas quince de los veinticinco que solía haber. Afirma que han vivido muchos años sin pedir nada al rey (no hay que olvidar que los monarcas españoles ostentaban el título de reyes de Jerusalén y eran protectores de los Santos Lugares), pero que en aquel momento tenían muchas deudas por las calumnias que les habían levantado los infieles, que les habían ocasionado una multa de 3.000 ducados. Por todo ello pidió una limosna consignada en los expolios de Sicilia. El Consejo de Estado examinó la petición el 26 de enero de 1619 y, vista la intercesión que en su favor había hecho el cardenal de Borja, recomendó al rey su remisión al de Italia, para que le diera la limosna que estimara conveniente[147]. La remisión se retrasó hasta diciembre, cuando el secretario Aróstegui comunicó la consulta de enero al conde de Benavente, entonces presidente del Consejo de Italia[148]. El 11 de enero de 1620 este Consejo recomendó la concesión de una ayuda de mil escudos por una vez librados en expolios y frutos de iglesias sedevacantes de Sicilia. Aunque los certificados presentados por Filoteo se daban por buenos, para mayor seguridad el Consejo recomendó al rey que ordenara al virrey no entregarle a él los mil escudos, sino que «se remitan a esta sancta casa, de manera q*ue* sirvan para alibiar su necess*idad* y no para otro efecto»[149]. Un año después, el 2 de febrero de 1621, el mismo Consejo de Italia le concedió licencia de un año para pedir limosna en el reino de Nápoles[150].

La colecta de limosnas en favor de los Santos Lugares dio origen a roces entre basilios (griegos) y franciscos (latinos): éstos consideraban que les correspondía a ellos esta ayuda proveniente de España y sus territorios. Cf. Floristán (2006): 150-151; J. Gil, «Una pelamesa poco evangélica: franciscanos contra basilios», *Homenaje a I. K. Hassiotis* (en prensa).

147 AGS E1970 SF. El cardenal Gaspar de Borja y Velasco (1582-1645) fue representante ante la Corte pontificia, en donde trató de indisponer al papa en contra de Venecia, virrey de Nápoles por poco tiempo (1620) y presidente del Consejo Real y Supremo de Aragón.

148 AGS E1738 SF = AGS SP1088 SF (un documento tiene fecha del 18, el otro del 21 de diciembre).

149 AGS SP995 SF.

150 AGS SP183 F173v.

13.- Monasterio de Sta. María de Castoriá

Como el de Cristo Salvador de Galaxidi, también el monasterio de Sta. María de Castoriá sufrió las consecuencias del levantamiento epirota de Dionisio el "Escilósofo" en 1611[151]. Su procurador, fray Romano, lo narra así: «por ser de la dicha orden de sant Basilio, fueron a aquel convento de Castoriá y hizieron en él, en sus ymágenes y religiosos, muy grande estrago, y al dicho fray Román cortaron un braço y creyeron le dexavan muerto, y a otros monjes arrojaron por las ventanas, y últimamente llevaron cautivos a dos prelados del dicho convento, por cuyo rescate dize piden dos mil escudos». Con el memorial presentó una fe de Atanasio de Acrida[152], hecha en Nápoles, en la que certificaba el saqueo del monasterio y la petición de mil ducados que hacía el cadí de la provincia para poner en libertad a los dos monjes. El Consejo de Italia examinó la petición el 4 de mayo de 1615 y recomendó que se escribiese al virrey para que, si resultaba cierta la información de Romano, lo ayudara y favoreciera en lo que pudiera[153], y el 8 de julio consultó al rey la concesión de una limosna de mil ducados en expolios de iglesias sedevacantes de Sicilia, pagaderos en dos años a razón de quinientos cada uno, para rescate de los cautivos y reparación de la iglesia[154].

14.- Monasterios de S. Juan Evangelista y S. Miguel Arcángel de Lesbos

El convento de S. Juan Evangelista, conocido como μονὴ Ὑψηλοῦ, está situado al oeste de la isla. Fundado en 1101, en 1593 fue remozado y a comienzos del s. XVII estaba habitado por 15 monjes. Koder insinúa que quizás la fecha ,αρα' de su supuesta fundación, contenida en una inscripción que ya no se conserva, haya que leerla como ,ζρα' (7101 = 1593), fecha de la reconstrucción (cf. TIB 10: 176-177, s. v. Hypsēlu). El de S. Miguel arcángel, llamado "del Prado" (Λειμῶνος μονή), situado a 3,5 kms. de Cálone, fue reconstruido a comienzos del s. XVI por Ignacio Agaliano (MM VI, 231-238 publican varias escrituras relativas a él: cesión en 1527 de Manuel Agaliano a su hijo Ignacio de varios fundos, confirmación de privilegios por el patriarca Jeremías I en 1527, testamento de Ignacio Agaliano y su ratificación por el patriarca Dionisio II; años de 1527-1546). A comienzos del s. XVII el monasterio tenía 120-150 monjes. Cf. TIB 10: 205 (s.v. Leimōn).

---

151 Floristán (1988): I, p. 72ss.
152 Cf. sobre él Floristán (1988): II, p. 430ss.; (2005): p. 202ss.
153 AGS SP, lib. 302 SF.
154 AGS SP993 SF.

El 3 de febrero de 1607 el Consejo de Estado vio un memorial de fray Macario, del monasterio de S. Juan Evangelista, que había llegado acompañado de otros tres frailes de su monasterio y del de S. Miguel arcángel. En él dice que su prior le mandó a una ermita, en un lugar desierto de Anatolia, en la que «cumpliendo con su obligación de religioso y fiel christiano y rogando a N*uestr*o S*eñor* por la paz y concordia de todos los príncipes christianos, estando en esto le fue revelado por inspiración divina, avrá diez meses, que viniesse a los reales pies de v*uestra* M*ajesta*d y declarase lo que avía visto»[155]. En el resumen de su memorial incluido en la consulta del Consejo nada se dice sobre el contenido de su misión, salvo que pedía al rey que le señalase un religioso con el que poder abocarse, para lo que sugería al capellán mayor o al confesor del rey. El Consejo recomendó que se entrevistase con éste para que viera la sustancia de su propuesta[156]. El rey aceptó la consulta y ordenó al secretario Prada que entregara a Macario un billete para su confesor, como hizo el 13 de febrero. En él Prada le pide que «le oyga y conforme a la sustançia que tubiere su propuesta, dé q*uent*a della a su M*ajesta*d»[157]. También se escribió al limosnero mayor, que le entregó diez reales. Mas como el daño recibido de los turcos superaba los 2.500 escudos y los gastos de viaje otros cien, sin contar lo que debían en España, por «no tener aquellos monasterios con qué sustentarse y continuar el serviçio del culto divino a causa de averles quitado los ornamentos y otras cosas», volvieron a solicitar la merced acostumbrada en estos casos. El Consejo, en sesión del 29 de marzo, recomendó remitir la petición nuevamente al limosnero mayor[158].

15.- MONASTERIO DE STA. MARÍA DE LA PAZ (CHIPRE)

Entre los testimonios guardados en el Archivo hagiográfico de El Escorial hay uno del 16 de abril de 1607, firmado por fray Gerásimo, «abad

---

155 La visión como elemento desencadenante de una propuesta de naturaleza politico-militar es un elemento presente en otras embajadas, e.g. en la de Demetrio Blogas al emperador Carlos V (FLORISTÁN [1992b]: 215ss). La prudencia aconsejaba no poner nada por escrito, para evitar represalias en caso de que el embajador cayera prisionero de los turcos. Esta circunstancia nos ha impedido en muchos casos conocer el objetivo de los enviados griegos.

156 AGS E1986 SF = E1610 SF; el primer documento está fechado el 3 de febrero de 1606, el segundo, que es sólo un borrador, simplemente en febrero, sin indicación del día. Parece probable que el año del primer documento sea un error, explicable, quizás, por tratarse de las primeras semanas del nuevo ciclo.

157 AGS E1715 SF.

158 AGS E1986 SF.

del monasterio de Santa María de la Paz de la isla de Chipre», que certifica la autenticidad de una reliquia –una canilla del brazo derecho– de S. Bernabé (doc. nº 6). En Simancas he podido localizar alguna noticia complementaria que arroja algo más de luz sobre el viaje del fraile. En carta del 21 de junio el duque de Lerma informa al condestable de Castilla de que el rey ha concedido al monasterio 300 ducados de limosna por una vez sobre expolios de Sicilia y le manda que dé a su abad «fray Erasmo» el despacho correspondiente, como poco antes lo había hecho con fray Macario de Lesbos (cf. supra)[159]. Por el testimonio escorialense sabemos que el bajá de la isla había amenazado con convertir el cenobio en su casa de recreo, obligando a los religiosos a vender sus ornamentos y bienes para pagar una multa y así aplacar su ira: la limosna que pedían era, pues, para recuperar sus ornamentos. No hay que descartar –antes bien, parece probable– que el episodio tuviera relación con el levantamiento chipriota de Pedro Avendaño en 1606 a raíz de la decisión otomana de introducir la *devşirme* en la isla, levantamiento que fue punto de partida de intensos contactos diplomáticos de los chipriotas con Felipe III, Carlos Manuel I de Saboya y los grandes duques Fernando I y su hijo Cosme II Medici[160].

Sta. María de la Paz no era un cenobio de basilios ortodoxos, sino una abadía de canónigos, en origen agustinos, que luego adoptaron la regla premonstratense. Estaba situada en las proximidades de Cirenia, frente a la costa de Cilicia. Sus ruinas se cuentan entre los ejemplos más finos de la arquitectura gótica en Levante. Consagrada a la Madre de Dios, es conocida como *Bellapais* (Μπέλλαπαϊς), pero también *Episcopia* o *Piscopia*. En época medieval se conoció como "Abbaye de la Pais" / "Abbey of Peace" (con variantes en los anales chipriotas como Delapaisis, de Lapais, Telebaise, Dela-Pays, de Labay, Labaye, etc.), que en tiempo de dominio veneciano se corrompió en Bella Paese: de ahí la forma moderna *Bellapais*. Cf. C. Enlart, *L'art gothique et la Renaissance en Chypre*, Paris 1899, vol. I, pp. 202-236; Hackett (1901): 611-615; F. Seesselberg, *Das Praemonstratenser-Kloster Depalais auf der Insel Cypern*, Berlin 1901; Hill (1972); II, p. 25ss; III, p. 1125ss. La decadencia de la abadía en el s. XVI, ya antes de la conquista turca, se deja ver en el informe que Bernardo Sagredo presentó ante el Senado veneciano en 1562 tras su regreso de la isla, a la que había sido enviado como proveedor general (Mas Latrie [1861-65]: III, 543-545; Hackett [1901]: 614, n. 1): «L'abbadia Bianca (llamada así por el hábito premonstratense), di religion francese, tutta rovinata, non è officiata; ma tutti

159 AGS SP1086 SF.

160 Cf. Χασιωτης (1972): nos 29, 36, 37, 38, 39 (embajada de Pedro de Avendaño); nos 33, 34, 35, 44, 45, 46, 47, 48 (embajada de Luis Escútari); Floristán (1988): II, 705-708; Floristán (en prensa).

li frati hanno moglie, et alli figli hanno limitate l'entrate, di modo che con stento vivono li frati di quella abbatia [...] Et è un gran peccato a vedere sì grande abbatia, di tanto mirabile artificio construtta, rovinare; et il jus dell'abbatia non si puo da nessuno impedire, essendo juspatronato della serenità vostra. Et saria opera pia et grata alla maestà di Dio che la facesse offitiare da religiosi di buona vita, et non lassarla, con tanto vituperio et cativo esempio et scandalo, nelle mani di persone che non offitiano nè alla Greca, nè alla Latina, ma si può dire alla Ariana, overo alla Turchesca, havendomi un di loro affirmato che vi sono di quelli che hanno tre moglie, per il che mi è parso rappresentare ad honor della maestà di Dio et della serenità vostra quel che mi è stato detto et ho veduto». Fray Gerásimo / Erasmo se presenta como basilio, lo que quizás sería indicio de la adopción por los monjes de Sta. María de la Paz de la regla monástica típica –aunque no exclusiva– de la Iglesia oriental. Por otra parte, su firma en el texto –utilización de los términos φρα y σαρκαιρδοτε, por καλόγερος (o ἡγούμενος, 'abad') y ἱερέας / παπᾶς respectivamente– parece indicar que pudiera ser latino o, al menos, estar bajo fuerte influencia latina, quizás resto de la dominación veneciana.

Como en otros casos, la autenticidad de las supuestas reliquias de S. Bernabé es discutida. En el panegírico escrito por el monje Alejandro (ActaSS, Junii II, Antverpiae 1698, pp. 463-453) leemos que su cuerpo, descubierto en tiempo del emperador Zenón (474-491), fue depositado en una iglesia-monasterio erigida cerca de Famagusta. Su hallazgo fue utilizado por la Iglesia local para obtener una serie de privilegios en defensa de su autocefalia, amenazada por los patriarcas de Antioquía. Existe, con todo, una tradición según la cual su cabeza y cenizas fueron llevadas a Milán en época antigua y redescubiertas allí en el s. XIII. La cuestión se complica porque otras ciudades (Toulouse, Bolonia, Tournai, Colonia, Praga, etc.) también reivindican la posesión de reliquias suyas: *ibid.*, pp. 453-460 («Analecta de reliquiis S. Barnabae»). Cf. BHG, vol. I, nos 225-226e; HACKETT (1901): 24ss, 370ss; HILL (1972): I, 247ss; 277ss

José M. FLORISTÁN

Fac. de Filología A-35
28040 MADRID (España)
floris@filol.ucm.es

BIBLIOGRAFÍA

ActaSS: Acta Sanctorum.

Bartl, P. (1970), «Die Albaner-Versammlung von Dukagjin im Jahre 1608», *Beiträge zur Südosteuropaforschung*, anläßlich des II. Internationalen Balkanologenkongreßes in Athen (7.V.-13.V.1970), München, 7-14.

— (1974), *Der Westbalkan zwischen spanischer Monarchie und osmanischen Reich*, Wiesbaden.

— (1991) «Zur Topographie und Geschichte der Landschaft Himara in Südalbanien», *Münchener Zeitschrift Für Balkankunde* 8-9, 311-354.

BHG: *Bibliotheca Hagiographica Graeca*, vols. I-III, Bruxelles 1957[3].

— *Auctarium* BHG, ed. F. Halkin, Bruxelles 1969.

BHL: *Bibliotheca Hagiographica Latina*, I-II, Bruxelles 1900-1901.

BS: *Bibliotheca Sanctorum*, Roma 1961-1968.

Χασιωτης, Ι. Κ. (1966), *Μακάριος, Θεόδωρος καὶ Νικηφόρος, οἱ Μελισσηνοί-Μελισσουργοί*, Θεσσαλονίκη.

— (1968), «Ἡ ἐπανάσταση τῶν Χιμαριωτῶν στὰ 1570 καὶ ἡ ἄλωση τοῦ Σοποτοῦ», *Ἠπειρωτικὴ Ἑστία* 196-197, 265-276.

— (1970), *Οἱ Ἕλληνες στὶς παραμονὲς τῆς ναυμαχίας τῆς Ναυπάκτου*, Θεσσαλονίκη.

— (1972), *Ἱσπανικὰ ἔγγραφα τῆς Κυπριακῆς ἱστορίας (ιστ'-ιζ' αἰ.)*, Λευκωσία: Κέντρον Ἐπιστημονικῶν Ἐρευνῶν [Πηγαὶ καὶ Μελέται τῆς Κυπριακῆς Ἱστορίας III].

— (1978), «Spanish Policy towards the Greek Insurrectionary Movements of the Early Seventeenth Century», *Actes du IIe Congr. Intern. des Études du sud-est européen*, Atenas, vol. 3, pp. 313-329.

— (2000), *Πηγές της Κυπριακής Ιστορίας από το Ισπανικό Αρχείο Simancas. Από τη μικροϊστορία της Κυπριακής διασποράς κατά τον ιστ' και ιζ' αιώνα*, Λευκωσία: Κέντρο Επιστημονικών Ερευνών [Πηγές και Μελέτες της Κυπριακής Ιστορίας XXXIV].

Del Estal, J. M. (1970), «Felipe II y su archivo hagiográfico de El Escorial», *Hispania sacra* 23, 193-333.

— (1998), «Inventario del archivo hagiográfico de El Escorial», *CD* 211, 1145-1220.

— (1999), «Inventario de las reliquias veneradas en el Real Monasterio de El Escorial», *CD* 212, 713-794.

Della Valle, Pietro (1677), *Viaggi di Pietro della Valle, il pellegrino [...] descritti da lui medesimo in 54 lettere familiari da diversi luoghi della intra-*

presa pellegrinatione mandate in Napoli [...], divisi in tre parti, cioè, la Turchia, la Persia e l'India, Bologna.

De San Román, F. de Borja (1982), *El Greco en Toledo. Vida y obra de Doménico Theotocópuli*, Toledo: Zocodover.

Fedalto, G. (1988), *Hierarchia ecclesiastica orientalis*, vols. I-II, Padova.

Floristán, J. M. (1988), *Fuentes para la política oriental de los Austrias. La documentación griega del Archivo de Simancas*, León: Universidad.

— (1992a), «Los contactos de la Chimarra con el reino de Nápoles durante el siglo XVI y comienzos del XVII» (II), *Erytheia* 13, 53-87.

— (1992b), «Los contactos de Demetrio Blogas con el emperador Carlos V en los fondos documentales de la colección Granvela», *CFCegi*, n.s. 2, 213-235.

— (2000), «Sta. Catalina del Monte Sinaí y España», *Erytheia* 21, 167-210.

— (2005), «(Arz)obispos griegos en Roma y España (1596-1602)», *Erytheia* 26, 187-212.

— (2006), «Mendicantes atonitas en la Corte de Felipe III (1602-1620)», *Erytheia* 27, 137-165.

— (en prensa), «Demetrio Zamberlas, embajador de la revuelta chipriota (1613-1616): notas complementarias», *Homenaje a I. K. Hassiotis*, Granada.

Gil. J. (1987-88), «Varia», *Habis* 18-19, 201-211.

— (1990), «Griegos en España», *Habis* 21, 165-171.

Hackett, J. (1901), *A History of the Orthodox Church of Cyprus*, N. York: Burt Franklin (reimpr. 1972).

Hill, G. (1972), *A History of Cyprus*, 3 vols., Cambridge: CUP.

Hofmann, G. (1930): «Griechische Klöster und Rom», *OC* 20, 145-155.

Legrand, É. (ed.) (1897), *Description des îles de l'Archipel Grec par Christophe Buondelmonti*, Paris (reimpr. Amsterdam 1974).

Le Quien, *Oriens christianus*, vols. I-III, Parisiis 1740 (reimpr. Graz 1958).

Mas Latrie, M. L. de (1861-65), *Histoire de l'île de Chypre sous le régne des princes de la maison de Lusignan*, I-III, Paris.

Mediavilla Martín, B.-Rodríguez Díez, J., O.S.A. (2005), *Las reliquias del Real Monasterio de El Escorial. Documentación hagiográfica*, vols. I-II, El Escorial: Ediciones del Real Monasterio.

Μηναῖα τοῦ ὅλου ἐνιαυτοῦ, τ. Α': Σεπτέμβριος καὶ Ὀκτώβριος, ἐν Ῥώμῃ 1888; τόμος Β': Νοέμβριος καὶ Δεκέμβριος, ἐν Ῥώμῃ 1889.

MM: F. Miklosich-J. Müller, *Acta et diplomata Graeca medii aevi sacra et profana*, 6 vols., Vindobonae 1860-90.

Μοϋζακης, Σ. Α. (1997), *Ο μοναχισμός στο Ν. Α. Αιγαίο κατά το 16ο-18ο αιώνα*, Αθήνα: Βιβλιοπωλείο των βιβλιοφίλων.

Olarra Garmendia, J.-Larramendi, M. L. (1960-67), *Correspondencia entre la nunciatura en España y la Santa Sede. Reinado de Felipe III (1598-1621)*, 7 vols., Roma.

Πατρινελης, Γ. (1967 [1974]), «Ἐπιστολαὶ Ἑλλήνων πρὸς τὸν πάπαν Γρηγόριον ΙΓ' (1572-85) καὶ τὸν καρδινάλιον Σιρλέτον († 1585) (ἐκ τοῦ ἑλληνικοῦ Βατικανοῦ κώδικος 2124)», *EMA* 17, 45-112.

Φιλαδελφεϋς, Θ. Ν. (1902), *Ἱστορία τῶν Ἀθηνῶν ἐπὶ Τουρκοκρατίας ἀπὸ τοῦ 1400 μέχρι τοῦ 1800*, I-II, ἐν Ἀθήναις: Τύποις Π. Δ. Σακελλαρίου (reimpr. Αθήνα: Δ. Νότη Καραβία, 1991).

Φωσκολος, Μ. (1973), «Οἱ ἀρχὲς τῶν ἐπαφῶν Χιμάρας-Ῥώμης (1577-1578)», *Ἠπειρωτικὴ Ἑστία* 22, 1-16.

Sathas, K. (1880-96), *Documents inédits relatifs à l'histoire de la Grèce au moyen âge*, I-IX, Paris.

Slot, B. J. (1982), Archipelagus turbatus. *Les Cyclades entre colonisation latine et occupation ottomane, c. 1500-1718*, I-II, Istanbul.

Stefanidou, A. (2006), «Kaiserliche Klöster Alexios' I. Komnenos auf Inseln des byzantinischen Reiches», *JÖB* 56, 151-176.

Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae [Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris], ed. H. Delehaye, Bruxellis: apud socios Bollandianos, 1902.

TIB: *Tabula Imperii Byzantini*, vol. 1: Hellas und Thessalia, edd. J. Koder-F. Hild, Wien: ÖAW, 1976; vol. 3: Nikopolis und Kephallenia, ed. J. Koder, Wien: ÖAW, 1981; vol. 10: Aigaion Pelagos (Die nördliche Ägäis), ed. J. Koder, Wien: ÖAW, 1998.

Theiner, F.-Miklosich, F. (1972), *Monumenta spectantia ad unionem ecclesiarum Graecae et Romanae*, Vindobonae.

DOCUMENTO N.º 1

[AGS E1609 SF. Memorial presentado por Simeón Castriota ante el Consejo de Estado]

Fray Simeón Castriota, abad de Sta. Venera / Parasceve en la Chimarra (Χιμάρα), relata los servicios de sus antepasados en tiempo de Carlos V y Felipe II y pide una ayuda para rescatar a tres religiosos de su convento y recuperar los ornamentos y objetos de culto que están en poder de los turcos. Pide así mismo armas y una cédula real para iniciar un levantamiento antiturco que tienen concertado los eclesiásticos y prohombres de las provincias de Macedonia y Epiro.

14 de noviembre de 1607

I,1 El padre fray Simeón Castrioto, noble albanés, natural del rey*n*o de Maçadonia y de la çiudad de Croa, provinçia | de Epiro, abbad del conbento de sancta Venera y de la orden de sant Vasilio, dize que su padre y él de más de ochenta años | a esta parte siempre an servido a la real corona de Castilla en todas las ocasiones que se an ofreçido en aquellas partes | contra ynfieles y en aumento de la sancta fee catt*óli*ca y de la real corona de España con mucha fidelidad: en tiempo del |5 emperador Charlos quinto, que sea en gloria, cómo fue en la jornada de Túnez y Castilnovo en la Dalmaçia, que por su orden | hizo su padre que se levantasen çinco mill albaneses naturales de aquella tierra y tomasen armas contra el turco,| adonde fueron de mucho provecho para ayuda de la toma de la d*ic*ha fuerça de Castilnovo, y después acá el d*ic*ho fray Simeón,| en el tiempo del señor don Juan d'Austria, que sea en gloria, hizo que se levantasen doze mill albaneses y tomasen armas | contra aquellos ynfieles en ahumento de nuestra s*an*ta fee catt*óli*ca y en serviçio de v*uestra* Mag*esta*d, como personas las más prinçi|10pales de aquella tierra (y su p*adr*e era duqueyini) y deudos muy çercanos de Gorge Castrioti, y como a tales todos de | aquella tierra los reconoçían y obedeçían. y haviendo venido el señor don Juan d'Austria con la armada de | la liga a la isla de Golfo para yr a la jornada contra el turco, fue el d*ic*ho padre fray Simeón con un hermano suyo,| obispo de la Jumara, y otros deudos suyos y con otra gente prinçipales de aquella tierra a besarle las manos | en su nombre y de toda la más gente que tenía levantada, y a ofreçer sus vidas en serviçio del rey n*uestr*o

señor, | que sea en gloria, y se le agradeció mucho, y de los doze mill hombres q*ue* tenía hizo que se embarcasen dos mill | hombres en las galeras, los más pláticos para yr a la jornada, adonde fueron de provecho para la toma de la arm*a*da | del turco. y con la demás gente que le quedó y con otra mucha que ajuntaría prometió que hecharía los turcos | de aquella tierra y destruyrlos, con que fuesse socorrido, y recojiendo su gente y con mucha más que ajuntó, | todos albaneses, hizo mucho estrago y destruyó a los turcos y los tomó y saqueó tres çiudades, que fue la una | Sopoto, y Saronovicha y el Cardiqui, y otras muchas villas y lugares, a fuego y a sangre, matando muchos turcos | y captivando muchas mugeres, niños y niñas, embiándolos al cavo de Otranto captivos. y por averse deshecho | la liga no fue socorrido y así le fue forçosso deshazer el ex*érci*to porque venía el turco sobre él con mucha pujança, | y ansí cada uno se puso en salvo lo mejor que pudo, y el d*ic*ho padre fray Simeón se recogió a su conbento. y después | acá siempre a recojido a todas las espías de v*uestra* Mag*esta*d que se embiavan del rey*n*o de Nápoles y otras partes a los negoçios | secretos, dándoles todo el favor y ayuda, y a los xpianos captivos que se huýan y aportavan a su conbento los | recojía y embiava a tierra de xpianos en livertad, y otros muchos serviçios. y ahora, por averlo savido | el turco, mandó que le prendiesen y destruyesen el dicho conbento, y fue avisado y se puso en salvo hasta | que pasase aquella furia de aquellos ynfieles, y no le hallando, prendieron a su hermano el obispo y a otros | deudos suyos y otra mucha más g*en*te, y los captivaron y tomaron todas sus haziendas y los hiçieron morir | empalados. y fueron al dicho conbento y prendieron a tres religiosos, los más ançianos de misa, y tomaron y saquearon | todos los ornamentos, cálizes y cruçes con que se çelebrava el {o}culto divino, y queriendo der<r>ibar y destruir el | dicho conbento, dos mercaderes ricos xpianos de aquella tierra, y con el favor de unos turcos prinçipales de | aquella tierra y con dádivas que les dieron, se aplacó la yra de aquellos tiranos y no se destruyó | el dicho conbento y se conçertó por el resgate de todos los tres religiosos, ornamentos, cálices y cruçes por çinco mill | ducados. y con esto perdonaron la culpa que contra el d*ic*ho fray Simeón avía, y le dieron lugar y tiempo para | que buscase el dicho resgate, y quedaron en prendas y en rehenes los tres religiosos y ornamentos, cáliçes y | cruçes en poder de los turcos y de los dos mercaderes xpianos hasta que pague el d*ic*ho resgate, como de | todo esto traýa fees bastantes, ansí de su santt*ida*d como del patriarcha de Costantinopla, y quatro cartas escriptas | firmadas y selladas del dicho patriarcha y de diez y ocho arçobispos y obispos que hiçieron junta para este | efecto, que embiavan

a v*uestra* Mag*esta*d sobre un negoçio de mucha ymportancia en ahumento de su real corona,| y una çédula del señor don Juan d'Austria que le avía echo m*erce*d de darle en aquel tiempo, y otra carta | del vir<r>ey de Nápoles aprovando sus papeles. y viniendo a esta r*ea*l Corte un compañero q*ue* traý<a>, fraile | griego, se los hurtó con duçientos ducados que traýa y un cavallo en que él venía con toda su ropa, y le dejó | solo y sin cosa ninguna en un monte, porque venía malo y se avía apeado para descansar y dormir la siesta,|45 como consta todo lo susod*ic*ho por una ynformaçión q*ue* tiene echa para este efecto y por una r*ea*l provisión | de v*uestra* Mag*esta*d y otra de su r*ea*l C*onsej*o de Órdenes y de la Sancta Cruzada para poder pedir lim*osn*a para el d*ic*ho | resgatte y librar aquellos religiosos de poder de ynfieles y ornamentos, cálizes y cruçes. y con el grande | amor y desseo que siempre a tenido y tiene de servir a v*uestra* Mag*esta*d y ahumentar sus reales reynos y ensalçar |II,1 nuestra s*an*ta fee catt*óli*ca en destruición y ruina de turcos. y con esta ocasión y liçencia que tenía | de venir a buscar el d*ic*ho rescate, antes que se partiese de hallá trató y conçertó con todos los arçobispos | y obispos y con mucha gente principal del rey*n*o de Macedonia, con el secreto posible, para que se diese orden | para echar los turcos del rey*n*o de Albania, provinçia de Epiro. y ansí quedó conçertado entre todos |5 y dello traýa el d*ic*ho conçierto y cartas y la orden que avía de aver para destruir y echar los turcos | de aquella tierra con mucha façilidad y a poca costa de v*uestra* Mag*esta*d, porque la propia g*en*te albanesa,| naturales de aquella tierra, todos hombres tomarán armas más de sesenta mill dellos, y la tierra | es muy comodada para ello porque es montosa y la gente xpiana della es mucha y belicosa en las | armas, y no ven la ora para levantarse contra aquellos ynfieles, y ellos solos son bastantes de tomar |10 todas las fuerças prinçipales marítimas y de la tierra adentro con que v*uestra* Mag*esta*d los socorra con | algunas armas, como son arcabuçes, picas y espadas. y este socorro será después de averse levantado | ellos y mostrado el ánimo y amor que tienen en servir a v*uestra* Mag*esta*d y verse libres de aquellos ynfieles,| porque la tierra, de bastimentos y bituallas, pan, vino y carne y gente, es abundante y fértil.| y porque, como dicho tiene, todos los recaudos que para este efecto traýa figdedinos para v*uestra* Mag*esta*d |15 se los hurtó y llevó el dicho frayle griego su compañero y se pasó a Françia y, de allí, a Yngala|terra, como consta por la ynformaçión que tiene fecha y requisitoria que sacó para yr en su busca,| de que haçe presentazión, y demás papeles q*ue* tiene, y porque no puede provar su yntención y amor | q*ue* tiene en el r*ea*l serviçio de v*uestra* Mag*esta*d, y por averle faltado los recados que traýa para este efecto, | en consideraçión de

lo susodicho a v*uestra* Mag*esta*d pide y supp*li*ca sea servido de man | [20]darle dar y hazer m*erce*d de una su real çédula firmada de su r*eal* mano para que en | generalmente en ella mande y anime a todos los perlados y clereçía y gente de aquel rey*n*o de Albania | de Epiro, les mande q*ue* tomen armas contra los turcos y los echen de aquella tierra ansí como lo tenían | conçertado, y haçiéndolo ansí, que los socorrerá, y ganando el d*ic*ho rey*n*o y teniéndole y conservándole | y sirviendo fielmente, los amparará y ayudará y los tendrá por sus vasallos y los ará libres por | [25] doçe años, y siendo Dios servido de ganar aquel rey*n*o y librarle de poder de ynfieles, {y} todo lo | que tomaren de los turcos, como sean muebles, será para ellos y no les será<n> quitados ni tomados, y | con esta real çédula, mostrándola el d*ic*ho fray Simeón <a> aquella gente, será tanto el ánimo | q*ue* tomarán, que cada uno hará como un león, porque la g*en*te albanesa es belicosa en todas armas | y muy leal al r*eal* servi*c*io de v*uestra* Mag*esta*d, y juntamente una carta de v*uestra* Mag*esta*d para el vir<r>ey | [30] de Nápoles, para que hallá le despache como viere y sea lo más neçesario y conbiniente al r*eal* servi*c*io | y ahumento de su r*eal* corona, y alguna limosna o ayuda de costa para el resgate de los | tres religiosos, ornamentos, cáliçes y cruçes que están en poder de ynfieles por los serviçios que | an hecho a v*uestra* Mag*esta*d, y alguna ayuda de costa para que se pueda yr y poner por obra el buen | deseo q*ue* tiene (y supp*li*ca a v*uestra* Mag*esta*d que sea con brevedad y con mucho silençio, porque ay | [35] mucha g*en*te que viene de aquellas partes con dañadas yntençiones y haçen malos offiçios),| y para que pueda bolver con brevedad con la respuesta de la determinaçión de todo aquel | rey*n*o del ánimo y deseo q*ue* tienen en emplearse en su r*eal* servi*c*io adonde v*uestra* Mag*esta*d le mandare,| o sea aquí o en Nápoles, que él pondrá la diligençia posible y el silençio que en tal caso se rrequi*e*re.| cuya real persona de v*uestra* Mag*esta*d N*uestr*o S*eñ*or guarde muchos años y aumente y engrandezca | [40] sus reales reynos, como puede y nuestra religión xpiana lo a menester.|

[A tergo] Señor.| el padre fray Simeón | Castrioto albanés.| a 14 de novi*embre* 1607.| al s*ecretari*o Prada.| a 13 de d*iciem*bre 1607,| a consulta: que se le podría hazer m*erce*d de doz*ient*os | reales aquí por la Cámara y en Nápoles | mill reales, y carta para el virrey, q*ue* le | oyga y dé el expediente q*ue* le pareçiere sin | empeñarse en promessa que no se aya | de cumplir.|

DOCUMENTO N.º 2

[AGS E1613. Memorial presentado por fray Atanasio Carada y fray Jeremías ante el Consejo de Estado]

Fray Atanasio Carada y fray Jeremías, del monasterio de S. Juan de Patmos, relatan los servicios prestados al marqués de Sta. Cruz en sus expediciones contra Cos (1604) y Psili (1605) y piden una ayuda para rescatar a 10 religiosos y recuperar los objetos de culto que el turco se llevó en represalia por la ayuda prestada a los españoles.

8 de mayo de 1607

I,1 Los padres fray Athanasio Carada y Hieremía su compañero, de la orden de san Basilio Magno y | sacerdotes del monasterio del señor san Juan Evangelista de la isla de Pathmos en el Arcipélago, adonde | el dicho glorioso santo escrivió el Apocalipse, devotos rogadores de v*uestra* M*ajesta*d humilm*en*te esponen: q*ue*, como | biven debajo de la tiranía del turco pagándole cada año trecientos zequines de oro de tributo para |5 que no le<s> diesse fastidio, mas los dexasse bivir quieta y religiosam*en*te como hasta aquí, haviendo tres | años ha ydo el marqués de Santa Cruz con diez y seis galeras en aquellas partes, trayendo consigo algunos | pilotos y espías de la misma isla, llegó en el dicho monasterio después de haver saqueado la ciudad | de Estancho, q*ue* está veynte leguas lexos del dicho monasterio, en el qual los padres le recibieron con toda | su gente con aquel amor y caridad que deven a v*uestra* M*ajesta*d y a sus cosas como verdadero defensor de n*uestra* s*anta* |10 fee, serviéndole en todo lo que pudieron, assí en darles refrescos como en lo demás q*ue* la dicha gente tubo | menester, y lo mismo hizieron el año siguiente quando fue el dicho marqués con el adelantado mayor | de Castilla don Carlos Doria y el general de Malta con 30 galeras, con las quales tomaron un | lugar en Natolia llamado Psili. y teniendo noticia el gran turco desto luego, imaginó q*ue* havía | sido por orden y obra de los dichos padres, por tener las dichas galeras pilotos y espías de la dicha isla |15 de Patimo, y luego embió las galeras con gente a saquear el dicho monasterio y a prender los más | principales padres dél, assí como lo hizieron y tomaron más de 7 mil ducados de cosas de oro y plata | q*ue* servían al culto divino y llevaron en Constantinopla con diez de los dichos padres, q*ue* hoy día tienen | con mucha estrechura dándoles harto trabajo y tormentos para que se rescatassen. y assí ha sido | menes-

ter concertarse de pagar, dentro de dos años, por el rescate de los dichos diez padres diez mil d*ucado*s | [20] de oro en oro, y otros siete mil por las dichas cosas que se tomaron, y han jurado los turcos de derribarle | en todo y por todo, que no haya más señal dél, no pagándosele la dicha suma dentro del término con | certado. y para este effecto el dicho monasterio, no teniendo de donde saccar esta suma, ha embiado | a los reales pies de v*uestra* Mag*esta*d, como a su rey y señor tanto caritativo y xpianíssimo, los dichos padres | Athanasio y su compañero para supplicarle, como lo hazen con toda humildad, q*ue* como amparo, | [25] fautor y defensor de nuestra santa fee se sirva, en consideración de lo referido que parece de las | fees de su<s> generales, que presentan juntamente con una carta del virrey de Nápoles, q*ue* está de | todo informado, y por amor de N*uestro* S*eñ*or y del dicho glorioso apóstol y evangelista san Juan, de | ayudar, faborecer y amparar al dicho monasterio con hazerle alguna larga m*erce*d y gracia por su | Consejo de Estado en soccorro de tanta desventura, donde v*uestra* M*ajesta*d fuere más servido, digna de su real | [30] grandeça y de la necessidad de aquella s*an*ta casa, para q*ue* no sea assolada, mas q*ue* pueda estar en pie | con el ayuda de v*uestra* M*ajesta*d, haviendo sido edificada del magno emperador Constantino, y poder | rescatar los dichos padres q*ue* están en tan áspero cautiberio y gran peligro, no solamente de | los cuerpos, mas aun de sus ánimas, porque los harían morir no pagándosele<s> los dichos | 17.000 ducados como está concertado, y derribarían aquella s*an*ta casa con tanta deshonrra de toda | [35] la religión xpiana. y por esto esperan que v*uestra* M*ajesta*d no dexará de ayudarlos assí como de ordinario | haze con otros lugares píos q*ue* no están en tan grande peligro como aquel de los dichos padres | y que importe tanto en cosas de su real servicio, donde de continuo ruegan y rogarán siempre | a la Mag*esta*d divina por la larga y próspera vida de v*uestra* M*ajesta*d y de su real casa, con augmento de | mayores reynos, Estados y señoríos, como la xpiandad ha menester y en aquel monast*erio* se | [40] lo supp*lica*n. |

[A tergo] Al rey nuestro señor. | de los | padres Athanasio Carada y Hiere | mia su compañero, de la orden de san | Basilio Magno, en nombre del mo | nast*erio* del s*eñ*or san Juan Evangelista | de la isla de Pathmos. | a 8 de mayo 1607. | al s*ecretari*o Prada. | dentro va la r*elaci*ón de los | papeles q*ue* traen y lo que | piden, y una carta | del conde de Venavente. | a 2 de junio 1607, | a consulta: trezi*ent*os ducados en | Nápoles y dozientos reales | aquí por la Cámara, y carta para el | conde de Venavente, que se in | forme de lo que dizen y avise. |

DOCUMENTO N.º 3

[AGS E1669 SF. Memorial presentado por sor Leoncia Láscaris y sor Magdalena de la Cruz ante el Consejo de Estado]

Sor Leoncia Láscaris, abadesa del convento de S. Andrés de Atenas, fundado por Filotea Láscaris, y su compañera sor Magdalena de la Cruz representan al rey sus servicios hospedando a espías, ocultando cautivos huidos y recogiendo y bautizando a niños abandonados, y piden una limosna para poder recuperar los bienes que los turcos les han quitado en castigo por sus actividades.

11 de abril de 1612

I,1 El abbadessa doña Leonçia Láscari y su compañera la hermana Magdalena de la Cruz, monjas profesas | de la orden de San Basilio del combento de San Andrés de la çiudad de Atenas, diçe que desde la fundaçión | de su combento, que le fundó doña Filotey Láscari, nieta de los emperadores de Costantinopla, y le dotó y dexó | toda su hazienda, que hera de mucha cantidad, la mitad para el sustento de las dichas relixiossas, y la |5 otra mitad para obras pías y redempçión de cautivos, desde entonçes hasta agora siempre se a guardado | y cumplido la dicha constituçión y fundaçión, sirviendo a Dios Nuestro S*eñ*or y a la rreal corona de Castilla | en todo lo que se a ofreçido en aquella tierra en el real serviçio de v*uestra* Mag*esta*d con mucha fidelidad, re|coxiendo en el dicho su combento a todas las espías de v*uestra* M*agesta*d que se ymbiavan a Costantinopla a los | negoçios secretos contra aquellos ymfieles, y a todos los cautivos cristianos que se uýan y aporta|10van a su combento, y a todos los demás, ansí renegados como renegadas y algunas turcas naturales.| y algunas dellas traían consigo a sus hijos que, acordándosse en el error y mala seta, inspirados del | Espíritu Santo, dexando todo lo que tenían se venían a rreduçir a n*uestr*a santa fee católica: anssí a los | unos como a los otros los rrecogían y les davan todo el favor y ayuda y lo que avían menester | para su viaxe, y luego los ymbiaban con personas seguras de confianza que las dichas religiosas tenían |15 para este efeto, para que los passasse<n> y llevassen luego en dos barcas que tenían para el serviçio de su com|bento a una ysla de cristianos questá quatro leguas de travessía de donde tienen sus barcas. y a | muchos niños y niñas, ansí hijos de cristianos como de renegadas y algunos de turcas naturales por no ser des|cubiertas del adulterio, porque los castigan muy mal, que los

hechavan a la puerta de su combento, los | recogían y bautiçavan y los haçían criar a costa de su combento y, después de criados, a los hijos de turcas |[20] y renegadas {después de criados} los ymbiavan a tierra de cristianos por que no los bolviesen a llevar sus | madres y condenarse aquellas almas. y ahora últimamente, siendo abbadessa la d*ic*ha doña Leonçia | Láscari, se vinieron quatro rrenegados prinzipales que avía veinte años que estavan en aquella mala seta | a rreducirse a nuestra santa fee católica dexando el herror y mala seta en que estavan, y traýa con|sigo a ocho cristianos de valor, gente prinçipal, y se vinieron a salvar en el dicho su combento, y la |[25] dicha abbadessa y religiossas los resçivieron con mucho amor y boluntad: luego a la misma ora | los ymbiaron, antes que amaneçiesse, con las personas que tenían para este efeto, que los llevasse<n> con la breve|dad y silenzio pusible y los pasasen en sus barcas a la dicha ysla antes que fuessen descubiertos. y sien|do Dios servido, los pasaron sin aver sido sentidos, y luego, aviendo hechado menos a los dichos ocho | cristianos y rrenegados, que no pareçían y que no hallavan rastro ninguno dellos, luego dixeron y |[30] sospecharon los turcos que ellas los devían de aver ymbiado a tierra de cristianos, y ansí fueron a su com|bento y hiçieron grande pesquissa y averiguaçión, y no pudieron hallar cossa ninguna contra las dichas | relixiossas, y con todo esto, por sólo la sospecha y odio que contra ellas tenían, las condenaron en | quatro mill çequíes de a quinçe rreales cada uno, que son seis mill ducados, por el balor y presçio de los ocho cris|tianos y rrenegados. y por no tener el dicho combento al presente con qué poderlos pagar, por las muchas tira|[35]nías y tributos que les pagan y haçen pagar cada año, y tomándoles sus haziendas por fuerça, y anssí | les tomaron por prendas y llevaron toda la plata y ornamentos del dicho combento con que se deçía y | celebrava los ofiçios divinos, y más una güerta de mucho balor, frutífera, y un gran pedaço de olivar,| que era el sustento de dosçientas religiossas que ay en el dicho combento, sin otra mucha gente que ay | para el serviçio del dicho combento. y ansí padeçen mucha neçesidad y travaxos entre aquellos ym|[40]fieles, y más, aplicaron los frutos de la d*ic*ha güerta y heredad para ellos hasta que les paguen la dicha | cantidad, como consta por sus papeles y rrecados y por una provisión rreal de su Mag*esta*d que les dio | para que les favorezca<n> con sus limosnas ser anssí verdad, y por aver estado enfermas cassi | todo el tiempo que aquéstan en esta Corte y por no saver la lengua no am podido negoçiar lo que an | venido a pretender para su combento. en consideración de lo susodicho y por los grandes travaxos |[45] y miserias que padeçen entre aquellos ymfieles, a v*uestra* Mag*esta*d piden y suplican por amor de Dios sea servido de | mandarles dar y haçer m*erce*d, con su piadossa y larga mano,

de una limosna cada un año por su real | Consejo de Estado, aquí o donde v*uestra* Mag*esta*d fuere servido en España, adonde le sean pagados a su procurador | del dicho su combento, aprovados los poderes por su perlado y cónsul de v*uestra* Mag*esta*d questá en la isla del Zante,|II,1 hasta que se paguen los dichos seis mill ducados que deven a los turcos y librar los ornamen|tos y heredades que están em poder de aquellos tiranos, porque la dicha güerta y heredad hera | el sustento de las dichas dosçientas religiossas que ay en su combento y están padeçiendo | estrema neçesidad y no tienen otro amparo ni rremedio, después de Dios, si no es de |5 la merçed y limosna que de v*uestra* M*agesta*d esperan, como se lo prometió quando le vesaron | los pies en las Descalças. y con esto v*uestra* M*agesta*d bolverá a rreedificar el dicho su combento | y será su nuevo proctetor y señor, y desta suerte con mayor comodidad bolverán | a servir a Dios y a v*uestra* M*agesta*d como hasta agora lo an hecho, y continuar en las buenas | obras que hazían, y rogar a Dios por los largos años de v*uestra* M*agesta*d y aumento de su rreal |10 corona, que en ello ará serviçio a Dios y a ellas muchas merçed y limosna.|

[A tergo] El abadesa doña Leonçia Dáscari (sic) y su | compañera la hermana Magdalena de la | Cruz, monjas de San Basilio.| a 11 de abril 1612.| piden que por el Consejo | de Estado se les libre | alguna limosna cada | año con que se puedan | sustentar y pagar | lo que deven al turco | y rrescatar sus ornamentos | y eredades.| dentro va la r*elaci*ón de los | pap*el*es q*ue* presentan.| a cons*ul*ta: q*ue* será obra muy de su M*ajesta*d | hazerlas m*erce*d de çien d*ucado*s de renta | por diez a*ño*s en los espolios de | Siçilia q*ue* se suelen aplicar a | cosas desta calidad.|

DOCUMENTO N.º 4

[AGS E1617 SF. Memorial presentado por Arsenio Zancarópulo, del monasterio de Cristo Salvador de Galaxidi, al Consejo de Estado]

El padre Arsenio Zancarópulo, del monasterio de Cristo Salvador de Galaxidi, representa los servicios prestados durante ocho años en la empresa de Grecia y pide una limosna para remedio de la extrema pobreza en la que viven después de que los turcos les hayan quitado toda su hacienda.

28 de marzo de 1609

Los padres hieromonges, monges y otros religiosos al número de 125 del monesterio | de San Salvador del reyno de <E>lada de la orden de San Basilio, cabeça de los demás | monesterios de la misma orden, y el padre Arsenio Zancarópoli, hieromonge, abad | y procur*ador* general del dicho monesterio en cuyo nombre ha venido a sus reales pies,| muy humildes cappellanes de v*uestra* M*ajesta*d, dizen que por el tratado que se ha tenido con | v*uestra* M*ajesta*d de las cosas de la Magna Grecia por medio de su embaxadores, los que más | han acudido por espacio de ocho años a la firmeza y continuación del dicho tratado | para q*ue* se passasse adelante en ello y siguiesse {y siguiesse} la consecución del effecto | que tanto se desseava y dessea y aquellas provincias con tanto amor y voluntad | han ofrecido a v*uestra* M*ajesta*d, han sido los religiosos y p*ad*res de todos los monesterios de la | dicha orden y, <en> particular, los deste de San Salvador como cabeza dellos por | la corrispondencia que se havía de tener y era necessaria para el effecto. el q*u*al | no haviendo seguido y indignado el Turco, los ha muy maltratado de persona | y bienes, particularm*en*te a los deste monesterio, haviéndoles quitado toda la haz*ien*da,| bienes raýzes y muebles, ornam*en*tos y cosas de oro y plata q*ue* tenían para el decoro,| uso y honra del servic*io* de Dios, por donde se hallan pobres, desamparados, affligi|dos y continuamente maltratados de la tiranía del turco y con infinitos traba|jos y miserias, sin tener ningún arrimo ni ayuda, sino la confiança de la divina | misericordia y el del xpano amparo y fabor del gran poderío de v*uestra* M*ajesta*d, como tan | gran monarcha, rey y protector universal de la xpandad y Yglesia de Dios,| gozando v*uestra* M*ajesta*d el mismo título de rey católico que tiene ella. con toda la más | profunda humildad que pueden se hechan a sus reales pies y supplican a v*uestra* M*ajesta*d | se sirva usar con ellos de su gran benignidad, clemencia y piedad chr*isti*ana man|dando que por el mismo Consejo de Estado por donde se han visto y tratado todas | las dichas cosas se les haga la m*erce*d y charidad donde y como v*uestra* M*ajesta*d más pa|reciere y fuere servido, para poderse remediar en algo sus tantas miserias y | trabajos rogando continuam*en*te por la larga vida y acrecentamie*n*to de la real corona | de v*uestra* M*ajesta*d, que en todo…|

[A tergo] A s*u* M*ajesta*d.| P*ad*re Arsenio Zancaropoli procur*ador* | del monest*erio* de San Salvador de la | orden de San Basilio.| A 28 de marzo 1609.| Al s*ecretari*o Prada.| Pide se le haga alguna m*erce*d.| A 9 de abril 1609:| que trayga recaudo del virrey, pues | su M*ajesta*d tiene mandado q*ue* sin su orden | no venga acá ningún griego.| Señor:| el supp*lica*nte dize que la carta del virrey para v*uestra* M*ajesta*d en respuesta | de una

real orden se ha embiado al sec*reta*rio Prada, como el sec*reta*rio | Torres le dio una mem*oria* sobrello, y supp*li*ca a v*uestra* M*ajesta*d mande que se busque | y se lleve en Cons*ejo* y se le haga m*erce*d estante la obra tan pía.| A 14 de abril 1609 | a consulta: que se le podrían | librar en cosas extraordin*aria*s | de Nápoles de 200 a 300 d*ucado*s.|

DOCUMENTO N.º 5

[AGS E1652 SF. Memorial presentado por Neófito Matsas, del monasterio de Cristo Salvador de Galaxidi, al Consejo de Estado]

Memorial de Nicolás / Neófito Matsas en el que presenta sus servicios en negocios secretos de levante, en la empresa de las provincias de Grecia y, últimamente, trayendo la reliquia del pie izquierdo de S. Felipe apóstol. Pide un entretenimiento en Nápoles para sustentarse, porque no puede regresar a su patria sin grave peligro de su vida.

21 de julio de 1618

I,1 Fray Neófito Mazza, monge griego dela provinçia de Tesalia y en el siglo | llamado Nicolò Mazza, dize que, como consta por fee del patriarca de Costantinopla,| es de los nobles de Greçia y hermano de Escarlato Mazza, que vino con una | embaxada a v*uestra* Mag*esta*d a suplicar y tratar la livertad de la d*ic*ha provinçia de la |5 Gresia, y por la afición que siempre ha tenido y tiene a la real corona de v*uestra* Mag*esta*d | ha desseado emplearse en cossas de su real serviçio, buscando por tal efecto qualquiera | ocassión, y, en particular, de doze años a esta parte estando en Costantinopla a servido | en diverssas ocassiones en las cossas secretas de levante, dando avisos secretos muy | importantes a los virreyes de Nápoles, de los quales haviendo indiçio el turco, trató |10 de quitarle la vida, por lo que le ha sido menester huirse de Costantinopla su patria | y venir en Nápoles, de donde los virreyes, en particular el conde de Lemos, padre | del presente conde, y el de Benavente y este mismo conde de Lemos le imbiaron siete | vezes a Costantinopla con recados, donde siempre ha traýdo avisos muy importantes y de | perssonas calificadas de los andamientos de armadas turquescas, haziendo todo esto con |15 mucho cuydado y fidelidad. y el sup*lican*te fue el que truxo las cartas y comisión de las provinçias | de Gresia a Constantino Postólico y compañeros para la emba-

xada que de parte dellos | havía de hazer a v*uestra* Mag*esta*d para llamarle por su librador y señor, y el mismo sup*lican*te fue | que por espacio de veinte años ha procurado con los padres del gran conbento de san | Salvador para que imbiasen la sancta reliquia del pie ysquierdo del glorioso apóstol |[20] san Felipe, que al fin con sus instançias y autoridad lo alcansó de los d*ich*os padres, los | quales imbiaron a v*uestra* Mag*esta*d por él mismo como procurador del d*ich*o conbento de | san Salvador a presentar la d*ich*a reliquia, que traxo y presentó en propias | manos reales de v*uestra* Mag*esta*d. todo esto y de los susod*ich*os serviçios consta por sus fees | y passaportes, y porque todo lo ha hecho a su costa y sin ningún salario ni interese, por |[25] sólo la afición que tiene a la real corona de v*uestra* Mag*esta*d, y se alla haver dexado su | patria, a la qual por miedo que tiene del turco no puede bolver más, allá ni a Tesalia,| por la reliquia que presentó a v*uestra* Mag*esta*d, y está muy pobre y necesitado y muy lejos de su | patria, y en Nápoles, donde al presente vive, no ay conbento de su religión y tiene desseo de | continuar en el real servicio de v*uestra* Mag*esta*d y acavar la vida, umilmente a v*uestra* Mag*esta*d |[30] sup*li*ca le haga m*erce*d de un entretenimiento en Nápoles para poderse sustentar | y servir a v*uestra* Mag*esta*d, que todo lo recivirá a singular m*erce*d, como espera de las reales | manos de v*uestra* Mag*esta*d.|

[A tergo] Señor.| de fray Neófito Mazza.| a 21 de julio 1618.| a Ant*oni*o de Aróz|tegui.| pide un entretenimi*ento* en Nápoles.| dentro la r*elaci*ón.| en 18 de ag*os*to 1618 | a cons*ul*ta: con rela*ci*ón | de todo lo q*ue* dize, será justo darle | quini*ent*os d*ucado*s de ayuda | de costa donde | los cobre con brevedad.|

Documento n.º 6

[AHE, A.VIII.5 Testimonio otorgado por fray Gerásimo, abad del monasterio de Sta. María de la Paz (Chipre), en presencia de Álvaro de Carvajal, capellán y limosnero mayor de Felipe III, sobre la autenticidad de la reliquia de S. Bernabé que trajo al rey. Editado de forma parcial por Del Estal (1970): 99-100, y completa por Mediavilla-Rodríguez (2005): vol. II, p. 881]

16 de abril de 1607

Digo yo, frai Gerásimo, religioso de la orden de n*uest*ro padre s*an* Basilio y | abbad del monast*eri*o de Santa María de la Paz de la ysla de

Cipre, que allándose | aquella sancta cassa muy necesitada por estar devajo de la tiranía del turco | y por quererla tomar el bajá y governador de aquella isla para hacerla |5 cassa de recreación suya; y para librarla, los religiosos que en ella se hallavan | vendieron todos los ornamentos de la yglessia y otras cossas de la cassa;| y después, para bolver a reacer los d*ich*os ornamentos, como no teníamos adón|de acudir, acordamos de venir a la Magestad Cathólica del rey don | Phelippe, rey de <E>spaña, como a tan cathólico y muy caritativo y amparador |10 de todos los necesitados. Como teníamos la fama y en aquella s*ant*a cassa se | alla el día de oy el cuerpo del glorioso apóstol san Bernabé, que fue | natural de aquella ynfeliz ysla, fue acordado y de parecer de | todos los religiosos de la cassa, de sacar algún pedaço de la reliquia | del glorioso sancto para su Cathólica Mag*esta*d, y emos sacado una canilla |15 del braço derecho, y yo la traje aquí y la entregué en manos del s*eñor* | don Álvaro de Carvajal, limosnero y capellán mayor de su Mag*esta*d, y | para que estén ciertos quantos vieren la d*ich*a reliquia, juro por el ábito de | sant Basilio mi padre, en verbo de sacerdote y por los quatro evangelios,| que <e>s la propia y parte del cuerpo que en aquella cassa se halla. y para que |20 conste a todos que <e>s ansí, hice la presente y la firmé de mi mano en | presencia del d*ich*o señor don Álvaro de Carvajal. en Madrid | a 16 de abril de 1607.|

Φρα Ερασειμο σαρκαιρδοτε

ÓSMOSIS CULTURAL Y MUTACIÓN ÉTNICA: LOS *ITALO-GRIEGOS* E *ITALO-ALBANESES* DE LA ITALIA MERIDIONAL

RESUMEN: La mayoría de las colonias griegas de Italia meridional y Sicilia surgieron de los emigrantes procedentes de Grecia. Desde finales del s. XVII y, sobre todo, en el s. XVIII, en la mayoría de estas comunidades originariamente helenófonas o bilingües –grecohablantes y albanoparlantes– el empleo del dialecto *arvanita* del albanés, hablado por entonces en algunas regiones griegas, comenzó a predominar sobre el griego moderno. El autor atribuye este cambio étnico a la rápida integración de los grecoparlantes en el entorno italiano y su correspondiente latinización. Por el contrario, los albanoparlantes conservaron con tesón sus tradiciones, tanto religiosas como culturales.

PALABRAS-CLAVE: Diáspora griega, migraciones albanesas, *arvanites-arbëreshë*, Italia meridional, ósmosis cultural, mutación étnica.

ABSTRACT: The majority of the Greek-orthodox colonies of Southern Italy and Sicily rised from emigrants from Greece. Since late seventeenth and in particular the eighteenth century, in most of these initially Grecophone or bilingual comunities (Hellenophone and Albanophone) the usage of the Albanian idiom of *Arvanitika* (at the time spoken in some Greek regions) started dynamically to preponderate over Modern Greek. The author ascribes this ethnic transmutation to the accelerated integration of the Grecophones into the Italian environment, and their subsequent latinization. In contrast, the Albanophones preserved with obstinacy their religious and cultural traditions.

KEYWORDS: Greek diaspora, Albanian migrations, *Arvanites-arbëreshë*, Southern Italy, cultural osmosis, ethnic transmutation.

Los núcleos griegos de la Italia meridional pueden clasificarse en tres categorías: la primera –y más conocida– comprende aquéllos que los lingüistas consideran últimos vestigios grecohablantes de las colonizaciones griegas arcaicas de la Magna Grecia.

Este grupo, que se distingue por el uso de un dialecto griego arcaizante, el *kato-italiotiká* (griego-italiano meridional), se encuentra hoy en día reducido a dos enclaves, uno en Apulia, en la región denominada *Grecìa Salentina* (entre Lecce, Gallipoli y Otranto), con 9 pueblos y unos 35.000 habitantes (quienes, en vísperas de la II Guerra Mundial todavía hablaban o, al menos, entendían el *grecánico*), y otro en Calabria (*Calabria grecánica*), en la provincia de Bovesia, localizada en el Aspromonte (en el extremo de Reggio Calabria), con otros tantos pueblos y 5.000 habitantes (que hablaban o, al menos, entendían el *griko*). Según las estimaciones más optimistas, los habitantes actuales de ambas regiones no sobrepasan la cifra total de 12.000[1].

La segunda categoría comprende a los emigrantes y fugitivos greco-ortodoxos que se desplazaron a la Península Itálica procedentes del sur de los Balcanes en diferentes oleadas desde principios del siglo XV hasta finales del XVIII y, esporádicamente, durante las primeras décadas del siglo XIX. Una parte de ellos se instaló en núcleos urbanos y puertos, bien del centro y del norte y de Italia –esencialmente en Ancona, Liorna, Venecia y Trieste–, bien del sur, sobre todo en Nápoles, Mesina y Palermo[2]. En todo caso, la mayor parte de cuantos se dirigieron al sur de la península fue encaminada a villas y pueblos de zonas rurales que habían quedado desolados debido principalmente a catástrofes naturales: al gran terremoto de 1456, uno de los mayores en la historia de Italia, así como a las epidemias posteriores[3]. Su emplazamiento en las tierras de cultivo y baronías tenía, además, como objetivo la consolidación del poder central (angevino, ~~aragonés, español o borbónico~~) frente a los indisciplinados barones locales[4]. Este grupo

[1] La bibliografía (de carácter filológico y etnográfico principalmente) es amplia y con posturas enfrentadas en cuanto a la procedencia de las comunidades grecohablantes (arcaica, bizantina o neogriega); *vid*. la introducción y la bibliografía del primer tomo (pp. xiv-xx y 33-38) del voluminoso diccionario de Anastasios Karanastasis, *Ιστορικό λεξικό των νεοελληνικών ιδιωμάτων της Κάτω Ιταλίας,* 4 vols., Αθήνα: Ακαδημία Αθηνών, 1984-1992; cf. Olga Profili, «Η ελληνική στη νότια Ιταλία / The Greek language in Southern Italy», en: *Διαλεκτικοί θύλακοι της ελληνικής γλώσσας / Dialect Enclaves of the Greek Language,* ed. A.-F. Christidis *et al.,* Αθήνα: Υπουργείο Παιδείας-Κέντρο Ελληνικής Γλώσσας, 1999, pp. 31-37 (en gr.) y 107-112 (en inglés). *Vid*. también Filippo Violi, *La grecità calabrese: origini e storia,* Bova: Apodiafazzi, 1997, y su colección de textos *La storia e la letteratura greca di Calabria*. *Autori e testi*, Reggio Calabria: Rexodes Magna Grecia, 2001.

[2] M. I. Manoussacas, «Οι μεγάλες ελληνικές παροικίες της Ιταλίας (Βενετία, Νεάπολη, Λιβόρνο, Τεργέστη) από την Άλωση της Κωνσταντινούπολης (1453) ως σήμερα», en: *Proceedings of the First International Congress on the Hellenic Diaspora,* ed. John M. Fossey, vol. 2, Amsterdam: J. C. Gieben Publ., 1991, pp. 1-12; cf. Heleni Porfyriou, *La diaspora greca in Italia dopo la caduta di Costantinopoli,* Venecia: Istituto Veneto di Scienze Lettere ed Arti, 2002.

[3] Pietro Pompilio Rodotà, *Dell'origine, progresso, e stato presente del rito greco in Italia, osservato dai greci, monaci basiliani, e albanesi,* vol. 3, Roma: G. G. Salomoni, 1763 (reimpr. Cosenza 1986), p. 49ss. En relación con el citado terremoto *vid*. la obra de Bruno Figliuolo, *Il terremoto del 1456,* 2 vols., Altavilla Silentina: Edizioni Studi Storici Meridionali, 1988-1989.

[4] Para fomentar dichos asentamientos los soberanos aragoneses y españoles otorgaron diversas ventajas y privilegios fiscales a los jefes de determinadas familias de militares griegos y albaneses; pruebas de

estaba constituido por individuos procedentes de diferentes zonas del Oriente greco-ortodoxo: empezó a formarse durante las primeras décadas del siglo XV por la emigración masiva de población esencialmente albanesa que constituyó el sustrato principal de de los albanohablantes de la Península Itálica[5]. A partir de la segunda mitad de ese mismo siglo comenzaron los desplazamientos de emigrantes y fugitivos greco-ortodoxos hacia la Italia meridional provenientes de países griegos: del Epiro (norte y sur), del Heptaneso y del Peloponeso, así como de Creta, las islas del Egeo y Chipre[6].

Por último, a un tercer grupo pertenecen los emigrantes de la diáspora griega contemporánea que, tras la creación del Estado helénico, eligieron como lugar de su asentamiento provisional o definitivo los centros urbanos italianos donde han permanecido desde la segunda mitad del siglo XIX hasta nuestros días. En la misma categoría se incluyen asimismo los miles de estudiantes griegos que han venido invadiendo las universidades italianas desde finales de la década de 1950[7].

Sin duda existió relación de comunicación entre los tres grupos, pero por lo general parece que fue menor de la esperada. En el primero, el más antiguo, los testimonios lingüísticos revelan una notable influencia del griego medieval medio y tardío y sólo algunos elementos primordialmente léxicos de los años posteriores. Partiendo de estas influencias, bastantes estudiosos italianos han sostenido que los grecohablantes actuales de Apulia y Calabria no constituyen una continuación de las colonizaciones arcaicas griegas, sino que se trata de pervivencias de movimientos migratorios del periodo bizantino que se vieron engrosados demográficamente por emigrantes de los primeros siglos del periodo de dominación otomana. Sin embargo, tras las investigaciones que el lingüista y dialectólogo alemán Gerhard Rohlfs (1892-1986) llevó a cabo en la Italia meridional en 1927, mediante las cuales descubrió en el *grecánico* pervivencias del antiguo dialecto dorio, estas posturas se debilitaron[8]. Por último, el tercer grupo, constituido por

ello encontramos en Rodotà, *op. cit.,* pp. 52-53; Spiridon P. Lambros, «Μετανάστευσις Ελλήνων, ιδίως Πελοποννησίων αποίκων εις το βασίλειον της Νεαπόλεως», *NE* 8 (1911) 380-382, 384-390, 397-400 (sin comentarios), y la colección de Jesús Ernesto Martínez Ferrando, *Privilegios otorgados por el emperador Carlos V en el Reino de Nápoles (Sicilia aquende el Faro),* Barcelona: CSIC, 1943, pp. vii-xxiii, 31, 35, 36, 52. Cf. Benedetto Croce, *Storia del Regno di Napoli,* Bari: Laterza, 1965[6], pp. 104-109.

[5] Rodotà, *op. cit.,* pp. 49-53. Cf. Antonio Primaldo Coco, *Casali albanesi nel Tarentino. Studio storico critico, con documenti inediti,* Grottaferrata 1921 (reimpr. de la revista *Roma e l'Oriente*), pp. 71-72.

[6] La variada procedencia geográfica de los emigrados queda manifiesta en la formación de la comunidad de Nápoles: I. K. Hassiotis, «Sull'organizzazione, incorporazione sociale e ideologia politica dei Greci a Napoli (dal XV alla metà del XIX sec.)», *Επιστημονική Επετηρίδα της Φιλοσοφικής Σχολης* 20 (Θεσσαλονίκη 1981) 411-452 [versión castellana en *Erytheia* 10.1 (1989) 73-112].

[7] Cf. I. K. Hassiotis, *Επισκόπηση της ιστορίας της νεοελληνικής Διασποράς,* Θεσσαλονίκη: Βάνιας, 1993, pp. 142-146.

[8] Para una orientación general, *vid*. S. G. Kapsomenos, «Le insule di lingua greca nell'Italia meridionale dal punto di vista storico-linguistico», en: *La Magna Grecia Bizantina e tradizione classica. Atti del decimosettimo Convegno di studi sulla Magna Grecia,* Nápoles: Arte tipografica, 1978, pp. 289-302.

individuos pertenecientes a la diáspora griega contemporánea, no parece haber afectado sensiblemente a la población greco-ortodoxa de los sustratos anteriores sino de manera eventual y solamente en algunos núcleos urbanos del sur de Italia. Además, este último grupo se caracteriza por las continuas repatriaciones y por el carácter provisional de sus asentamientos en comparación con la historia secular de las otras dos categorías[9].

De las tres categorías que hemos mencionado, nos ocuparemos aquí solamente de las dos primeras y, especialmente, de la segunda, la constituida por emigrantes y fugitivos greco-ortodoxos que se desplazaron entre los siglos XV y XVIII. La razón de nuestra elección radica en la singularidad que presenta su evolución histórica, tanto desde la perspectiva de su constitución étnica, demográfica y social originaria, como de su aculturación paulatina en el entorno local / regional y, en menor medida, nacional / itálico. En pocas palabras, las comunidades de la Grecia Salentina y de Bovesia no parecen haber sufrido ninguna transformación étnica inusual –al margen del inevitable descenso demográfico y su casi total alienación religiosa ante el entorno romano católico[10]. Por el contrario, la transformación social y cultural de los emigrantes de la época temprana de la dominación otomana conllevó una mutación étnica cuasi dramática de su carácter griego preponderante –tanto en el marco de la lengua como en el de la ideología– en dos direcciones, una italiana –la esperable– y otra albanesa –la cual constituye la peculiaridad del problema–. Nótese que ya desde finales del siglo XIX la historiografía italiana empezó a denominar sin atisbo de duda *albanesi* a los emigrantes pertenecientes a este grupo, incluso cuando éstos se autodenominaban *greci* o procedían de regiones griegas en las que el rasgo albanohablante era mínimo o inexistente (p.e. de la península de Mani, y de las islas de Chipre y Creta). La razón básica de esta táctica (que, no obstante, no es válida para todos los casos) era que el término *graecus* representaba su identidad religiosa y no la étnica. Algunos incluso llegaron al punto de traducir en sus análisis el epíteto *greco* de sus fuentes por el de *albanese* y, en determinados casos, a presentar Albania como país de origen de los emigrantes greco-ortodoxos (de la cual, sin embargo, provenían, como hemos apuntado, sólo determinadas oleadas del sur de la Península Balcánica a Italia, principalmente las más tempranas, de la primera mitad del siglo XV)[11]. Por su parte, la historiografía griega, que tendía también a incluir

[9] Cf. Antonio Solaro, «Ιταλία», en: *Οι Έλληνες στη Διασπορά (15ος-21ος αι.),* ed. I. K. Hassiotis- O. Katsiardi-Hering-E. A. Ambatzi, Αθήνα: Βουλή των Ελλήνων, 2006, 160-161.

[10] Cf. Christina Petropoulou, *Μνήμη, συγγένεια, ταυτότητα σ' ένα ελληνόφωνο χωριό της Καλαβρίας (Γκαλλιτσιανό),* tesis doctoral inédita, Universidad de Tesalónica, Departamento de Historia y Arqueología, 1997, p. 23ss.

[11] Esta táctica fue seguida también por investigadores serios como, son los casos de Primaldo Coco, *Casali albanesi...,* pp. 72-73, 80-92, 94-96, y Paolo Petta, *Stradioti, soldati albanesi in Italia, sec. XV-XIX,* Lecce: Argo, 1996. Con más atención Raffaele Patitucci D'Alifera Patitario, «Casati albanesi in Calabria e Sicilia», *Rivista Storica Calabrese* 10-11 (1989-1990) 279-324, distingue los *fuggiaschi dell'Albania* de los *greci arvaniti* y los *greci*.

a todos los greco-ortodoxos de la Italia meridional, grecohablantes y albanohablantes, en la diáspora griega contemporánea, hoy muestra mayor cautela a la hora de atribuirles de manera generalizada la identidad étnica[12].

Desde el principio ambos grupos gozaban de características comunes. En primer lugar, colindaban geográficamente y, lo más importante, conservaban una tradición religiosa y cultural muy semejante, por no decir común, que los diferenciaba de los "latinos"[13]. Y ciertamente, junto a la "Grecia Salentina" se desarrollaron los núcleos del segundo grupo. Del mismo modo, en Calabria –aunque a cierta distancia de los *grecánicos*– se desarrolló la mayoría de los pueblos constituidos por emigrantes del periodo de dominación otomana; lo mismo sucedió en las respectivas comunidades de Sicilia, sobre todo las de las ciudades de Mesina y Palermo. Estos hechos deberían propiciar lógicamente la relación social entre ambos grupos. No obstante, las referencias existentes en las fuentes son limitadas, al menos en cuanto se refiere a los pueblos de las zonas rurales[14]. Ciertamente existen testimonios de un distanciamiento acérrimo de los miembros del primer grupo (que ostentaban con orgullo su calidad de autóctonos y su procedencia griega) con respecto a los albaneses e, incluso, frente a los epirotas y los peloponesios y, por lo general, ante los *greci di Levante* u *Orientali*. La explicación de este fenómeno puede atribuirse, en primer lugar, al recelo de los más antiguos frente a los recién llegados debido a razones religiosas: los primeros, aunque continuaban diferenciándose a sí mismos de los "latinos", habían empezado a aceptar en su mayoría el dogma católico ro-

[12] A. E. Vacalopoulos, *Ιστορία του Νέου Ελληνισμού,* vol. II, Tesalónica 1976², p. 64ss; vol. III, 1968, p. 88ss, pp. 183-185. Cf. los estudios de un especialista griego más versado en estas cuestiones, Titos P. Yochalas, «Επόψεις του Ελληνισμού των αλβανικών κοινοτήτων της Σικελίας», *Πρακτικά τῆς Ακαδημίας Αθηνών* 49 (1975) 363-372, y *Ελληνικά επώνυμα, ονόματα και τοπωνύμια των αλβανικών κοινοτήτων της Κάτω Ιταλίας και της Σικελίας,* Αθήνα: Κέντρο Σπουδών Νοτιοανατολικής Ευρώπης, 1993, p. 12ss. En cuanto a la tendencia, al menos hasta 1878, de identificar étnicamente con los griegos no sólo a los albanohablantes del territorio helénico, sino a los albaneses en general, *vid*. Elli Skopetea, *Το "πρότυπο βασίλειο" και η Μεγάλη Ιδέα. 'Οψεις του εθνικού προβλήματος στην Ελλάδα, 1830-1880,* Αθήνα: Πολύπτυχον, 1988, pp. 187-189, y, más detalladamente, V. Gounaris, «Σύνοικοι θυρωροί και φιλοξενούμενοι: Διερευνώντας τη 'μεθόριο' του ελληνικού και αλβανικού έθνους κατά τον 19ο αιώνα», *Ο Ελληνισμός στον 19ο αιώνα. Ιδεολογικές και αισθητικές αναζητήσεις*, ed. P. Voutourís-G. Gueorgís, Atenas: Kastaniotis, 2006, pp. 38-54 (*vid*. principalmente pp. 40-47). Hoy estas posturas se encuentran relativamente marginadas.

[13] Las semejanzas se aprecian hasta hoy en varios sectores culturales como, p.e., en la música profana; cf. Η ελληνική μουσική παράδοση της Κάτω Ιταλίας / The Hellenic Musical tradition in South Italy. Hellenophones, Albanophones. Salento, Calabria, Sicilia, ed. Lambros Liavas-Nikos Dionysópoulos (con textos de Lambros Liavas, Titos Yochalas y Anastasis Karanastasis), Ναύπλιο: Πελοποννησιακό Λαογραφικό Ίδρυμα, 1983.

[14] Ejemplos de estas relaciones se recogen en Gino Giovanni Chirizzi, «Albanesi e Corfiati immigrati a Lecce nei secoli XV-XVII», *Annuario 1995/96 del Liceo-Ginnasio Statale "G. Palmieri"*, Lecce 1996, 172-192.

mano, en unas regiones desde finales del siglo XVI, en otras desde mediados del XVII[15]. Según el testimonio del corfiota Antonio Arcudis (Arcudio), erudito clérigo filocatólico de Soleto y distinguido representante del grupo, los italogriegos «di idioma et di natione da immemorabil tempo son stati greci, chiamati Italogreci, *αυτόχθονες* [sic], come l'Atheniensi, cioè nati lì originalmente, havendono origine da Minoe et Diomede, re di Creta [!], non gente accogliettina nè di Schiavoni, nè di Albanesi nè Chimarroti, nè di schismatici, vibendono nella religione loro *ab antiquo,* alquanto differenti da l'Orientali»[16]. Por el contrario, un alto porcentaje de emigrantes del periodo de dominación otomana –en particular albanohablantes– permaneció fiel a las doctrinas ortodoxas o, por lo menos, al "rito greco" (según la terminología italiana más antigua, "rito greco-bizantino" o, incluso, "rito italo-bizantino", según la terminología de la *Enciclopedia Cattolica*[17]). No obstante, el continuo subdesarrollo de años del sur de Italia influyó definitivamente en la falta de transportes y de condiciones en general que permitieran la comunicación entre determinadas zonas de difícil acceso de Apulia y la montañosa Calabria. Como quiera que fuera, el aislamiento social y la marginación de estos dos grupos en relación con el entorno italiano (a causa de las diferencias de lengua y religión) contribuyeron a la creación de microcosmos herméticos similares, con una economía agrícola-ganadera cerrada y autosuficiente, una endogamia severa, unas estructuras y concepciones sociales estáticas y una serie de "vestigios" étnico-sociales que, en ambos casos, se mantuvieron hasta la II Guerra Mundial[18]. El aislamiento favoreció sin duda la conservación de los idiomas griego y albanés, así como el escaso conocimiento del italiano hasta una época relativamente reciente[19]. Será ya entrado el siglo XIX cuando los etnógrafos y los lingüistas de la época descubran estas minas de información etnológica

---

[15] *Vid*. los estudios documentados de Vittorio Peri, «Chiesa latina e Chiesa greca nel Italia postridentina (1564-1596)», en: *Atti del I Convegno Storico Intereccl*esiale*,* vol. 1 (= Italia Sacra, 20), Padua: Antenore, 1973, pp. 271-469, y «Chiesa latina e Chiesa greca: Protagonisti e regimi della coesistenza canonica», *Calabria Bizantina. Il territorio grecanico da Leucopetra a Capo Bruzzano,* Rubbettino 1995, pp. 45-74. Cf. Carlo Longo, *Un momento della lenta eutanasia della grecità calabrese. Fr. Giulio Stavriano, OP, vescovo di Bova (1571-1577),* Roma: Istituto Storico Domenicano, 1988, y Pantaleo Palma, «Sacerdoti *more graecorum* e sacerdoti *more latinorum* nell'evoluzione di una minoranza etnica Salentina», *Bollettino di Demografia Storica* 22 (1995) 115-128.

[16] Vittorio Peri, «La Congregazione dei Greci (1573) e i suoi primi documenti», *Studia Gratiana* 3 (Bolonia, 1967), p. 239ss.

[17] *Vid*. p. e. el artículo «Rito italo-bizantino» en la *Enciclopedia Cattolica*, vol. 3, Città del Vaticano, 506-518.

[18] Estas características eran más apreciables en las comunidades grecohablantes de Calabria. Cf. Paolo Martino, «L'isola grecanica dell'Aspromonte. Aspetti sociolinguistici», en: *I dialetti e le lingue delle minoranze di fronte all'italiano,* ed. Federico Albano Leoni, Roma: Bulzoni, 1979, pp. 305-341 (*vid*. en particular pp. 317-320). Un análisis del ejemplo del pueblo Gallicianò (*Gaddhicianò*) ofrece Petropoulou, *Μνήμες,* pp. 52-65, 159ss.

[19] Petropoulou, *op. cit*., pp. 28-29, 214-237.

con sus antiquísimas y peculiares tradiciones sociales y religiosas y sus dialectos ajenos a la lengua italiana[20]. En la actualidad, los rasgos lingüísticos y culturales de ambos grupos, que gozan ya de «la tutela e valorizzazione» de la Constitución Italiana (artículos 3 y 6) y de una legislación concreta (482/1999), así como de decisiones favorables del Parlamento Europeo sobre las minorías étnicas y lingüísticas en peligro de extinción[21], destacan como elementos pintorescos (casi exóticos) del turismo de la Italia meridional, particularmente del rural, dignos de estimación[22].

Más allá de las inclinaciones hacia sus tradiciones religiosas, existen otros rasgos que han diferenciado a los dos grupos: los pueblos *grecánicos* eran exclusivamente grecófonos, mientras que los núcleos greco-ortodoxos constituidos a partir del siglo XV estuvieron formados (durante muchas generaciones) por grecohablantes y albanohablantes, la mayoría de ellos por individuos bilingües que se comunicaban entre sí en ambas lenguas. Y ello es debido a que, como hemos señalado, en su gran mayoría los emigrantes de este periodo procedían ya de lugares grecohablantes, ya de lugares bilingües (como lo eran, p.e., desde mediados del siglo XV los pueblos de Himara y algunas zonas del Peloponeso)[23]. Además, antes de pasar a las costas de enfrente del mar Jónico, los albanohablantes –después de tres siglos de convivencia con la población indígena de Grecia– ya se habían incorporado al entorno social de sus patrias heládicas[24]. Por esta razón el *arvanítico* (*arbërisht*), que utilizaban en su entorno familiar y que procedía del dialecto tosco (*toskërishtja*) del sur de Albania, ya había sufrido notables influencias de la lengua griega, tanto en su morfología como

[20] Petropoulou, *op. cit.*, p. 26ss.

[21] La resolución del Parlamento Europeo sobre la conservación de las culturas y lenguas periféricas y la redacción de una carta de los derechos de las minorías étnicas tuvieron lugar el 16 de octubre de 1981 por propuesta del eurodiputado italiano Gaetano Arfe. Para una apreciación global de la situación actual de estos grupos minoritarios en Calabria, *vid.* el minucioso estudio de Antonio Piromalli, *Inchiesta attuale sulle minoranze etniche e linguistiche in Calabria,* Cosenza: Brenner, 1981.

[22] Basta con recorrer las numerosas páginas electrónicas de que disponen muchas de las comunidades de ambos grupos en la red. En particular, para las comunidades grecohablantes *vid.* Petropoulou, *op. cit.*, pp. 255-260.

[23] Giuseppe Valentini, «Sviluppi onomastico-toponomastici tribali delle comunità albanesi in Sicilia», *Bollettino del Centro di Studi Filologici e Linguistici Siciliani* 3 (Palermo 1955) 262-285.

[24] Alain Ducellier, *Οι Αλβανοί στην Ελλάδα (13ος-15ος αι.). Η μετανάστευση μιας κοινότητας,* Αθήνα: Ίδρυμα Γουλανδρή-Horn, 1994, pp. 45-49. Sobre los albanohablantes de Grecia *vid.* la bibliografía recogida por Gounaris, «Σύνοικοι θυρωροί», p. 39 nn. 4-5. Cf. Elías G. Skoulidasm «Μετοικεσίες αλβανοφώνων στον ελλαδικό χώρο. Φυσικές προσβάσεις και πληθυσμιακή αναδιάταξη», *Ηπειρωτικά Χρονικά* 33 (1998-99) 277-290 (resumen basado en la bibliografía); Gabriele Ciampi, «Le sedi dei Greci Arvaniti», *Revista Geografica Italiana* 92 (1985) 75–116, y Francesco Altimari, «Un quadro storico-culturale sulla presenza albanese in Calabria», en: *Αρβανίτικα και ελληνικά: Ζητήματα πολυγλωσσικών και πολυπολιτισμικών κοινοτήτων,* ed. Loukás Tsitsipís, vol. 1, Λειβαδειά 1998, pp. 192-200.

en su vocabulario[25]. Este hecho, en combinación con la vida religiosa común, hizo que la convivencia con sus paisanos grecohablantes, tanto en Grecia como en Italia, funcionara de una manera absolutamente normal. Además, la única formación educativa de grecohablantes y arvanitohablantes que existió a ambos lados del Jónico fue la griega (la educación albanófona no empezaría en Italia hasta finales del siglo XVIII o principios del XIX). También eran comunes o muy similares sus costumbres sociales, fiestas, atuendos, canciones y cuentos y, por lo general, sus tradiciones populares[26]. Ellos mismos eran denominados en Italia unas veces *greci* (en fuentes griegas: *Γραικοί*), otras *albanesi* o *arvanites* (*Αλβανίτες* / *Αρβανίτες*; en su lengua: *arbëreshë* y *arbërorë*), tal y como se había llamado durante siglos en Grecia a los descendientes de los albaneses que se habían instalado en países griegos durante la Baja Edad Media[27]. Por esta razón, quienes se referían a ellos utilizaban, al menos hasta principios del s. XIX, ambas designaciones étnicas (*Graeci quidam vulgo Albanenses appellati, Albanesi, seu Greci, de nazione greca e albanese,* e incluso *Graecastri seu Albanesi, Greco-albanesi* o, excepcionalmente, *de nazione greca e albanese*)[28]. Los

[25] Titos P. Jochalas (Yochalas), «Considerazioni sull'elemento greco nell'arbëresh», en: *I dialetti italo-albanesi. Studi linguistici e storico-culturali sulle comunità arbëreshë,* ed. Francesco Altimari-Leonardo M. Savoia, Roma: Bulzoni, 1994, pp. 141-160; Id., «Οι ελληνικές λέξεις στην γλώσσα των αλβανοφώνων κοινοτήτων της Κάτω Ιταλίας και της Σικελίας», en: *Πρακτικά του Ελληνοαλβανικού Συμποσίου "Η ελληνική και η αλβανική γλώσσα στην Κάτω Ιταλία και την Σικελία",* Αθήνα: Κέντρο Σπουδών Νοτιοανατολικής Ευρώπης, 1996, pp. 51-71. Sobre la situación lingüística actual de los arvanitohablantes de Grecia, *vid*. Loukas D. Tsitsipis, *A Linguistic Anthropology of Praxis and Language Shift: Arvanitika (Albanian) and Greek in Contact,* Oxford: OCP, 1998. La bibliografía sobre el «arbërisht» de Italia es amplia; *vid*. Titos Yochalas, *Αλβανο-ιταλικά,* Αθήνα: Κέντρο Σπουδών Νοτιοανατολικής Ευρώπης, 1996, pp. 49-56, 97-114, 185-192.

[26] Giuseppe Crispi, *Costumanze appartenenti alle colonie greco-albanesi di Sicilia*, Palazzo Adriano-Palermo 1853 (reed. Bolonia: Arnaldo Forni, 1980); Giuseppe Schirò, *Canti tradizionali ed altri saggi delle colonie albanesi di Sicilia*, Nápoles: Tip. Luigi Pierro & figlio, 1923 (reed. Palermo: Arti Grafiche A. Renna, 1986), pp. 36, 34, 52, y Salvatore Petrottà, *Albanesi di Sicilia. Storia e cultura*, Palermo 1966, pp. 200-217 (bibliografía). Cf. los comentarios críticos de Aida Karantzá, «Ακριτικές επιδράσεις στη λαϊκή αλβανική λογοτεχνία», en: *Ευρωπαϊκή ακριτική παράδοση: Από τον Μεγαλέξανδρο στον Διγενή Ακρίτα*, Αθήνα: Ακαδημία Αθηνών, 2004, pp. 126-188. Sobre las costumbres de los arvanitas contemporáneos de Grecia, vid. María Dede, *Οι Έλληνες Αρβανίτες*, Ιωάννινα: Ίδρυμα Βορειοηπειρωτικών Ερευνών, 1987; cf. Eleftherios P. Alexakis, *Τα παιδιά της σιωπής. Οικογένεια, συγγένεια και γάμος στους Αρβανίτες της ΝΑ Αττικής-Λαυρεωτικής (1850-1940)*, Αθήνα: Παρουσία, 1996.

[27] Vassilis Panayotopoulos, *Πληθυσμός και οικισμοί της Πελοποννήσου (13ος-18ος αιώνας),* Αθήνα: Ιστορικό Αρχείο-Εμπορική Τράπεζα της Ελλάδος, 1985, pp. 68-85, 97-98.

[28] Cf. Peri, *Chiesa Romana e 'rito greco'. G. A. Santoro e la Congregazione dei Greci (1566-1596),* Brescia: Paideia, 1975, p. 16, y «La Congregazione...», p. 181. Es indicativo el hecho de que uno de los más destacados miembros de la comunidad de Nápoles a finales del siglo XVI y principios del XVII, el militar chipriota (pero de origen arvanita) Jerónimo Combis, se autodenominaba "griego" o "albanés" y, en una ocasión, «de nación albanesa y griega»; *vid*. *Πηγές της κυπριακής ιστορίας από το ισπανικό αρχείο Simancas,* ed. I. K. Hassiotis, Λευκωσία: Κέντρο Επιστημονικών Ερευνών, 1999, pp. 28-29.

emigrantes procedentes de regiones albanesas más septentrionales recibían también la denominación más culta de *Illyri* o *Illiri* (*Ιλλυριοί*) y los de regiones meridionales y los procedentes de la zona de Himara, *Epiroti* (*Ηπειρώτες,* epirotas)[29]. Sin embargo, esto no significa que no existieran designaciones étnico-regionales distintas incluso en documentos estatales y eclesiásticos, lo que demuestra que su identidad eclesiástica común no neutralizaba la diferencia, básicamente lingüística, entre grecohablantes y albanohablantes (*Γραικοί και Αλβανίτες, Graeci ac Albanenses, Graeci et Albanenses, Albanesi et Greci, Grecastri seu Albanesi,* etc.)[30]. En particular, la Iglesia Católica dio un contenido étnico-religioso doble al término *graecus*, no siempre unilateral, como pretenden bastantes estudiosos contemporáneos[31]. Esta distinción (hecha a menudo incluso por la burocracia estatal), cuando se refería a comunidades y grupos organizados, aparecía con frecuencia acompañada de la denominación *nationis graecae*, *nationis graecorum*, «della natione greca», «de nación griega» y, desde mediados del siglo XVII, de la designación más exacta «de' nazionali Greci»[32].

El carácter griego de estas comunidades bilingües se vio consolidado tras el asentamiento de unos millares de peloponesios en la Italia meridional y en Sicilia que habían sido trasladados por la flota española y genovesa desde la ciudad de Corón entre 1533-1534[33]. Al contrario que los colonos de oleadas migratorias anteriores (que eran por lo general campesinos, ganaderos y militares incultos), entre los recién llegados –que

[29] Roberto Paribeni, «Venti anni di combattimenti di un bellicoso epirota in Italia», *Rivista d'Albania* 1 (Milán 1940), p. 31, donde se recoge la inscripción funeraria (de 1637) de Mercurio Bua, un célebre *condottiere,* de descendencia himariota, del siglo XV (*comiti e principibus Peloponnesi, Epirotarum equitum ductori*). Cf. Peri, «La Congregazione...», p. 185, donde se hace referencia a los albaneses de Reggio Calabria (*populi Illyrici, Albanenses nominatim, intelligentes et loquentes non modo linguam Illyricam sed et Calabram*).

[30] Peri, «Chiesa latina e Chiesa Greca...», pp. 277, 281, 282, 317-318 y 329 n. 1, donde en una bula papal de Gregorio XIII (1572-1585) se distingue incluso el origen geográfico de los griegos y albaneses (*in terris vero locis et casalibus Graecorum et Albanensium, seu in quibus fuerint Graeci vel Albanenses, sive sint indigenae sive ex Graeciae provinciis et insulis vel ex Cypri et Albaniae partibus aut alias undecumque advenerint*).

[31] Cf. Antonis Fyrigos, «Accezione del termine "greco" nei secoli XVI-XVIII», *BBGG* 44 (1990) 201-206; Henri Bresc, «Pour une histoire des Albanais en Sicile (XIVe-XVe siècles)», *Archivio Storico della Sicilia Orientale* 68 (1972) 527-538, donde en una lista de individuos de 1489-1498 en la que se recogían apellidos corrientes entre los albanohablantes, todos, excepto uno, eran calificados por el notario redactor de *greci* (pp. 535-538).

[32] Las denominaciones en textos de 1536-1800 están publicadas por la propia Confraternidad Griega de Nápoles en: *Principali documenti intorno alia nazionalitá, ortodossia orientale e privilegi della Chiesa e Confraternita dei SS. Pietro e Paolo dei Nazionali Greci in Napoli*, Nápoles 1872, pp. 6, 12, 16, 19, 20, 24, 29, 31ss, 37, 41-42, 43, 45-46, 51, 53, 58-59, 63, 71ss, 89, 93.

[33] Sobre los acontecimientos que condujeron a la conquista efímera de Corón por las fuerzas del emperador Carlos V, la expatriación de sus habitantes y sus primeros asentamientos en Italia *vid*. I. K. Hassiotis, «El Peloponeso en el marco de la política mediterránea de Carlos V», *Erytheia* 19 (1998) 79-115.

generalmente eran llamados *Coronei-Coroneses* (*Κορωναίοι*)– había bastantes letrados y eruditos (copistas de manuscritos, cronistas, poetas, etc.)[34]. Durante los diez primeros años de su llegada a Italia los coronenses se vieron favorecidos por las autoridades españolas con una serie de privilegios (exenciones fiscales, ayudas económicas, distribución de trigo, sueldos regulares, nombramientos excepcionales en puestos del Estado, etc.) que los ayudaron a triunfar socialmente sobre el resto de los habitantes grecohablantes y albanohablantes de las zonas donde se habían establecido[35]. Por esta razón fueron muchos los que durante al menos un siglo ostentaron con empeño su procedencia "de Corón", su calidad señorial y su "grecidad" aristocrática, fortaleciendo así inintencionadamente el contenido étnico del término "griego" frente al religioso[36]. Esta tendencia se vio reavivada con nuevas colonizaciones griegas en la Italia meridional y en Sicilia, primordialmente de emigrantes provenientes de Creta y la provincia de Mani durante la segunda mitad del siglo XVII, y del Epiro y las Islas Jónicas entre el siglo XVIII y principios del XIX[37].

El doble contenido étnico-religioso del término *graecus* se aprecia asimismo en las denominaciones que la Iglesia Romana daba a las escuelas de enseñanza media y superior que fundaba para los grecohablantes y albanohablantes ortodoxos, como p.e. el Gimnasio Griego (1514-1521) del papa León X (1513-1521) y el Colegio Griego de San Atanasio de Roma (desde 1576 hasta nuestros días)[38]. El uso del habla griega en estas

---

[34] *Vid*. p.e. Stéfanos Kaklamanis, «Μιχαήλ Ροσέτος, Κορωναίος κωδικογράφος του 16ου αιώνα», en: *Αφιέρωμα στον πανεπιστημιακό δάσκαλο Βασ. Βλ. Σφυρόερα,* Αθήνα: Λύκνος, 1993, pp. 53-86.

[35] *Cf*. Primaldo Coco, *Casali albanesi...,* pp. 93-94. Fragmentos de documentos sueltos de estos privilegios se publicaron, sin comentarios y con bastantes errores, en *Νέος Ελληνομνήμων* 8 (1911), pp. 413-461, y 20 (1926), pp. 158-160, 161-163. Los privilegios de los coronenses se correspondían hasta cierto punto con los que Carlos V había otorgado a los habitantes de Lipari tras el catastrófico asalto de Jairedín Barbarroja a la isla en 1544; sobre ello y cuanto poseían los liparotes desde años anteriores, *vid*. Carmela M. Rugolo, «Il recupero della memoria. I codici dei Capitoli e Privilegi di Lipari», *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo* 105 (2003) 387-426.

[36] Por lo menos esto es lo que evidencian sus "memoriales" a las autoridades españolas, muchos de los cuales se han conservado en archivos napolitanos y españoles, principalmente el de Simancas: salvo contadas excepciones, en estos documentos los individuos en cuestión se autodenominan «griegos de Corón». Cf. las listas de coronenses que recibían subsidios en el reino de Nápoles, editadas, sin comentarios, por Giuseppe Coniglio, *Il vicerregno di don Pietro di Toledo (1532-53),* Nápoles: Giannini editore, 1986, pp. 206-211.

[37] Primaldo Coco, *op. cit.,* p. 72ss. Cf. Vacalopoulos, *Ιστορία...,* vol. 3, pp. 537-538; I. K. Hassiotis, «Ελληνικοί εποικισμοί στο βασίλειο της Νεάπολης κατά τον δέκατο έβδομο αιώνα», *Έλληνικά* 22 (1969) 116-162; Constantinos Nikas, «Οι Επτανήσιοι στη Νεάπολη κατά τον 18ο και 19ο αιώνα. Ο Κεφαλονίτης Γεώργιος Χωραφάς», *Italoellenikά* 3 (1990) 97-139, y Eleni Giannakopoulou, «Ηπειρώτες έμποροι στην Ιταλία κατά το 18ο αιώνα (Νέα αρχειακά στοιχεία)», *O Eranistís* 21 (1997) 143-175.

[38] M. I. Manousakas, «Η παρουσίαση από τον Ιανό Λάσκαρη των πρώτων μαθητών τού Ελληνικού Γυμνασίου της Ρώμης στον πάπα Λέοντα Ι΄ (15 Φεβρουαρίου 1514)», *O Eranistís* 1.5 (1963) 161-172, y Z. N. Tsirpanlís, *Το Ελληνικό Κολλέγιο της Ρώμης και οι μαθητές του (1576-1700),* Θεσσαλονίκη: Ίδρυμα Πατερικών Μελετών, 1980.

dos instituciones es incuestionable: en primer lugar, en el Gimnasio Griego ingresaban sólo niños de Grecia, la mayoría de los cuales se distinguieron posteriormente por su contribución a la filología y literatura neohelénicas[39]. Además, para enviar como clérigos al Oriente ortodoxo o a los pueblos de "rito greco" de la Italia meridional a los licenciados del Colegio Griego de Roma, uno de los requisitos era el conocimiento del griego, ya que la liturgia, la himnografía y, en general, las ceremonias religiosas de sus fieles, desde el nacimiento hasta la muerte, se desarrollaban en griego, aunque sólo fuera el eclesiástico arcaizante (*in graeco sermone seu verbis graecis, missas cum orationibus et praecibus graecis* etc.)[40]. Además, su entorno era también grecoparlante: la mayoría de sus estudiantes provenían de territorios griegos. De un total de 299 estudiantes del Colegio durante el periodo 1576-1650, por poner un ejemplo, 189 (es decir, más del 63%) procedían de Grecia, 13 eran grecohablantes de Italia, 18 eran designados como "greco-albanesi" y solamente 2 como "albanesi" (los demás eran ortodoxos de otras etnias). Nótese, para terminar, que el reglamento de la institución disponía que alumnos y profesores debían hablar y entenderse entre sí solamente en griego[41].

Pero también eran grecohablantes en su totalidad los oficiales eclesiásticos del Patriarcado Ecuménico que, desdeñando las amenazas del clero latino local, visitaban (desde finales del siglo XV hasta principios del XVII) las comunidades greco-ortodoxas de la Italia meridional para fortalecer el sentir religioso de los habitantes. Y una vez allí celebraban en griego las ceremonias eclesiásticas en las que se requería su presencia (como, p.e., la ordenación de clérigos, bautizos, bodas, funerales, etc.). Lo mismo sucedía con los hieromonjes del Oriente ortodoxo (los que oficiaban como sacerdotes y residían en ciudades y pueblos de la Italia Meridional durante periodos de tiempo más o menos largos). Cuando los clérigos latinos impedían estas actividades, los propios habitantes que se veían afectados pasaban por norma al otro lado del Jónico (Heptaneso, Epiro, Peloponeso) para cubrir las necesidades eclesiásticas imprescindibles para la continuación de su vida religiosa (ordenación, etc.). Finalmente la Santa Sede, para controlar la situación, empezó a designar ella misma un obispo "di rito greco", pero obligatoriamente grecohablante, para las ordenaciones de los ortodoxos de la Italia meridional[42].

---

[39] Manousakas, *art. cit.,* pp. 169-172, donde se hace referencia a la carrera filológica posterior de los primeros alumnos del «Gimnasio».

[40] *Vid*. p.e. Z. N. Tsirpanlís, *Ελληνικές παροικίες και εκκλησίες στην περιοχή του Ότραντο (16ος αι.). Μαρτυρίες και προβλήματα*, Patras 1992, p. 12.

[41] Tsirpanlís, *Το Ελληνικό Κολλέγιο*, pp. 26, 46, 73, 183.

[42] Peri, «Chiesa latina e Chiesa Greca...», pp. 278ss, 402ss y 450ss. Cf. Matteo Sciambra, «Prime vicende della comunità greco-albanese di Palermo e suoi rapporti con l'Oriente bizantino», *BBGG* 16 (1962) 110-115; 17 (1963), pp. 10ss, 99 y 106-111, y Constantino Nikas, *I primi tentativi di latinizzazione dei Greci di Napoli e le prime «carte assolutorie» orientali in Occidente,* Nápoles 1998 [*Italoelleniká*-Quaderni], pp. 38ss, 60ss. y *passim* (el estudio, a excepción del título, está escrito en griego).

El "perfil griego" de los emigrantes grecohablantes y arvanitohablantes es más evidente en los núcleos urbanos. Las comunidades y confraternidades que éstos formaban en Nápoles y en Messina (así como en Ancona, Barleta, Palermo etc.) eran denominadas durante los siglos XVI y XVII, tanto en los documentos estatales como en las bulas papales, *universitas* o *natio graecorum* (en griego, γένος των Ρωμαίων), *natio graeca* y "nazione greca", y solamente en contados casos se registraba el doble origen, griego y albanés, de los habitantes ortodoxos de la misma ciudad (*Graeci et Albanenses ritu graecorum viventes*). A finales del siglo XVII y durante el XVIII se utilizaban designaciones más precisas para los miembros de las mismas comunidades: «comunità de' nazionali Greci»[43].

Sin embargo, en las comunidades urbanas empezó el proceso histórico que condujo a la gradual deshelenización, a la total italianización final tanto del grupo grecohablante como del bilingüe de los "greco-albanesi". En primer lugar, la incorporación social al entorno italiano comenzó en las ciudades, es decir, allí donde había predominado el rasgo grecohablante[44]. Los factores que propiciaron esta evolución fueron históricos y sociales. Cualquier intento de hacer carrera en el mecanismo del Estado así como el reconocimiento social exigían la renuncia a la ortodoxia y la consiguiente conversión al catolicismo, y la completa integración social que tenía como requisito el buen conocimiento de la lenguas oficiales (italiano y, a veces, también castellano), adquiridas mediante la educación establecida. El factor principal que condujo a la alienación dogmática fueron las abusivas presiones de la Iglesia Católica que, a pesar de las bulas papales de principios del siglo XVI que permitían el libre culto del "rito greco" (y, además, bajo la supervisión de obispos de mismo rito), restringió drásticamente las manifestaciones religiosas y sociales de todos los habitantes ortodoxos de la Italia meridional justo después del Concilio de Trento (1563) y, en mayor medida, ya entrado el siglo XVII. Paralelamente pasaron a manos del clero latino los templos y la riqueza acumulada por muchas de las comunidades greco-ortodoxas de la península[45]. El resultado fue que cerraran hasta las escuelas, generalmente atrasadas, que habían subsistido en los núcleos griegos del sur de Italia. Del mismo modo las instituciones educativas de la Santa Sede aspiraban al desalojo gradual a largo plazo de sus internos del Patriarcado Ecuménico de Constantinopla y a la unión eclesiástica con Roma. La integración en el entorno religioso e ideológico dominante propició el fin de la marginación social; esto abrió inevitablemente el camino a los matrimonios mixtos y a la italización, la mayoría

[43] Respecto a la comunidad de Nápoles, p.e., *vid. supra,* n. 31.

[44] Cf. Yochalas, *Αλβανο-ιταλικά...,* p. 11.

[45] Aparte de la bibliografía referida anteriormente (*supra,* n. 15), cf. Vittorio Peri, «Il Concilio di Trento e la Chiesa greca», en: *Il Concilio di Trento nella prospettiva del terzo millenio,* ed. Giuseppe Alberigo-Iginio Rogger, Brescia: Morcelliana, 1997, pp. 403-441 (*vid.* en particular p. 409ss). Sobre las aventuras de la comunidad de Nápoles, *vid.* Hassiotis, «Sull'organizzazione...», pp. 422ss y 437ss.

de las veces de la elite grecohablante. Principalmente en esta dirección se movió la mayoría de los coroneos y de los militares que habían destacado por su largo servicio al ejército español. Además, muchos de ellos habían recibido ya desde mediados del siglo XVI títulos de nobleza y varias distinciones sociales que facilitaban su integración. El resultado fue la reducción progresiva del uso de una lengua griega ya no útil entre las mismas clases sociales que, como hemos referido, resaltaban su grecidad durante los primeros años de su permanencia en el Occidente católico. Con estos cambios las colonias greco-ortodoxas de la Italia meridional y de Sicilia perdieron a principios del s. XVII su ya debilitado liderazgo intelectual (debilitado en comparación, p.e., con la actividad educativa y cultural de la colonia de Venecia[46]), con resultados sin duda fatales en el proceso de asimilación de sus miembros.

Estas transformaciones se desarrollaron a ritmo más lento en las zonas rurales, pero incluso allí la prohibición del ejercicio pastoral a los prelados procedentes de Grecia provocó en principio una especie de fusión dogmática y, a continuación, la conversión gradual al catolicismo de bastantes colonias greco-ortodoxas. Y mientras que en las comunidades grecohablantes homogéneas –las de Grecia Salentina y Bovesia– esta transición no se saldó con la pérdida de la lengua griega, en las bilingües los hechos tuvieron una evolución diferente: los grecohablantes manifestaron también aquí una mayor movilidad social que tuvo como resultado su gradual italianización. Por el contrario, los albanohablantes, atrincherados en su sólida organización familiar tradicional, demostraron desde su marginación social ser más resistentes, tanto a la alienación religiosa como a la cultural: permanecieron lealmente entregados a su dialecto arvanita, conservando las tradiciones populares que en épocas anteriores habían compartido con sus compatriotas grecohablantes, primero en Grecia y después en Italia. Por supuesto, también ellos sufrieron pérdidas tanto en materia de lengua como en sus convicciones religiosas: de los 250.000 habitantes de "rito greco" de las antiguas colonias bilingües o exclusivamente albanohablantes de la Italia meridional han quedado, según cálculos relativamente optimistas, 98.000 hablantes del *arbërisht*, de los cuales sólo la mitad mantiene sus tradiciones greco-ortodoxas, aunque bastante reprimidas debido al largo asedio latino[47]. Estos últimos pertenecen a dos diócesis dependientes de la Santa Sede (que las fundó en 1919 y 1937 respectivamente), las "eparchie" de Lungro (Cosenza) y de Piana degli Albanesi (Palermo)[48]. El resto de ortodoxos –localizados principalmente en las comunidades griegas de formación más contemporánea– pertenecen a la recientemente fundada (1991) Sede Arzobispal ("metrópolis") Ortodoxa de Italia y, a

[46] La bibliografía es amplia; *vid*. p.e. M. I. Manoussacas, «La comunità greca di Venezia e gli arcivescovi di Filadelfia», *Atti del I Convegno Storico Intereccl*esiale, vol. 1, pp. 45-87.

[47] Cf. Yochalas, *op. cit.,* p. 9.

[48] Luigi Alberti, «Il vescovado ed il collegio italo-greco degli albanesi della Calabria. Appunti», *Roma e l'Oriente* 6 (1916) 123-133.

través de ella, al Patriarcado Ecuménico de Constantinopla, y no se han vinculado con las comunidades de los *arbëreshë* del país, los cuales, según la concepción eclesiástica neohelénica, no pertenecen ya a la Ortodoxia[49].

Desde finales del siglo XVI la falta de clérigos letrados entre los albanohablantes originaba problemas en cuanto a la recta ejecución de sus necesidades religiosas. Lucas Matranga (1567-1619), clérigo greco-ortodoxo de Pianna dei Greci de Palermo y, en su época, estudiante del Colegio Griego de San Atanasio, intentó hacer frente a esta situación animado por la Santa Sede. Matranga, descendiente de una familia arvanita bilingüe del Peloponeso, tradujo bastamente al albanés (al tosco) en 1592 un importante texto catequizador de la Iglesia Romana (la *Doctrina Christiana* de Diego de Ledesma), inaugurando de esta manera la literatura arvanita (y albanesa) al pasar del uso exclusivamente oral de la lengua a su forma escrita[50]. Unas décadas más tarde, en 1635, un clérigo católico albanés, Frang Bardhi (Francesco Bianchi, 1606-1643), imprimió en Roma, con la ayuda de la *Propaganda Fide*, un diccionario latino-albanés (*Dictionarium Latino-Epiroticum*), y un año más tarde, una obra de contenido ideológico bastante adelantado para la época: una apología escrita en latín sobre el dudoso origen albanés de Jorge Castriota-Scanderbeg (1403-1468)[51]. Sin embargo, estos intentos, sobre todo los de los albaneses católicos, no hallaron respuesta alguna en los albanohablantes de la Italia meridional, los cuales insistían en celebrar sus ceremonias religiosas en la lengua griega eclesiástica.

De todas maneras, desde principios del siglo XVIII y, en mayor medida, ya entrado el XIX, a incitación de la Santa Sede comenzó a reconsiderarse la lengua ancestral también en el elemento albanohablante de Italia. El movimiento dio frutos tras la fundación de dos colegios eclesiásticos de provincias, el Seminario Greco de Palermo (1716, 1734) y, principalmente, el Collegio Greco ("Corsini") de Calabria (desde 1732 en San Benedetto Ullano y desde 1794 en el monasterio basiliano de San Adriano en San Demetrio Corone). En estos centros el griego quedó relegado a las asignaturas de literatura griega clásica y eclesiástica[52]. Así, pues, en estos lugares empezó a emerger, bajo la in-

[49] No es casual el hecho de que algunos prelados de estas diócesis se están encaminando a abandonar la denominación tradicional "rito greco" y sustituirla con la de "Chiesa bizantina" o, más aún, "Chiesa bizantina cattolica".

[50] Matteo Sciambra, *La* Dottrina Cristiana *albanese di Luca Matranga,* Città del Vaticano 1964. Sobre su aprendizaje en el Colegio Griego de San Atanasio: Tsirpanlís, *Το Ελληνικό Κολλέγιο*..., p. 281.

[51] En general, sobre las actividades de Bardhi *vid*. las fuentes editadas por Injac Zamputi, «Relacioni i Frang Bardhi mbi Zadrimën, drejtue Kongregacionit të Propagandës në Romë në shek. XVII», *Buletini për Shkencat Shoqërore* 2 (Tirana 1956) 163-192.

[52] El Colegio "Corsini" fue fundado por una bula del papa Clemente XII (1730-1740, en el siglo Lorenzo Corsini); *vid*. V. Capialbi, «Origine del Collegio italo-greco, detto Corsini, in S. Benedetto Ullano», *Archivio Storico della Calabria* 3 (1915) 208-231, 317-417. Cf. Maria Franca Cucci, «Il Collegio di S. Adriano e le comunità italo-albanesi di Calabria (1820-1945)», en: *Aspetti e problemi di storia della società calabrese nell'età contemporanea. Atti del I Convegno di Studio,* Reggio Calabria 1977, pp. 53-75,

fluencia de la Ilustración, una *inteligentsia* albanohablante auténtica, que empezó a ejercitarse principalmente en la recopilación de canciones y tradiciones populares, así como también en los intentos de utilización del dialecto en obras poéticas –siendo el primero en esta labor el clérigo Giulio Variboba (1724-1788)[53]–. En esa misma época el clérigo bilingüe de origen arvanita Giuseppe Schirò intentó por primera vez registrar los rasgos que diferenciaban a los *greci* de los *albanesi* de Italia[54]. El movimiento pasó del ámbito etnográfico y literario al lingüístico y al político. Sus representantes, de todas maneras, parecían más bien ignorar dos ediciones importantes para la lengua albanesa que habían sido confeccionadas en Albania en aquella misma época por eruditos grecoortodoxos: el diccionario trilingüe (griego-valaco-albanés) de Teodoro Cavaliotis (1718?-1786) y el cuatrilingüe (griego-búlgaro-valaco-albanés) de Daniel Moschopolitis, editados en Venecia en 1770 y en Constantinopla en 1802 respectivamente[55]. Asimismo desconozco si más tarde tuvo eco entre los albanohablantes de Italia el intento filológico y, principalmente, lexicográfico de Constantino Christoforidis (1830-1895), que concluyó primero (1882) con la *Gramática de la lengua albanesa* y, a continuación, con el *Diccionario de la lengua albanesa*, obra fundamental terminada hacia 1890, pero editada póstumamente en Atenas en 1904[56].

Pionero en el movimiento intelectual de los *Arbëreshë* de Italia y, esencialmente, de la Ilustración albanesa (*Rilindja*)[57] a mediados del siglo XIX fue el poeta y periodista Girolamo de Rada (1814-1903), hijo de clérigo y maestro de latín y griego del *Collegio Greco* de San Demetrio Corone y titulado de dicho colegio de Calabria. Primero De Rada se movió en el círculo de los albanohablantes de Italia, principalmente con la edición (de 1848) de los primeros periódicos albaneses; luego se volvió hacia

---

y Vincenzo Giura, «La vita quotidiana nel Seminario di S. Benedetto Ullano», en: *Storia di minoranze: Ebrei, Greci, Albanesi nel Regno di Napoli,* Nápoles: Edizioni Scientifiche Italiane, 1984, pp. 157-174. Dedicados al seminario de Palermo están los números 2 y 3 de la revista *Oriente Cristiano* 25 (1985).

[53] Domenico Cassiano, *La cultura minoritaria arbëreshë in Calabria,* Cosenza: Brenner, 1981, p. 15ss.

[54] Cirillo Korolevskij, «Documenti inediti per servire alla storia delle chiese italo-greche», *Bessarione* 14 (1909-10), pp. 387-397. Schirò repetía *grosso modo* cuanto había sostenido dos siglos antes Arcudis, de quien hemos hablado más arriba.

[55] Angelikí Constantakopoulou, *Η ελληνική γλώσσα στα Βαλκάνια (1750-1850). Το τετράγλωσσο λεξικό του Δανιήλ Μοσχοπολίτη,* Ιωάννινα 1988, pp. 42ss y 58ss, donde se recogen comparaciones de las obras de Daniel y de Cavaliotis.

[56] Stavro Skendi, *The Albanian National Awakening, 1878-1912,* Princeton: Princ. Univ. Press, 1967, pp. 122-123. Cf. Doris K. Kyriazís, «Η Ελληνική ως μεταγλώσσα: Η περίπτωση της *Γραμματικής της Αλβανικής Γλώσσης* και του *Λεξικού της Αλβανικής Γλώσσης* του Κ. Χριστοφορίδη», *Πρακτικά του VI Διεθνούς Συνεδρίου Ελληνικής Γλωσσολογίας*, Ρέθυμνο: Πανεπιστήμιο Κρήτης, 2003 (disponible en su forma electrónica: http://www.philology.uoc.gr/conferences/6thICGL/).

[57] Skendi, *op. cit.,* p. 115ss.

los vacilantes intelectuales albaneses de aquellos años que vivían en el Imperio Otomano, intentando convencerlos de que se dedicaran al cultivo de la lengua y de la historia de la patria común[58]. La politización de los albaneses de Italia se precipitó ya entrada la segunda mitad del siglo XIX. Punto de escala hacia esa evolución fue la primera asamblea de eruditos albanohablantes en el *Collegio Greco* de San Demetrio Corone en julio de 1865. En los años inmediatamente posteriores, casi justo después de la unificación de Italia y por iniciativa de los políticos italianos de origen *arbëreshë* –cuyo precursor fue el dos veces (1887, 1893) primer ministro, Francesco Crispi (1818-1901)– empezó la interrelación de los intereses geopolíticos del país con los territorios albaneses de la costa opuesta del Adriático[59]. En este sentido ayudaron también los congresos italo-albaneses de la época que, a pesar de su contenido filológico, no ocultaban su carácter político[60].

Por supuesto, no faltó el afecto de los arvanitas de Italia hacia Grecia, de donde provenían sus antepasados; lo resalta su respuesta positiva a los programas del irredentismo griego, al menos hasta la revolución de Creta en 1866[61]. Además, algunos de sus representantes, como p.e. Demetrio Camarda (1821-1882), que empleaba el alfabeto griego para la transcripción del dialecto *arbërisht*, creían que el mejor camino hacia la ordenación nacional de los albaneses y la difusión de su civilización era su colaboración con los griegos o, incluso, su incorporación al marco del Estado helénico[62]. Pero la propia Grecia se mostró más bien insensible con los greco-albaneses. Precisamente un intento de repatriación de albanohablantes de Sicilia al Peloponeso después de tres siglos acabó en un trágico fracaso para los "repatriados"[63]. Además, la idea de un Estado federal

---

[58] Skendi, *op. cit.,* pp. 116-117, 119-121. Cf. Francesco Altimari, «Il ruolo degli intellettuali arbëreshë nella "Rilindja" albanese e nella storia culturale del Mezzogiorno», en: *Riflessioni sul Mezzogiorno. Comunità arbëreshë e Risorgimento italiano,* Cosenza: Istituto Mezzogiorno-Mediterraneo, 2004, pp. 79-94.

[59] Cf. Ennio Maserati, «L'Albania nella politica estera italiana degli anni 1896-1901», *Clio. Rivista trimestrale di studi storici* 13/1-2 (1977) 51-80. Cf. Skendi, *op. cit.,* p. 216ss.

[60] Angelo Tamborra, «Il primo ingresso degli italo-albanesi nella politica balcanica, 1885-1886», *Rassegna di Storia del Risorgimento* 32 (1980) 339-345.

[61] Sobre la colaboración de las asociaciones revolucionarias griegas con los albanohablantes de la Italia meridional a mediados del s. XIX, *vid.* Antonis Liakos, *Η ιταλική ενοποίηση και η Μεγάλη Ιδέα,* Atenas: Themelio, 1985, pp. 158, 160-162.

[62] *Vid.*. Francesco Altimari, «La questione alfabetica nella "Rilindja": Il contributo di Demetrio Camarda», en: *Demetrio Camarda e la linguistica albanese,* ed. Antonino Guzzetta, Palermo 1984, pp. 101-111, en particular p. 105. Sobre el uso del alfabeto griego para la transcripción de la lengua albanesa *vid.* Robert Elsie, «Albanian Literature in Greek Script: The Eighteenth and Early Nineteenth-Century Orthodox Tradition in Albanian Writing», *BMGS* 15 (1991) 20-34.

[63] El intento es descrito unos años más tarde por Ch. K. Bambas, «Περί των εν Ιταλία Ελληνοαλβανών και ιδίως περί των εις την Ελλάδα μεταναστευσάντων», *Επετηρίς Παρνασσού* 1 (1877) 19-26.

greco-albanés, discutida por épocas en Grecia hasta principios del siglo XX, ha acabado por considerarse utópica[64]. Así, cuando surgió el dilema de elección entre ambos países, los albanohablantes se decantaron por Albania. Es significativo el hecho de que el *Comitato Politico Albanese*, fundado en una asamblea de italo-albaneses de Nápoles en febrero de 1897, divulgó la «reintegrazione nazionale de la patria» (es decir, Albania) y no la ayuda a la "hermana" Grecia («sorella, ma non dominatrice nostra»)[65]. Esta tendencia, que armonizaba con las ambiciones italianas de la costa jónica de enfrente, se volvió más clara durante la I Guerra Balcánica (1912) y aún más tras la fundación del Estado albanés en 1912-1913[66].

Estas tendencias se vieron favorecidas por el hecho de que la política oficial italiana aspiraba a la tutela de Albania. Además, el régimen fascista, para asegurarse la benevolencia de los italo-albaneses en sus provocadoras intervenciones en Albania (que acabaron con su anexión territorial en 1939), se cuidó de fortalecer aún más el carácter albanés de las comunidades de rito griego de la Italia meridional[67]. En 1928 se dio el golpe de gracia a los últimos restos de la *grecità* de los enclaves arvanitas que sobrevivían, con la sustitución del característico *greco* por el *albanese* en las denominaciones de las instituciones concernientes al mundo greco-ortodoxo, así como a sus respectivos topónimos, siendo la redenominación de la *Piana dei Greci* de Palermo por *Piana degli Albanesi* una muestra extrema de este fenómeno[68]. De esas redenominaciones se salvó la comunidad monástica *Badia Greca di Grottaferrata*, fundada en 1004, no sólo por tratarse ya entonces de un "monumento nazionale", sino porque desde 1883 se proveía –asistida siempre por la Santa Sede– de monjes albanohablantes "uniatas" de Sicilia y,

---

[64] Cf. Skendi, *op. cit*., pp. 308-311, y Basil Kontis, *Greece and Albania, 1908-1914,* Tesalónica, Institute for Balkan Studies, 1976, pp. 30-35, 39ss y *passim*.

[65] Giovanni Laviola, «Società, comitati e congressi italo-albanesi dal 1895 al 1904», *Studi Meridionali* 6.1 (enero-marzo 1973), pp. 67ss y 72ss. Cf. la crítica antigriega ejercida por el poeta albanosiculo Giuseppe Schirò (1865-1927) en su obra *Gli Albanesi e la questione balkanica* (sic), Nápoles 1904, pp. 1ss y 30ss.

[66] *Vid*. a modo de ejemplo dos textos bélicos contra la política albanesa de Atenas, escritos por dos conocidos intelectuales italo-albaneses, el calabrés Cosmo Serembe (1879-1938), «Contro il panellenismo», en: *La Rivista dei Balcani,* 15 de septiembre de 1912, pp. 7-9, y el "papás" siciliano Gaetano Petrottà (1882-1952), *L'Albania e gli albanesi nella presente crisi balcanica,* Palermo: Trimarchi, 1913.

[67] Contraria a la propia política filoalbanesa de Benito Mussolini (1883-1945) fue su postura negativa frente a las demás minorías lingüísticas, en particular las galohablantes y las eslovenas a partir de 1925; *vid*. p.e. M. D. Smith, *Storia d'Italia dal 1861 al 1969,* Bari: Laterza, 1972[9], p. 637ss. Cf. Petropoulou, *Μνήμες...,* pp. 267-268. No me ha sido posible consultar el estudio de Francesco Altimari, «Minoranze e fascismo: Riflessioni linguistiche e testimonianze scolastiche in ambito arberesh», en: *Passato e Presente*. *Identità minoritarie*. *Gli Arbereshe nel ventennio del silenzio,* ed. Mario Brunetti, Cosenza: Rubbettino, 2007, pp. 135-153.

[68] Redenominaciones análogas y más numerosas de topónimos se produjeron en el norte de Italia, p.e., Valle d'Aosta, Val Susa, Val Chisone, etc.

desde 1927, de Calabria. Con su nuevo potencial este gran centro monástico cultivó sistemáticamente la lengua albanesa sin dejar de transmitir su remota historia grecobizantina[69]. De todos modos, los intentos del Vaticano de eliminar la lengua griega de las ceremonias eclesiásticas tuvieron un éxito parcial: muchas comunidades albanohablantes, en especial las de Sicilia, continuaban utilizando en importantes ceremonias eclesiásticas no sólo el canto bizantino, sino también la lengua eclesiástica griega; y sólo recientemente empezó a adoptarse paulatinamente el uso de traducciones, bien al italiano y al latín, bien al albanés[70].

Ya hoy los albanohablantes de la Italia meridional, a pesar de las distancias que guardan respecto a la realidad albanesa (sobre todo en *Piana degli Albanesi*), están adoptando gradualmente no sólo la lengua albanesa actual frente a la tradicional *arbërisht*, sino también símbolos e ideologías que los conectan con la Albania contemporánea. A este marco pertenecen la constante alusión de su origen de los compañeros de armas del mitificado Scanderbeg, la difusión de la bandera albanesa y, a pesar de algunas reacciones internas, los intentos de adoptar la denominación nacional *Shqipëri* en lugar de la hasta ahora consagrada *Arbëreshe* o simplemente *Albanesi*. Algunos, entre quienes destaca el extraordinariamente activo "papás" calabrés Antonio Bellusci (nacido en 1934), ponen también sus miras en Grecia, aspirando a una nueva conexión tardía de las pervivencias arvanitas de los países griegos con los *Arbëreshe* italianos[71]. Todo ello provoca el recelo de las autoridades griegas, sobre todo cuando paralelamente al uso de la etnografía se esgrimen también símbolos del nacionalismo albanés actual. El resultado final es más bien la conservación o incluso el incremento de las divergencias ideológicas ya existentes entre los albanohablantes y los grecohablantes de la Italia meridional, en lugar de su disminución[72]. Quisiera añadir que por parte de los grecohablantes se observan también tendencias similares, que propician el aprendizaje del griego común (desde 1968

[69] Cf. Giuseppe Croce, La Badia Greca di Grottaferrata e la rivista 'Roma e l'Oriente'. Cattolicesimo e ortodossia fra unionismo ed ecumenismo (1799-1923), vols. 1-2, Città del Vaticano 1990.

[70] Cf. Francesco Solano, «Nota per una traduzione della Liturgia in lingua albanese», *BBGG* 9 (1965) 3-24; Giovanni Pecoraro, «Melurgia bizantina dei Siculo-Albanesi», *Oriente Cristiano* 26.4 (1986) 51-57; y Girolamo Garofalo, «Per una ricerca sulla tradizione musicale greco-albanese in Sicilia», *Biblos,* diciembre de 1993, 1-2.

[71] Desde 1980 el rvdo. Bellusci se ocupa de la edición de *Lidhja* / *Unione*, una revista bilingüe semestral (en italiano y albanés) «di cultura italo-greco-albanese». Es también autor de bastantes obras lingüísticas y etnográficas sobre los «arvanitas» de Grecia: *vid*. p.e. su *Gli arberori-arvaniti: Un popolo invisible*. *Ricerche etnografiche nell'Ellade (1965-2000),* Frascineto-Cosenza: Centro Ricerche Socio-Culturali *G. K. Skanderbeg*, 2004.

[72] No obstante, ha habido algunos intentos serios de entendimiento por iniciativa de diferentes asociaciones locales, como es el caso de la asociación *Calavria* de grecohablantes y albanohablantes cálabros, fundada en 1986; *vid*. Petropoulou, *Μνήμες...,* pp. 262-263.

con la ayuda de docentes griegos)[73] y la adopción de costumbres culturales de la Grecia actual, o, incluso (desde principios de la década de 1970), la gradual recuperación del cánon greco-ortodoxo, abolido durante al menos tres siglos[74]. Hacia este último objetivo se orientan los esfuerzos de algunos hieromonjes del Monte Atos, que promovieron la construcción de un templo en la localidad grecohablante de Gallicianò y la puesta en funcionamiento, después de centurias, de dos conventos ortodoxos –siendo el primero el monasterio medieval de San Juan Labrador en Gerace (Calabria), abierto desde el otoño de 1994[75]–. Estos cambios, mientras que por un lado tienden a consolidar la menguada "albanidad" o "grecidad" de los dos grupos étnicos que nos han ocupado, por otro lado amenazan con extinguir muchas de las particularidades históricas, lingüísticas y culturales que los han caracterizado durante siglos con respecto tanto a su entorno italiano como a las realidades culturales y nacionales, que han sido forjadas en las regiones de su más remoto origen durante el espacio de tiempo que ha mediado entre su expatriación y nuestros días.

I. K. HASSIOTIS

Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης
Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας
Φιλοσοφική Σχολή
ihass@hist.auth.gr

[73] Olga PROFILI, «Η αναζωογόνηση της Grico στην Grecia Salentina / The revival of Grico in the Greek community of Salento», en: *Διαλεκτικοί θύλακοι* 47-54 (en gr.), 121-128 (en inglés). Cf. Agapitós TSOPANAKIS, «I dialetti greci dell'Italia meridionale rispetto a quelli neogreci», *L'Italia dialettale* 31.8 (1968) 1-23.

[74] Cf. PETROPOULOU, *op. cit.,* pp. 237ss y 273ss. De todas maneras, la recuperación de la conciencia etnico-cultural de los grecófonos había comenzado ya desde la década de 1950: MARTINO, «L'isola grecanica...», pp. 326-327. Sobre los intentos de reanimación del cánon ortodoxo en las comunidades grecohablantes de Calabria *vid*. PIROMALLI, *Inchiesta attuale...,* pp. 58-67; cf. Domenico MINUTO, «Tradizione bizantina in Calabria: Sopravvivenze e prospettive», en: *Minoranze etniche in Calabria e in Basilicata,* ed. Pietro DE LEO, Cava de' Tirreni: Franco Di Mauro Editore, 1988, pp. 37-72, y Vasilios KOUKOUSAS, *Η επαρχία Υδρούντος της Νοτίου Ιταλίας. Ελληνική παρουσία και Ορθοδοξία στην Κάτω Ιταλία,* Katerini: Tertios, 2002.

[75] *Vid*. «Η αναβίωση μιας μονής στην Καλαβρία», en: *Η Καθημερινή,* Atenas, 11 de marzo de 2000. El monasterio pertenece a la Sede Arzobispal Ortodoxa de Italia y al Patriarcado Ecuménico de Constantinopla.

EUROPA FRA ORTODOSSIA E ISLAMISMO

RIASSUNTO: Il concetto di Europa, la cui origine carolingia è una "equazione da verificare", viene presentato di solito nella contrapposizione contro Islam e contro Ortodossia. È un pregiudizio storico che ignora le considerazioni di de Volney e di Toynbee sulla continuità civile delle tre civiltà che si affacciano sul Mediterraneo e che rappresentano la continuità del mondo greco-romano. Non tiene inoltre conto della previsione del Toynbee nel 1947 circa la reazione che la occidentalizzazione del pianeta avrebbe provocato nel mondo islamico, reazione dal filosofo della storia visualizzata attraverso le categorie del conflitto / incontro fra Romani ed Ebrei: zelotismo ed erodianesimo.

PAROLE CHIAVE: Europa, Rus', Islamismo, Ortodossia, Toynbee.

RESUMEN: En este trabajo el autor presenta el concepto de Europa –cuyo origen carolingio es una hipótesis que necesita demostración– en contraposición con el islam y la ortodoxia. Se trata de un prejuicio histórico que no tiene en cuenta las consideraciones de De Volney y Toynbee sobre la continuidad civil de las tres civilizaciones que se asentaron en el Mediterráneo y que representan la persistencia del mundo greco-romano. No tiene, además, en cuenta la previsión formulada por Toynbee en 1947 sobre la reacción que la occidentalización del planeta provocaría en el mundo islámico, reacción visualizada por el filósofo de la historia e través de las categorías de conflicto / encuentro entre romanos y hebreos: zelotismo y herodianismo.

PALABRAS CLAVE: Europa, Rusia, islam, ortodoxia, Toynbee.

L'idea di Europa[1] viene dibattuta nella storiografia occidentale a partire dalla equazione fra Europa e Occidente che la meditazione di Spengler *Der Untergang des Abendlandes* impose alla cultura europea attorno al 1920[2]. Nei nostri paesi occidentali, dopo la Seconda Guerra Mondiale, per scelte politiche governative, l'Europa ha preso la forma di una comunità economica tendente ad una comunità politica (1949 Consiglio d'Europa; 1950 Comunità dei Sei; 1951 CECA; 1957 Trattati di Roma: Euratom e CEE; 1992 Trattato di Maastricht e 1993 la CEE diventa UE; 1995 Convenzione di Schengen; 1997, Trattato di Amsterdam; 1998 BCE; 1999 nascita dell'euro; 2000-2001 Trattato di Nizza) nella speranza di creare una camera di compensazione delle micro-conflittualità regionali, che dal 1914 al 1945 ebbero a coinvolgere tutti gli stati nazionali in conflitti rovinosi, senza contare i più recenti conflitti fra Grecia e Turchia (1955, 1963-1964) e la guerra del Kossovo (1999).

Questa unità dell'Europa, che stenta ad imporsi sui nazionalismi culturali, veniva concepita dopo il 1945 come antidoto ai guasti dei nazionalismi e come contrappeso alle grandi potenze di allora, Stati Uniti e Unione Sovietica, con la Germania smembrata e le potenze coloniali di Francia e Gran Bretagna in declino politico ed economico, destinato ad accentuarsi con la fine dell'età dei colonialismi nel corso degli anni '50. Non occorre ricordare che negli anni '50 si guardava all'India e alla Cina come a paesi demograficamente e territorialmente giganteschi ma paralizzati dai propri problemi sociali e politici, non come a potenze emergenti, tanto più che le regioni estrattive del petrolio (Persia, Iraq e Arabia) cioè i paesi che costituiscono il nucleo delle potenze islamiche tendenzialmente contrarie a Israele, visto come pseudopodo europeo in Palestina, erano prevalentemente sotto controllo statunitense e inglese, il nord-Africa era sotto controllo inglese e francese; gli Italiani, nel costruire in Libia le loro strade imperiali di romana memoria, non si erano accorti di avere un lago di petrolio sotto i piedi.

Ma nel 1947 Toynbee affermava, con l'animo di un lettore cresciuto nella meditazione di Spengler (1920) *Der Untergang des Abendlandes,* e di fronte

[1] Si veda in primo luogo C. DAWSON, *The Making of Europe,* London 1932 e varie edizioni seguenti. Classico è il libro di F. CHABOD, *Storia dell'idea di Europa,* Bari 1965, pp. 14-15; D. HAY, *The Emergence of an Idea of Europe,* Edinburgh 1968; K. BOSL, *Modelli di società medievale,* Bologna 1979, (1981[2]), traduzione in italiano del Todeschini del libro di K. BOSL, *Die Gesellschaft in der Geschichte des Mittelalters,* 3. erweiterte Auflage, Göttingen 1975, che presenta alle pp. 7-24 una conferenza tenuta nel 1965 «Die Anfänge der europäischen Gesellschaft und Kultur (6.-8. Jahrhundert)».

[2] O. SPENGLER, *Il tramonto dell'Occidente. Lineamenti di una morfologia della Storia mondiale,* nuova ed. it. a cura di R. CALABRESE CONTI-M. COTTONE-F. JESI, tr. it. di J. EVOLA, Milano: Longanesi, 1981.

alla evidenza che il baricentro della economia e della politica mondiale si era spostato verso l'Oceano Pacifico, fra Stati Uniti e Cina, prima che il maoismo ritardasse questo processo di circa sessant'anni: «Misurata su un'attività economica di queste dimensioni, un'unità europea, quand'anche riunisse l'intera Europa, rappresenterebbe un'unità economica quasi altrettanto inadeguata quanto potrebbe esserlo uno stato nazionale sul tipo della Francia o una città-stato sul tipo della Venezia medioevale. Sul piano della visione economica, una "Pan-Europa" è già diventata anacronistica, prima ancora che noi abbiamo avuto la possibilità crearla. E gli Europei Occidentali non devono dolersi che la "Pan-Europa" sia nata morta, se ora vien data loro l'altra possibilità di entrare in un complesso che abbraccia pressoché tutto il mondo», cioè il dominio economico mondiale degli Stati Uniti che poteva apparire molto più certo ai tempi del Piano Marshall di quanto non appaia ora in tempi di contestazione "antimperiale" da Gore Vidal a Hardt e Negri e in tempi di concorrenza globale[3].

Al di là degli archetipi letterari di età caroligia, che introdussero il concetto geopolitico di Europa, estraneo al mondo classico, sullo sfondo di una contestazione di legittimità dell'impero carolingio da parte dell'impero "bizantino" e del comune conflitto anticaliffale[4]; nella realtà storica l'idea di Europa si è modellata, fra VII e XVIII secolo, in una canea di lotte sanguinose di cui, in sintonia con l'espansionismo coloniale delle potenze europee dopo l'XI secolo, si ebbe anacronisticamente a prescegliere come indice significativo il conflitto Oriente / Occidente: in primo luogo l'accanita resistenza contro l'espansionismo del califfato di Damasco, nel VII e VIII secolo[5]; quindi, attraverso il moto delle crociate, la assunzione di finalità antiturche, in Anatolia, in Siria e Palestina (secoli XI-XIII). Ma le pie intenzioni dei crociati si concretarono nella aggressione contro il cristiano impero romano di Oriente, derubricato per la occasione nel letterario e politicamente inesistente impero bizantino, aggressione

[3] A. J. Toynbee, *Civiltà al paragone. Vinti e vincitori,* tr. it. di G. Paganelli-A. Pandolfi, Milano-Roma 1949, p. 180. G. Vidal, *Le menzogne dell'impero e altre tristi verità. Perché la junta petroliera di Cheney-Bush vuole la guerra con l'Iraq e altri saggi,* tr. di L. Scarlini-L. Pugno, Roma 2002 (ed. or. 2001). M. Hardt-A. Negri, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione,* tr. it. a cura di A. Pandolfi-D. Didero, Bergamo: Rizzoli, 2002. N. Chomsky, *Pirati e Imperatori: Bush I, Bush II: la guerra infinita al terrorismo,* trad. it. di P. Modola, Milano 2004 (ed. or. 2002).

[4] Si vedano i saggi della XXVII Settimana di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, *Nascita dell'Europa ed Europa carolingia: un'equazione da verificare,* vol. I-II, Spoleto 1981, pp. 1015. Il titolo di δυνάστης τῆς Εὐρώπης attribuito a re Filippo di Macedonia copriva a malapena la Penisola Balcanica nella parte centro-meridionale.

[5] Si veda l'ancor valido saggio di A. Carile, «Identità dell'Europa: Europa, Islam», *Quaderni della Fondazione del Monte di Bologna e Ravenna* 6 (2001) 35-46.

culminata nella crociata del 1203 e 1204, che, nel distruggere il ruolo internazionale dell'impero romano di Oriente, spalancò la porta alla invasione turca della Penisola Balcanica, dalla conquista di Gallipoli nel 1354 e la conquista di Costantinopoli Nuova Roma nel 1453 fino agli assedi di Vienna.

La inesistente Bisanzio è dunque solo un pregiudizio antiortodosso della cultura occidentale, che ne rivela in filigrana la matrice cattolica, peraltro condivisa dal protestantesimo, subito deluso dopo i primi approcci con la ortodossia del XVI secolo, in cerca della "chiesa delle origini", mentre la ortodossia rifiutava la penetrazione del protestantesimo. È esistito al posto di Bisanzio l'impero romano, la *Romània* delle fonti latine dal IV al XV secolo, *Rhomanía* delle fonti greche[6], con capitale Costantinopoli Nuova Roma, titolo determinativo del patriarca ortodosso Bartolomeo, che siede nella turca Istanbul, non presso la basilica patriarcale di Sant'Irene, già arsenale fino al 1969, ed oggi spazio espositivo, ma presso la chiesetta del Fanar, verso il fondo del Corno d'Oro.

Bisanzio è obliterata dalla memoria collettiva dell'Occidente, è di fatto esclusa dalle fonti canoniche della cultura occidentale, non per difetto di strumenti conoscitivi, accumulati da una tradizione di studi bizantinistici e di edizioni di fonti storiche, teologiche e letterarie che risale almeno al XV secolo, e che si avvalse subito del nuovo strumento della stampa. Mentre la filologia bizantina nasceva per gli interessi letterari degli umanisti italiani, la storia bizantina nasceva in Europa sull'onda dell'interesse religioso della Riforma per la chiesa greca, antipapista: fluisce immediatamente la stampa delle fonti bizantine, grazie alla gara fra mecenati luterani, come i banchieri Fugger, e i re di Francia, orientati dai Gesuiti in questa scelta di politica culturale, che rientrava in un più ambizioso e alla fine velleitario quadro di difesa e magari riappropriazione dell'Oriente cristiano sotto dominio ottomano[7], ambizioso programma anche degli zar da Pietro a Caterina II: il Leibniz avrebbe per primo suggerito di tentare lo smembramento dell'impero ottomano a partire dalla riconquista dell'Egitto.

---

[6] A. PERTUSI, «Bisanzio e l'irradiazione della sua civiltà in Occidente nell'Alto Medioevo», in: *Centri e vie di irradiazione della Civiltà nell'Alto Medioevo* [Settimane di Studio del CISAM, XI], Spoleto 1964, pp. 75-133; ID., «L'irradiazione della cultura e della civiltà bizantina dopo il 1204 in Italia e nell'Europa occidentale», in: *Actes du XV^e Congrès International d'Etudes Byzantines, Rapports et Co-rapports,* IV, 2, Athènes 1976, p. 17. A. CARILE, *Immagine e realtà nel mondo bizantino,* Bologna 2000, pp. 9-46; ID., *Bisanzio e l'Europa,* Alma Mater Studiorum Università di Bologna, Lezione per l'inaugurazione dell'anno accademico 2004-2005 (6 novembre 2004), Bologna 2005, pp. 87. *Cf.* anche qui nota 35.

[7] A. CARILE, «La Turchia cristiana nella storiografia del XVII-XVIII secolo», in: *Turchia: la Chiesa e la sua storia,* VII Simposio di Tarso su s. Paolo Apostolo, a cura di L. PADOVESE, Roma 2002, pp. 307-315.

Le preoccupazioni di scontro interetnico da De Gobineau[8] a Spengler hanno ossessionato gli ultimi due secoli di riflessione storico-filosofica occidentale, a margine del saldo insediarsi delle supremazie russa, anglosassone, francese, tedesca. Si mise a fuoco uno scontro civile fra un immaginario Oriente e un immaginario Occidente; e si tirò in campo un ideale di razza che la nascente storia biologica, in particolare i lavori di Cavalli Sforza e della sua *équipe*, poterono vanificare solo dopo la II Guerra Mondiale[9]. Il kaiser Guglielmo II scriveva nel 1904 a suo cugino lo zar Nicola II di Russia, in attesa di far sbranare i relativi popoli nel corso della I Guerra Mondiale, che costò a entrambe le dinastie i rispettivi troni, oltre al massacro di Ekaterinburg, a casa Ipatiev –fatta pudicamente demolire da Gorbaciov– e oltre al regime sovietico per i successivi settant'anni: «È chiaramente grande il compito della Russia in futuro, coltivare il continente asiatico e difendere l'Europa dall'invasione della Grande Razza Gialla… Hai ben compreso l'appello della Provvidenza… per la difesa della Croce e dell'antica cultura Cristiana dell'Europa contro l'invasione dei Mongoli e del Buddismo…»[10]. Il kaiser non faceva distinzioni fra islamismo e buddismo, a quanto pare.

La unitarietà geostorica di Oriente e Occidente d'Europa compare con la apoditticità del titolo di manuale in una giustapposizione di aree e specialità nel 1982 in *L'Eurasie*, di Duby e Mantran. Ma in precedenza era invalsa la tesi dello scontro fra civiltà e barbarie, in un susseguirsi di stereotipi: ci si imbatte in primo luogo nello stereotipo di Scizia e di Sciti, proposto dalla etnografia ionica, divulgato dalla etnografia ellenistico-romana, ripetuto scolasticamente dalla etnografia bizantina, letterariamente abusato nella storiografia fra '400

[8] A. Carile, «Il Caucaso e l'Impero bizantino (secoli VI-XI)», in: *Il Caucaso: cerniera fra culture dal Mediterraneo alla Persia (secoli IV-XI)* [XLIII Settimana di Studio del CISAM, 20-26 aprile 1995], Spoleto 1996, pp. 9-83.

[9] L. L. Cavalli-Sforza-P. Menozzi-A. Piazza, *Storia e geografia die geni umani,* tr. it., Milano: Adelphi, 1997 (ed. or. 1994); L.L. Cavalli-Sforza, *Geni, popoli e lingue,* tr. dal franc. di E. Stubel, Milano 1996. Collocandosi su una linea di interferenza interdisciplinare fra discipline storiche, linguistiche e scienze biologiche, la storia biologica soffre ancora di qualche ambiguità e di nessuna ospitalità in ambito accademico.

[10] G. King, *L'ultima zarina. Vita e morte di Alessandra Fedorovna,* tr. it. di J. Peregalli-C. Pierrottet, Milano 1997 (ed. or. 1994), p. 158, tratto da N. Mansergh, *The Coming of the First World War,* New York 1942, p. 52. La storia d'Europa venne visualizzata in un oriente europeo in bilico fra forze centripete e forze centrifughe, slogan che venne assunto anche come tema del congresso bizantinistico internazionale del 1966 a Oxford, proposto da Ostrogorsky e Lemerle (intellettuali di formazione contemporanea a Spengler e Toynbee): nell'alveo delle forze centripete fu in quella sede colta l'ottica del centralismo imperiale e autocratico bizantino, di cui la ortodossia è funzione, mentre le forze centrifughe furono visualizzate nell'emergenza dei nazionalismi, delle eresie, dell'espansionismo arabo, mongolico e poi selgiuchide e ottomano.

e '700: un concetto politico che, come ebbi a mostrare nel 1986 a Spoleto[11], mirava ad asserire la illegittimità civile di agglomerati etnici dalla prolificità incontenibile (*polyanthropia*) –ma Enea Silvio Piccolomini avrebbe più toscanamente sentenziato *sterquilinium gentium*–, dominati dal governo della paura, segnati dalla incapacità nomadica per le arti civili. Il *topos* scitico andrebbe poi integrato nel repertorio de *L'orient imaginaire* che Thierry Hentsch nel 1988 ha proposto per l'est mediterraneo. L'immaginario dei viaggi e dei romanzi ottocenteschi, sospesi fra morbide sufficienze ed esotismi sensuali, da Pierre Loti e De Amicis alla Bibesco[12], una folla di viaggiatori d'alta cultura europea che Orhan Pamuk ha descritto con sfumata ironia nel suo *Istanbul,* si incontra con la obliterazione dell'ambigua scienza razziale su Persiani e Turcomanni da De Gobineau a De Quincey, tanto per citare alcuni epigoni dell'immaginario turchesco –una biblioteca dal '400 ad oggi su cui esistono gli studi del Pertusi, i due volumi di repertorio bibliografico di stampe del XVI secolo di Goellner– fino al conclamato disgusto per l'Oriente di Brodskij. Da questa combinazione ideologica e immaginifica scaturisce l'irenico concetto di Eurasia[13]. Eurasia potrebbe sembrare una immagine *naive,* stesa come un velo di colore sugli effetti mondiali della rivoluzione industriale europea del secolo scorso, se si tenesse conto dell'avviso che Toynbee dava già nel 1935: «Nella lotta per l'esistenza l'Occidente ha messo i suoi contemporanei con le spalle al muro e li ha imprigionati nella rete della sua economia dominante ma non li ha ancora disarmati delle loro distinte culture»[14].

Prima di fondare la nuova disciplina accademica del mito storiografico e filosofico dell'Oriente eurasiatico, sarà bene ricordare la lezione di Volney

---

[11] A. Carile, *I nomadi nelle fonti bizantine*, in: *Popoli delle steppe: Unni, Avari, Ungari* [XXXV Settimana del CISAM], Spoleto 1988, pp. 55-87.

[12] «Santa Sofia San Vitale», in: *Ravenna Bisanzio*, testi di A. Carile-A. B. Cassani, Ravenna 1996, 1-2. *Cf.* Principessa Bibesco, *Gli otto paradisi,* tr. it. a cura di R. Marinelli-R. Signorini, Palermo: Sellerio, 1993: si noti la vaduta di stile del titolo attribuito nel frontespizio italiano a Marthe Lahovary Bibesco, per attirare l'attenzione del pubblico. Per una antologia di viaggiatori e diaristi occidentali in Turchia *cf.* J.-Cl. Berchet, *Verso l'Oriente. Annotazioni dei viaggiatori francesi nel secolo XIX,* tr. it. di G. d'Andrea, Palermo 2003.

[13] I. Brodskij, *Fuga da Bisanzio*, tr. it. di G. Forti, Milano: Adelphi edizioni, 1987, p. 176. Si ricorda che il suggestivo titolo è di invenzione –felice– del traduttore italiano. Il titolo inglese è: *Less Than One. Selected Essays*, di cui *Fuga da Bisanzio* è uno dei saggi (1986).

[14] Passo di *A Study of History,* riassunto in: A. J. Toynbee, *Le civiltà nella storia,* compendio di D. C. Somervell, tr. it., Torino 1950, pp. 30-31: «Nella lotta per l'esistenza l'Occidente ha spinto al muro i suoi contemporanei avvolgendoli nelle maglie della sua superiorità economica e politica, ma non li ha tuttora disarmati delle loro culture distintive. Per quanto ridotti a mal partito, essi possono ancora chiamar propria l'anima loro». A. J. Toynbee, *Civiltà al paragone. Vinti e vincitori,* tr. it. di G. Paganelli-A. Pandolfi, Milano-Roma 1949.

nel 1876, cui Toynbee si appellava nel 1953, sul coraggio della conoscenza delle culture del mondo. La stereotipata contrapposizione Oriente / Occidente, pregiudizio che ancora nel 1953 ispirava un saggio di rara suggestione simbologica come quello di Juenger, riproposto dal Il Mulino ne *Il nodo di Gordio* (1987), non possiamo lasciarla nel repertorio dei miti culturali quando, nel 1992, si ripropone un saggio del 1931 di Josef Leo Seifert *Le sette idee slave,* non esente da prevenzioni, candidamente dichiarate dallo stesso curatore Arnaldo Alberti. Ammoniva Volney –facendo giustizia sommaria delle etnografie ideologiche:

> «On ne s'est occupé que des Grecs et des Romains, en suivant servilement une méthode étroite et exclusive, qui rapporte tout au système d'un petit peuple d'Asie, inconnu dans l'Antiquité, et au système d'Hérodote, dont les limites sont infiniment resserrées; on n'a voulou voir que l'Egypte, la Grèce, l'Italie, comme si l'univers était dans ce petit espace; et comme si l'histoire de ces petits peuples était autre chose qu'un faible et tardif rameau de l'histoire de toute l'espèce»[15].

Non credo che il pregiudizio verso le culture "altre" –di cui cinque ancor virtuali di sviluppo nel contesto delle ventuno dell'elenco del Toynbee– sia sanabile con la sola buona volontà accademica: la difesa della identità culturale confusa con quella del ruolo politico ed economico, è un *a priori* conoscitivo ancora efficace. L'ambiguità della "ignoranza" programmatica, delle nostre società, orientali o occidentali che siano, chiuse negli stereotipi della reciproca ignoranza, ci ricorda che più della conoscenza sono in gioco le risorse e il dominio per le risorse: una storia vecchia come l'uomo, la storia della pace e della guerra.

Le incursioni mongole in Dalmazia e in Friuli nel XIII secolo, fecero nascere in Europa la paura antimongola, incarnata nel mito dei popoli di Gog e Magog[16], esorcizzata fra XIII e XVI secolo dalla soggezione e poi dalla re-

[15] *Oeuvres complètes de Volney*, Paris: Firmin-Didot, 1876, p. 588.

[16] I popoli di Gog e Magog, la cui identificazione in popoli storici dalle valenze "apocalittiche" è stata oggetto di una lezione spoletina di Raoul Manselli, che aveva spaziato dall'*Alexander's Gate* del romanzo greco di Alessandro agli esegeti cristiani da sant'Ambrogio a san Girolamo e sant'Agostino, per giungere a Cassiodoro e Isidoro di Siviglia, intenti a identificare i popoli apocalittici nei Goti, negli Sciti, nei Geti e nei Massageti (Isidori Hispalensis episcopi *Etymologiae*, ed. W. M. LINDSAY, IX, 2, Oxonii, I, 1911, nn. 26-27, 66; R. MANSELLI, «I popoli immaginari: Gog e Magog», in: *Popoli e paesi nella cultura altomedievale* [XXIX Settimana di studio del CISAM], II, Spoleto 1983, pp. 489-497; A. H. ANDERSON, *Alexander's Gate. Gog and Magog and the inclosed Nations*, Cambridge Mass. 1933; C. FRUGONI, *Historia Alexandri elevati per griphos ad aerem. Origine, iconografia e fortuna d'un tema*, Roma 1973). Su Ogige, Og e Gog *cf.*

sistenza dei gran principi russi contro i canati mongolici e dalla politica estremo-orientale del papato nel miraggio di una conversione dei khan tartari in funzione antiturca[17]. Nel 1240 Kiev viene assoggettata all'Orda d'Oro, cioè al cosiddetto "giogo tartaro", durato per due secoli e mezzo, durante i quali i principi moscoviti riuscirono a proporsi come centro della idea nazionale passando da agenti dei khan tartari a nucleo di aggregazione e resistenza contro i Tartari all'insegna di una visione del mondo politico e religioso di matrice bizantina.

Nel 1326 a Mosca fissa la residenza il metropolita di Kiev mentre Dmitrij Dunskoj, gran principe di Vladimir e poi di Mosca (1359-1389) dopo aver trionfato sui rivali principi russi, procede ad una opera di centralizzazione dello stato e di sottomissione della chiesa che culmina nel 1376 nella edificazione del Kremlino di Mosca, vero simbolo della unità imperiale russa[18].

La conquista di Belgrado (1521), di Rodi (1522), dell'Ungheria (1526), gli assedi di Vienna (1529, 1683), la guerra di corsa nel Mediterraneo, dal XVI al XVIII secolo unificarono l'immaginario politico europeo –nel frattempo spaccato dalle guerre di religione fra cattolici e riformati– nella paura e nella lotta contro gli Ottomani[19], dilaganti nella Penisola Balcanica fino alle porte di Vienna, e contro i pirati barbareschi nel Mediterraneo. L'escatologismo delle profezie *post-eventum* sulla caduta di Costantinopoli, quale premessa per la fine del mondo, e la fioritura delle migliaia di stampe di carattere ottomano nelle varie lingue europee ne sono la prova più evidente mentre testimoniano la presenza già nel XVI secolo di un mercato della informazione in grado di assorbire qualsiasi prodotto di interesse che oggi definiremmo giornalistico[20].

M. Bernal, *Atena nera. Le radici afroasiatiche della civiltà classica,* I: *L'invenzione dell'antica Grecia, 1785-1985*, trad. it. di L. Fontana, Parma 1991 (ed. inglese 1987), tav. XXV; II, 1: *Documenti e testimonianze archeologiche,* pp. 116-119.

[17] J. Richard, *La papauté et les missions d'Orient au Moyen Age (XIII^e^-XV^e^ siècle)*, Rome 1977; G. A. Bezzola, *Die Mongolen in abendländischer Sicht (1220-1270). Ein Beitrag zur Frage der Völkerbegegnungen*, Bern und Munchen 1974. Cfr. Li Jing, *Brevi note circa le relazioni tra l'impero romano d'Oriente e la Cina, Bizantinistica* 7 (2005), 1-21 e prima P. Schreiner, *Byzantinische Kultur. Eine Aufsatzsammlung,* I, *Die Macht,* herausgegeben von S. Ronchey-E. Velkouska, Roma 2006, pp. 493-505.

[18] F. Conte, *Gli Slavi. Le civiltà dell'Europa centrale e orientale*, tr. it. di E. Garino-D. Formentin, Torino: Giulio Einaudi Editore, 1991, p. 519.

[19] Si vedano le considerazioni di Spengler, *op. cit.*, p. 883 sulla relativa poca importanza del nome "Osmani" rispetto alla cultura del popolo: «Il popolo esiste finché esiste il sentimento di comunanza». Schreiner, *Byzantinische Kultur, cit.,* pp. 10-21.

[20] Cfr. A. Pertusi, *Fine di Bisanzio e fine del mondo. Significato e ruolo storico delle profezie sulla caduta di Costantinopoli in Oriente e in Occidente,* ed. postuma a cura di E. Morini, Roma 1988, p. IX ss. Si veda il grande repertorio di C. Goellner, *Turcica. Die europäischen*

Mi limiterò a citare un episodio di questa consonanza culturale europea in senso antiottomano. L'imperatore Carlo V[21] si persuase nel 1530 di concedere ai Cavalieri dell'Ospedale la isola di Malta, la cui funzione strategica contro la pirateria nordafricana la Spagna non era in grado di sfruttare a pieno. L'imperatore concesse l'isola dietro il censo ricognitivo di un falcone l'anno e con l'impegno dei cavalieri di difendere l'avamposto di Tripoli, che andò perduta a favore dei Turchi nel 1551. I cavalieri si trovarono di fatto impegnati per lo più contro i corsari di Barberia, concentrati in Algeri, da cui lanciavano scorrerie contro la Italia e contro la Spagna, con grande danno del commercio marittimo.

Con la Riforma le risorse dell'Ordine, diminuite della Germania e della Inghilterra, provenivano prevalentemente da Italia, Spagna e Francia e vennero concentrate nella fortificazione dell'isola di Malta, una vera roccaforte imprendibile e nella guerra di corsa contro la pirateria musulmana. Il sultano Solimano, con una flotta di 180 vascelli e con 30.000 uomini, tentò di distruggere anche la roccaforte di Malta, dando vita all'accanito assedio del 1565 e all'epica resistenza dei cavalieri, che, sotto la guida implacabile del gran maestro La Valette, la ebbero vinta sui Turchi dopo un sanguinoso assedio che lasciò in vita solo 600 uomini, dei 9.000 che difendevano l'isola: erano caduti fra gli altri 250 cavalieri. L'Europa cristiana, cattolica e protestante, sotto la minaccia dell'espansionismo turco nella penisola balcanica, fu travolta da una ondata di entusiasmo. La regina Elisabetta I aveva osservato, nel corso dell'assedio di Malta, che «se i turchi avessero prevalso contro l'isola di Malta, non si sa quale ulteriore pericolo avrebbe potuto seguire per il resto della cristianità». Nell'Inghilterra protestante, dove nel 1534 re Enrico VIII aveva incamerato terre e beni dell'Ordine di san Giovanni, la vittoria di Malta fu celebrata come il salvataggio dell'intera Europa. La regina fece redigere dall'arcivescovo di Canterbury un sermone di ringraziamento per la vittoria

---

Türkendrücke des XVI. Jahrhunderts, I: MDI-MDL, Bucuresti-Berlin 1961; II, MDLI-MDC, Bucuresti-Baden Baden 1968 [Bibliotheca Bibliographica Aureliana, XXIII]. Sulla paura del turco *cf.* A. Carile, *La crudele tirannide: archetipi politici e religiosi dell'immaginario turchesco da Bisanzio a Venezia*, in: AA.VV., *Venezia e i Turchi*, Milano 1985, pp. 70-85; Id., «Assimilazione o annientamento. Il problema dei rapporti fra aristocrazie alla conquista ottomana di Bisanzio», *ByzF* 11, 1 (1987) 271-284; Id., «Ideologia politica e bestiario immaginario», *Studi e Ricerche sull'Oriente Cristiano* 14 (1991) [Miscellanea F. S. Pericoli Ridolfini], pp. 363-366 [rist. in: *Immagine e realtà nel mondo bizantino*, Bologna 2000, pp. 149-152].

[21] Si veda la illustrazione della ideologia imperiale del tempo in F. A. Yates, *Astrea. L'idea di impero nel Cinquecento,* tr. di E. Basaglia, Torino 1978 (ed. or. 1975), pp. 6-38 («Carlo V e l'idea di impero»). I. de Madariaga, *Ivan il Terribile,* tr. it. di I. Fagetti, Torino 2006 (ed. or. 2005), pp. 14, 32, 53, 57, 443-444, 482.

dei cavalieri da leggere tre volte la settimana per tre settimane in tutte le chiese del regno.

Prevalse nel Capitolo dell'Ordine il criterio di fondare una nuova città fortificata in posizione elevata sul monte Sciberras a Malta, che venne denominata dal nome del gran maestro: *Civitas Humilissima Valettae*, cioè La Valletta. L'imponenza delle sue fortificazioni e lo stile di vita dei Cavalieri la fecero denominare in seguito, per ironia, la *Superbissima*. Ma considerati salvatori d'Europa e della Cristianità, i Cavalieri ricevettero aiuti da tutta Europa, in particolare dal papa, dal re di Francia, dal re del Portogallo e da Filippo II di Spagna, che considerava Malta la miglior garanzia di sicurezza dei suoi domini nel Mediterraneo. Le spese della nuova città assorbirono anche somme considerevoli messe a disposizione da tutte le Commende d'Europa. La Valette, al culmine della sua gloria militare, rifiutò un cappello da cardinale in ragione delle azioni militari in cui il gran maestro dell'Ordine si trovava coinvolto. Ballate e manifesti furono diffusi in tutta Europa descrivendo l'assedio di Malta e il valore dei cavalieri e di La Valette. Una canzone greca recitava:

> *Malta d'oro, Malta d'argento, Malta di metallo prezioso,*
> *non ti prenderemo mai!*
> *No, neppure se tu fossi malleabile come una zucca,*
> *e neppure se tu fossi protetta solo dalla pelle di una cipolla!*
> *Dal tuo bastione una voce risponde:*
> *«Sono colei che ha decimato le galee dei turchi,*
> *e tutti i guerrieri di Costantinopoli e Galata!»*[22].

Nell'anno successivo l'arsenale principale di Costantinopoli saltò in aria, pare ad opera di spie di La Valette: il fatto comunque impedì una seconda spedizione contro l'isola nel momento in cui fervevano le nuove costruzioni e le riparazioni delle fortificazioni assalite dai Turchi. L'esplosione dell'arsenale di Costantinopoli e la morte del sultano Solimano il 5 settembre 1566 evitarono il ripetersi delle incursioni sull'isola di Malta.

Dopo la sconfitta navale di Lepanto nel 1571, la flotta turca riapparve a Tunisi nel 1574, rendendo necessario il pattugliamento delle caravane dei Cavalieri all'esterno di Malta a protezione dell'Italia del sud, della Sicilia e della Sardegna dai corsari delle coste di Barberia.

La maggior parte di queste guerre per la difesa dei propri territori furono combattute dagli stati europei e dall'impero russo contro entità politiche di

[22] Per l'intero episodio dell'assedio di Malta, che tanta ripercussione ebbe nella opinione pubblica europea contemporanea, cfr. E. BRADFORD, *Storia dei Cavalieri di Malta. Lo scudo e la spada,* trad. it. di A. CRESPI BORTOLINO, Milano 1995 (ed. or. 1972), p. 144ss.

religione musulmana, per cui la guerra continua per sopravvivere assunse la coloritura immaginaria di uno scontro religioso fra Islamismo –che Spengler considerava una continuazione delle "grandi religioni del periodo primo"[23]– e Cristianesimo; ma l'*essor de l'Europe*, cioè la sua espansione nell'XI-XVI secolo, se verso i paesi slavi del nord-Europa ebbe una coloritura antipagana e verso gli emirati musulmani di Spagna segnò una *Reconquista* antislamica, nel Levante romano-orientale fu una autolesionistica guerra fratricida fra potenze cristiane in attesa di divenire una guerra antiturca e antiaraba.

L'accordo del 18 marzo 1915 fra Gran Bretagna e Francia per la cessione di Costantinopoli e degli Stretti alla Russia, rimase sulla carta dei trattati e servì solo come argomento di lusinghiera conversazione all'ora del te dei due cugini, Giorgio V d'Inghilterra e Nicola I di Russia. Lo smembramento del grande malato, cioè l'impero ottomano, fu invece realmente eseguito a seguito del trattato di Sèvres il 10 agosto 1920, e non riesco ad immaginare con quale animo il sultano Mohammed VI (1918-1922), pensando ai suoi antenati da Maometto il Conquistatore a Solimano il Magnifico, abbia potuto sottoscriverlo: internazionalizzazione degli Stretti; cessione alla Grecia della Tracia orientale, di Gallipoli, delle isole Egee (esclusa Rodi) e Smirne con il retroterra; mandato alla Francia su Siria e Cilicia; all'Inghilterra su Iraq, Palestina e Arabia, cessione di Cipro ed Egitto all'Inghilterra mentre Rodi e il Dodecaneso passano all'Italia; indipendenza dell'Armenia. Questo smembramento –con il corteo della formazione dello stato israeliano (1917-1948) e della guerra greco-turca (1920-1922), culminata nell'esodo ufficiale di 1.350.000 greci di Turchia e 430.000 turchi di Grecia– segna la ripetizione, su più larga scala, dell'errore occidentale commesso nel 1203-1204 con la distruzione dell'Impero romano d'Oriente, costato cinquecento anni di guerre antiottomane.

«Ancora una volta l'Islam si trova davanti all'Occidente con le spalle al muro; ma questa volta le circostanze avverse pesano più acerbamente su di esso, di quanto sia avvenuto anche nel momento più critico delle Crociate, poiché l'Occidente moderno gli è superiore non soltanto negli armamenti, ma anche nella tecnica della vita economica, dalla quale in definitiva dipende la scienza militare, e soprattutto nella cultura dello spirito –l'intima forza che da

[23] SPENGLER, *op. cit.*, p. 1098. Ma si leggano le istruttive considerazioni di p. 1099 culminanti nella osservazione «l'anima della civiltà magica trova finalmente la sua vera espressione. Con ciò tale civiltà diviene realmente "araba", sciogliendosi definitivamente dalla pseudomorfosi». Spengler si richiama alla sua teoria dell'essenza delle civiltà distinte secondo l'anima apollinea, l'anima faustiana e l'anima magica, cf. *ibid*., p. 277ss.

sola crea e sostiene le manifestazioni esteriori di ciò che noi chiamiamo civiltà»[24]. Ma la constatazione e la previsione che Toynbee delineava nel 1947 si concludeva con la riflessione che probabilmente si sarebbe determinata accanto ad una assimilizione occidentalizzante (erodianesimo) una reazione intransigente, che sul modello ellenico-ebraico antico egli denomina zelotismo, e che noi oggi chiamiamo integralismo[25].

L'abisso di incomprensione storica fra cristianesimo ortodosso e cristianesimo occidentale soprattutto cattolico ma anche riformato, è il capitolo più doloroso dei rapporti fra Oriente e Occidente cristiani dall'impero bizantino e dagli scismi di Fozio nel IX secolo e di Michele Cerulario nell'XI fino al Concilio Unionista di Ferrara nel 1438 e di Firenze nel 1439, all'origine dell'attuale conflitto del patriarca di Mosca contro la chiesa uniate di Ucraina. Il conflitto è tanto connesso alla storia dei rapporti fra i due imperi e fra impero orientale e papato che richiederebbe di per sé una puntuale discussione: di fatto quella frattura fra le chiese costituisce lo sfondo del quadro dei rapporti fra le due parti di Europa. La consapevolezza del ruolo del cristianesimo, della autocrazia prima e del potere bolscevico poi nella mentalità e nella società russa costituisce il nodo da cui storicamente si sviluppa la nozione della diversità nella cultura europea quale veniva e viene ancora rispecchiata nella comunicazione, ai livelli reali o immaginari[26]. In realtà il debito che l'Europa ha verso la ortodossia e l'Impero romano di Oriente si può riassumere in due parole: costituzione del cristianesimo; cristianizzazione dei popoli slavi e della Rus'.

Il cristianesimo era nato nel contesto della cultura ebraica ed ellenica e formava le sue istituzioni e la sua teologia nell'ambito della Anatolia ellenica. Doveva perciò convivere sia con la filosofia ellenica, che di fatto gli fornì gli strumenti logici e teorici per la costruzione della sua cristologia e della sua teoria trinitaria; sia con la monarchia divina, di cui teorizzò la inseparabile unità con la chiesa nel progetto divino di salvezza del mondo: l'imperatore ha un luogo speciale nella chiesa, di cui approva le elezioni patriarcali e di cui indice e presiede i concili ecumenici, sovrintendendo alla applicazione delle norme dei concili, per cui viene commemorato nelle preghiere della chiesa all'atto della messa.

Sto in pratica usando le parole del patriarca di Costantinopoli Antonio IV al gran principe di Mosca Vasilij I Vasilievic, che nel 1393 non voleva più

[24] Toynbee, *Civiltà al paragone, op. cit.,* p. 265.
[25] *Ibid*., pp. 269-277.
[26] AA.VV., *Historie de l'Europe*, Paris: Editions du Seuil, 1990, p. 177.

che nelle chiese del suo regno si continuasse a commemorare come imperatore universale dei cristiani un sovrano il cui territorio si era ridotto a quello della capitale, Costantinopoli. «Non si dà chiesa senza impero» per Antonio IV[27]. Ne derivava un senso e una prassi di soggezione della chiesa alla autorità politica, in quanto voluta da Dio anche se eretica, atea o persecutrice, che la chiesa occidentale rifiutò a partire dalla lotta per le investiture nell'XI secolo e che la chiesa orientale ha mantenuto fino ad ora. Il rapporto fra Stato e Chiesa nell'oriente ortodosso rimane radicato nell'ideale della consonanza, sinfonia o come si dice oggi in Grecia della *sinalilia* delle due forme di potere, anche dopo il sorgere degli stati nazionali dalla dissoluzione dell'impero ottomano, dopo l'affermazione in Occidente dello stato laico, la proclamazione del principio della libertà religiosa e dopo il fiorire delle ideologie post-illuministiche, con le loro comuni connotazioni di indifferentismo religioso, di anticlericalismo e talvolta di aperta lotta antireligiosa e antiecclesiastica.

La nostalgia della giustinianea sinfonia fra la Chiesa e l'impero –che aveva portato a forme di ingerenza dell'impero nella Chiesa se non al tentativo di concentrare nella figura imperiale la dignità sacerdotale accanto al potere politico[28]– rende oggi difficile per l'episcopato ortodosso ripensare la sua relazione con lo stato in un contesto di post-cristianità. Come scrive Costantino Pitsakis[29]: «Il fatto che questa concezione (della sinfonia o *sinalilia*) sia la

---

[27] A. CARILE, *Immagine e realtà nel mondo bizantino*, Bologna 1999, pp. 35-37. Per le edizioni della lettera *cf.* A. CARILE, *La Romania fra territorialità e ideologia*, in: Atti del III Seminario Internazionale di Studi Storici "Da Roma alla Terza Roma", Studi, III, Napoli 1986, p. 411, n. 8; E. BARKER, *Social and Political Thought in Byzantium from Justinian I to the Last Palaeologus.* Passages from byzantine Writers and Documents, Oxford 1957, pp. 39-40; S. RUNCIMANN, *The Great Church in Captivity. A Study of the Patriarchate of Constantinople from the Eve of the Turkish conquest to the Great War of Independence*, Cambridge 1968, pp. 71-76 (discussione circa il significato storico di questo testo); G. OSTROGORSKY, *Storia dell'impero bizantino*, tr. it., Torino 1968, pp. 494-495; D. OBOLENSKY, *Il Commonwealth bizantino. L'Europa orientale dal 500 al 1453*, tr. it., Bari 1974, pp. 376-377; J. GILL, *Byzantium and the Papacy 1198-1400*, New Brunswick 1979, p. 255. D. M. NICOL, *Church and Society in the last Centuries of Byzantium*, Cambridge *et alias* 1979, pp. 4-5; H.-G. BECK, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich* [Byzantinisches Handbuch, II, l], München 1977², p. 37. J. MEYENDORFF, *Byzantium and the Rise of Russia,* Cambridge *et alias* 1981, pp. 254-255.

[28] G. DAGRON, *Empereur et pretre. Etude sur le "césaropapisme" byzantin*, Paris 1996, pp. 148-151.

[29] «Empire et Eglise (le modèle de la nouvelle Rome)», in: X Seminario internazionale *Da Roma alla terza Roma*, Roma 1991, pp. 99-139. Sulla continuità russa dell'ortodossia bizantina cfr. J. ORTEGA Y GASSET, *La ribellione delle masse*, tr. it., Bologna: Il Mulino, 1962, pp. 160-162. M. AGURSKY, *La terza Roma. Il nazionalbolscevismo in Unione Sovietica,* tr. it. di A. CA' ROSSA, Bologna: Il Mulino, 1989, p. 7.

sola conosciuta nella Chiesa Ortodossa d'Oriente è all'origine del dramma della Chiesa nello stato greco moderno e delle altre chiese autocefale ortodosse anch'esse negli stati moderni (come lo fu pure per la Chiesa sinodale russa...) Si trattava di accettare, in nome di una "sinfonia" fantomatica, in nome dell'unità dello stato e della chiesa (che era per quest'ultima una nozione non solo familiare ed accettabile, ma anche la sola concepibile) la sovranità di uno stato che non era più l'impero, l'immagine teorica del regno di Dio, ma uno stato moderno, di carattere inevitabilmente "laico", anche se non sempre lo dichiarava. Applicare dunque l'ideale "bizantino" in un contesto storico radicalmente diverso, dover studiare e trovare, in questa situazione nuova, delle soluzioni conformi ai dati storici che risalivano ad un'altra epoca e ad una letteratura ed una giurisprudenza canoniche che si riferivano ad una pratica proveniente da Bisanzio, è stata una vera prova per la Chiesa e per la dottrina teologica, canonica e giuridica negli stati ortodossi, nella Grecia moderna come altrove».

Dalla componente storica dell'ellenismo proviene alla ortodossia il senso della grecità (il sacro ellenismo del teologo russo della emigrazione Georges Florovskij[30]) e della romanità che pervade la chiesa cristiana e che è patrimonio specifico della chiesa ortodossa, consapevole di rappresentare l'autentica continuità con la grande tradizione romana, come unica forma dogmaticamente garantita ed istituzionalmente legittima di cristianesimo[31]. Il Romanidis, protopresbitero del trono ecumenico, in suoi lavori del 1981 e 1975 propone di negare alla chiesa cattolica la legittimità di chiamarsi romana e di definirsi latina, mentre dovrebbe più propriamente chiamarsi franca, con il termine tradizionale nella polemica della chiesa orientale contro la chiesa latina nel medioevo.

Altro elemento tradizionale della chiesa ortodossa è la assenza di unità giurisdizionale fra le varie chiese autocefale e la elevazione di rango dei vescovadi a seconda della importanza politica della città, con una proliferazione di patriarcati e metropoliti che non riconoscono alcun superiore ecclesiastico, restando in relazione di comunione ecclesiastica e di unità di fede. Non esiste un papa della chiesa ortodossa, su modello latino, mentre al papa di Roma spetta solo un primato di onore nella gerarchia di onore dei patriarchi e metropoliti della chiesa universale. Questa tradizione tende a rendere le chiese ortodosse chiese nazionali.

---

30 G. V. Florovskij, *Vie della teologia russa*, Genova 1987.

31 Y. Spiteris, *La teologia ortodossa neo-greca*, Bologna 1992.

La cristianizzazione dei popoli slavi rappresenta, fra VII e X secolo, un fenomeno di assimilazione civile da parte della due cristianità unite, occidentale e orientale, quando strutture istituzionali della vita religiosa, organizzazione della cultura sacra e profana, moventi della politica erano aspetti della vita sociale strettamente interconnessi.

Il processo di cristianizzazione aveva preceduto le formali conversioni dei sovrani slavi della Moravia e della Rus', o dei sovrani turcofoni della Bulgaria. Essa era il risultato di un'opera di penetrazione missionaria a volte di carattere ufficiale, come nella Grande Moravia la missione di Costantino, poi monaco con il nome di Cirillo, e di Metodio a partire dall'863; a volte invece spontaneamente gestita da laici privati, come in Bulgaria prima della conversione ufficiale del *qagàn* Boris / Michele nell'autunno 865. A Kiev già prima della conversione ufficiale esisteva una chiesa cristiana.

Tale impresa missionaria rappresenta il più alto obiettivo civile raggiunto fra IX e X secolo da Costantinopoli e da Roma, le due capitali degli imperi romani d'oriente e d'occidente eredi dell'antica tradizione imperiale, le due sedi patriarcali vertici religiosi e giurisdizionali dell'intera cristianità che, attraverso la cristianizzazione degli Slavi, acquistò al mondo che si considera "civile", in senso mediterraneo, gli immensi spazi della Penisola Balcanica e della Russia europea. Tale realizzazione fu resa possibile anche per le aspettative di acculturazione dei ceti slavi più avvertiti della utilità degli scambi politici, economici, culturali con il mondo latino e con il mondo greco.

La conversione ufficiale dell'antico stato kievano (Rus') al cristianesimo, con il battesimo del gran principe Vladimir nel 988 e della sua capitale Kiev –il centro della Ucraina da cui il fenomeno si diffuse ai tre popoli russi– ha significato, mille anni fa, l'ingresso effettivo dei popoli russi nella cultura del Mediterraneo orientale e settentrionale allora, solo settentrionale ora: attraverso la cristianizzazione –quando era possibile la ipotesi della giudaizzazione al pari del regno chazaro di Itil sul Volga, giudaizzato già dal 730, oppure della islamizzazione che opera sui Chazari attorno al 965[32]– giunge alla cultura dell'antica Rus' l'alfabeto cirillo-metodiano, giungono i testi della cultura ecclesiastica e della liturgia bizantine accanto ai testi della cultura e della letteratura profana, giunge soprattutto il codice di diritto canonico bizantino che modella la struttura della famiglia e dei rapporti so-

[32] Ch. Gerard, *Les Bulgares de la Volga et le Slaves du Danube. Le problème des races et les barbares*, Paris: G. P. Maisonneuve, 1939, pp. 51-53, 60.

ciali mentre il gran principe e la sua corte adottano la ideologia politica bizantina.

Si apre cioè un processo civile che lega indissolubilmente la Rus' alla civiltà bizantina. Secondo l'ottica dell'impero orientale il gran principe di Kiev passa da "amico", da semplice "signore" senza altro titolo, a "figlio" dell'imperatore di Costantinopoli, cioè entra a tutti i diritti nella legittimità civile più completa, con buona pace di Brodskij che dopo aver dichiarato le sue fughe da Bisanzio si è fatto seppellire nell'*alterum Byzantium*, Venezia[33].

Se la tradizione orientale dell'impero romano, cioè ellenismo, statalismo tardoantico, esercito, chiese anatoliche, non avesse mantenuto la unità delle etnie anatoliche contro il califfato, leggeremmo una storia d'Europa in cui le chiese cristiane sarebbero nella posizione delle sinagoghe ebraiche, le lingue di alta cultura sarebbero state arabo e persiano al posto del latino e del greco, il papato si sarebbe trovato nella posizione dei patriarcati orientali, come la prima sede petrina, quella di Antiochia. Il centro dell'Europa avrebbe gravitato verso Damasco e Bagdad, invece che verso Costantinopoli e Roma: cioè il Mediterraneo avrebbe mantenuto la tradizione unitaria anteriore alla conquista araba ma sotto supremazia araba. Il conflitto con l'Africa settentrionale, una linea di attrito etnico, culturale e politico attiva ancora fra il secolo scorso e il presente, attrito mal sopito dal trionfo coloniale francese e inglese nella sua evoluzione dal dominio politico diretto al controllo economico negli anni 50 del XX secolo, sarebbe stato composto in una identità culturale comune anche a livello di alta cultura mentre il cristianesimo nelle sue varie chiese non avrebbe conosciuto alcuna forma di unificazione gerarchica, il patriarca di Occidente sarebbe stato isolato nel contesto dei patriarcati come quello di Costantinopoli è isolato nel contesto dei patriarchi orientali e avrebbe avuto come quello un primato di onore senza riflessi ecclesiologici. I ceti dirigenti sarebbero stati rigorosamente islamici e arabofoni. Il mito politico prevalente sarebbe stato non la antichità classica o la unità imperiale romana ma la ortodossia islamica e la unità del califfato. Per il resto le differenze politiche e regionali e la microconflittualità non sarebbero state diverse.

[33] A. CARILE, «Byzantine Political Ideology and the Rus' in the Tenth-Twelfth Centuries», *Harvard Ukrainian Studies* 12/13 (1988-1989) [Proceedings of the International Congress Commemorating the Millennium of Christianity in Rus'-Ukraine], pp. 400-413; ID., «L'ecumene romano-cristiana e i popoli della Rus'», *Rivista di Bizantinistica* 2 (1992) 11-33. Di opinione opposta BRODSKIJ, *op. cit.*, p. 176ss.: «E bisogna, francamente, dire grazie a Tamerlano e a Gengis Khan per avere in qualche modo ritardato il processo, congelando, per così dire –o piuttosto calpestando– i fiori di Bisanzio», cioè la bizantinizzazione della Russia "preda di Bisanzio".

Ma se è chiaro cosa sarebbe stata l'Europa senza la resistenza militare e culturale dell'impero romano orientale, la ambigua ed esecrata Bisanzio della tradizione ideologica occidentale, va ora illustrato quello che l'Europa ha assunto direttamente dalla tradizione culturale, politica ed economica dell'impero romano con sede a Costantinopoli Nuova Roma[34].

Il contrasto fra occidente latino e oriente greco-bizantino negli ultimi trent'anni sono stati messi a fuoco dalla storiografia occidentale come un atteggiamento ideologico maturato nel conflitto fra papato e impero romano d'Oriente in occasione della ellenizzazione dell'Italia meridionale e della conseguente sottrazione di Italia meridionale e Penisola balcanica alla giurisdizione del patriarcato romano[35].

La storia europea è in questo legata alla cronografia di san Teofane (morto come confessore contro l'iconoclasmo nell'818), tradotta per tempo da Anastasio (800-879), mancato papa e bibliotecario della chiesa romana nella Roma del IX secolo in cui esistevano almeno nove monasteri greci: S. Anastasio *ad Aquas Salvias*, S. Cesario *in Palatio*, S. Erasmo, S. Gregorio *in Clivo Scauri*, S. Prassede, S. Saba, S. Silvestro *in Capite*, e le due dimore di S. Cassiano e S. Stefano che appartenevano a S. Lorenzo fuori le mura. Le misure amministrative furono prese da Leone III attorno al 719, alcuni anni prima della affermazione della politica iconoclastica nel 724-728, che fornì al papato una potente arma di contrapposizione dottrinale, tanto più sentita in occasione della politica fiscale di Leone III in Italia attorno al 731. La Repubblica di San Pietro, per usare la formula del libro del Noble, è valsa all'Occidente la unità politica del Sacro Romano Impero ma è valsa anche la dicotomia della sua coscienza in una romanità occidentale diversa da quella orientale, un atteggiamento di superiorità civile contro la tradizione cristiana orientale che marchia ancora la coscienza europea di oggi. La tradizione bizantina del papato del VII e VIII secolo –con la serie dei

[34] A. DUCELLIER-B. MARTIN-M. KAPLAN-Fr. MICHEAU, *Le Moyen Âge en Orient. Byzance et l'Islam,* Paris: Hachette, 1997; A. DUCELLIER, *Chrétiens d'Orient et Islam au Moyen Âge (VII^e^-XV^e^ s.),* Paris: Armand Colin, 1996; A. DUCELLIER-Fr. MICHEAU, *Les Pays d'Islam VII^e^-XV^e^ siècle,* Paris 2000; P. CESARETTI, «Bisanzio e Islam tra alterità e differenza», in: "Ubi neque aerugo neque tinea demolitur", *Studi in onore di Luigi Pellegrini per i suoi settanta anni*, a cura di M. G. DAL FUOCO, Napoli: Liguori, 2006, pp. 81-83; ID., «Bisanzio e Islam interrogativi sull'Altro», in: *Incontri con l'altro. Stereotipi e pregiudizi,* a cura di G. A. LUCCHETTA, Tinari, Villamagna CH, 2006, pp. 91-105.

[35] Si vedano i riferimenti fondamentali qui alle note 6 e 17. *Cf.* anche Ph. GRIERSON, «The Carolingian Empire in the Eyes of Byzantium», in: *Nascita dell'Europa ed Europa carolingia: un'equazione da verificare* [XXVII Settimana di Studio del CISAM], tomo II, Spoleto 1981, pp. 885-916.

suoi papi orientali, greci e siriani dal palestinese Teodoro I (642-649), al bilingue siciliano Leone II (682-683) a Conone (686-687), Sergio I (687-701) siriano di Antiochia nato a Palermo, Giovanni VI (701-705), Giovanni VII (705-707), Sisinnio (708), Costantino I (708-715), fino a Zaccaria (741-752), che tradusse in greco i *Dialogi* di Gregorio Magno, il famoso codice *Vat. Gr.* 1666 di un atélier romano–, ben decisi nella loro politica filocarolingia, era ben chiara al Duchesne, meno al McCormick che tende a sottovalutare il ruolo dei prelati greci in Occidente nel VII secolo, come Teodoro di Tarso arcivescovo di Canterbury e Adriano di Africa abate dei santi Pietro Paolo, per l'Inghilterra. Ma che dire fra VIII e IX secolo del vescovo greco Cristoforo di Olivolo nelle Venezie? La disputa sulle lingue liturgiche fra il clero veneziano e Costantino / Cirillo e Metodio di ritorno dalla missione in Moravia attorno all'868 a Rialto dimostra che la conoscenza del greco non è superficiale o episodica nell'alto Adriatico, ma ci ricorda soprattutto il ruolo di Bisanzio nella cristianizzazione degli Slavi e dei Russi fra IX e X secolo, un capitolo della loro assimiliazione in Europa. Berschin (1989) ha mostrato la continuità del medioevo greco-latino da Gerolamo a Niccolò Cusano, cioè la circolazione dei testi di alta cultura dall'una all'altra lingua non solo nel centro di traduzioni di Roma, di cui Anastasio fu l'esponente più insigne nel IX secolo, ma anche nella scuola di traduzioni di Napoli fra IX e X secolo: il calendario marmoreo di S. Giovanni Maggiore a Napoli con il suo ciclo di santi greci e santi latini voluto dal vescovo Atanasio I (849-872) simboleggia bene la fusione delle due culture, patrocinata anche dai duchi greci di Napoli, da cui nascono le traduzione di vite di santi dal greco in latino ma anche la traduzione ad opera dell'arcipresbitero Leone del romanzo di Alessandro dello pseudo-Callistene, che aveva conosciuto a Costantinopoli attorno alla metà del X secolo dove era stato inviato come ambasciatore dal duca Giovanni III (928-968/969). Dalla traduzione di Leone si sviluppò la ricca tradizione occidentale del romanzo di Alessandro. La comparsa quasi contemporanea della minuscola carolina in Occidente e della minuscola libraria in Oriente, cioè della accelerazione dei tempi di realizzazione grafica dei testi, rimanda senza dubbio ad ambienti di tecnici della scrittura, copisti, stenografi, funzionari della chiesa e dello stato fra VIII e IX secolo, che compiono una delle prime rivoluzioni grafiche della storia europea, importante quanto la stampa e la videoscrittura. Ambienti che agiscono in sintonia e in parallelo a dimostrazione di una consonanza fra le due storie non immaginabile alla luce della dicotomia Europa occidentale / Europa orientale, occidente latino / oriente greco. Gli imperatori macedoni a Bisanzio e gli imperatori carolingi a Aix-la-Chapelle rinnovano

scrittura e libro nel momento in cui rinnovano l'impero e provocano «un'accresciuta domanda di libri, una più larga diffusione di pratiche di scrittura e di lettura, una più vasta committenza, una ripresa di modelli tardoantichi a fondamento della creazione di modelli nuovi»[36].

Il simbolismo del potere da Schramm (1954-1978) a Kantorowicz (1965), da Pertusi (1975) a Deer (1977), e la problematica della *imitatio imperii*, non solo nelle cerchie di corte carolingia e ottoniana, condotta anche su base archeologica, hanno dimostrato negli ultimi quarant'anni il legame assai stretto delle élites occidentali con l'oriente greco. La svalutazione ideologica di Bisanzio, di cui è esempio Liutprando di Cremona, si accompagnava ad una ammirazione e ad una emulazione di tipologie culturali. Il mito di Bisanzio nella cultura materiale fra il 750 e il 950 (Brubaker), che tanta parte ha nella storia dell'arte occidentale anche attraverso la circolazione di oggetti preziosi bizantini, non si spiegherebbe senza il contesto dei rapporti culturali e senza la imitazione di Bisanzio, che dopo la Seconda Guerra mondiale studiosi come Demus, Buchtal, Kitzinger hanno considerato il centro culturale indiscusso del mondo cristiano prima del Rinascimento.

La dicotomia fra Europa Occidentale ed Europa Orientale affonda le sue radici nell'abisso di incomprensione storica fra cristianesimo ortodosso e cristianesimo occidentale, soprattutto cattolico, ma anche riformato: si tratta di una lunga storia, dei difficili rapporti fra Oriente e Occidente cristiani, dalla reduplicazione dell'impero romano nell'800, dagli scismi di Fozio nel IX secolo e di Michele Cerulario nell'XI, fino al Concilio Unionista di Ferrara nel 1438 e di Firenze nel 1439. L'episodio del patriarca di Costantinopoli, Cirillo Lucaris (1572-1638), di cultura italiana ma professante il calvinismo, segna un momento centrale di penetrazione occidentale nel mondo ortodosso, legato alla politica balcanica dei grandi imperi, al punto che lo stesso governo del sultano finirà per fungere da braccio secolare del clero ortodosso: facendo fisicamente eliminare il Lucaris, il sultano chiuderà il capitolo dei rapporti fra mondo riformato e chiesa ortodossa, mentre restava pericolosamente aperto quello fra chiesa ortodossa e autocrazia russa.

L'attuale conflitto del patriarca di Mosca contro la chiesa uniate di Ucraina, cioè con il papa di Roma, l'attuale conflitto di Alessio II con i missionari protestanti, è solo una ulteriore tappa in questo processo di avvicina-

[36] G. CAVALLO, *Graecum est...*, in: *Periodi e contenuti del Medio Evo*, a cura di P. DELOGU, Roma 1988, p. 22.

mento negato. La frattura fra le chiese cristiane, cattolica, ortodossa e riformate, costituisce lo sfondo del quadro culturale dei rapporti fra le due parti di Europa; costituisce il nodo da cui storicamente si sviluppa la nozione della diversità nella cultura delle due Europe, quale veniva e viene ancora rispecchiata nella comunicazione, ai livelli reali o immaginari.

La cultura europea occidentale, dall'Illuminismo al Nazionalismo, al Decadentismo, all'odierno multiculturalismo, per lo più sul piano delle buone intenzioni, ha classificato Bisanzio nel gran teatro dell'*Orient imaginaire,* teatro del paragone e del rifiuto, nel quale a Bisanzio sono stati assegnati due ruoli[37]: più comunemente la si rappresenta come soggetto storico nel repertorio dell'esotismo, visitazione transitoria, turistica, per definizione, esotismo esperito in varia gamma, ora magica, ora mistica, ora frivola. Non manca peraltro il ruolo assegnato a Bisanzio, dal pensiero politico occidentale, di modello di produzione asiatica, rientrante nel canonico "dispotismo asiatico"[38], quadro di spicco nella variopinta galleria del potere assoluto, tessuto di violenze, fanatismo, alienazione dalla dignità e dalla libertà del pensiero. Le chiese cristiane occidentali da 950 anni vedono nelle chiese cristiane ortodosse un amalgama riottoso di arcaismo ed ignoranza, istituzionalmente succubo del potere politico. Oscillante fra queste marginalità multiple, Bisanzio, incistata nel suo alone di eccentricità ambigua, rappresenta nella cultura eu-

[37] Th. HENTSCH, *L'orient imaginaire. La vision politique occidentale de l'Est méditerranéen,* Paris 1988.

[38] La cospicua partecipazione dell'imperatore e della amministrazione imperiale alla proprietà fondiaria è stata ritenuta un modello sociale rientrante nella categoria romantica del "dispotismo asiatico", tesi di cui si veda la critica in H. ANTONIADIS BIBICOU, «Byzance et le mode de production asiatique», *La Pensée* 129 (1966). A Bisanzio l'imperatore non ha il supremo diritto di proprietà su tutte le terre dei suoi sudditi. Le terre dell'imperatore erano tenute al pari delle terre del fisco e degli altri ministeri costantinopolitani, in cui ricadevano le parcelle abbandonate e le parcelle confiscate. Tali tenute erano diffuse senza continuità in tutte le circoscrizioni fiscali dell'impero. Gli imperatori pertanto potevano distribuire in dono o in concessione condizionale: i) terre pubbliche con *paroikoi* pubblici; ii) terre deserte in cui si consentiva la allocazione di coltivatori esentati dalle tasse; iii) terre imperiali fiscalmente immuni. Malgrado le espressioni documentarie, centrate sul termine "dono", le concessioni di solito non passavano in piena proprietà ai beneficiari. Le terre date in *pronoia* potevano passare per volontà imperiale da un beneficiario all'altro. I possessi condizionali hanno luogo a Bisanzio sotto forma di terre militari per i soldati, sotto forma di *pronoiai,* più simili al beneficio occidentale, per la durata della vita del concessionario o del beneficiario, o di *gonikòn*, possesso ereditario in cambio di servizio militare. Ostrogorsky ritiene la *pronoia* una concessione di terre mentre la Ahrweiler la ritiene un diritto su una quota delle tasse del territorio. *Cf.* A. CARILE, «Il feudalesimo bizantino», in: *Il feudalesimo nell'alto medioevo* [Settimane di Studio del CISAM, XLVII], II, Spoleto 2000, pp. 969-1026.

ropea, che aspira oggi ad aprirsi alle civiltà altre, viventi nel mondo, un mito di intima negatività e di finale sterilità.

Bizantinismo, slavismo, ebraismo, islamismo, culture turcofone, culture estremo-orientali, più o meno incoffessabilmente ripugnano al ferreo processo identitario dell'Occidente e vengono sperduti, attraverso una programmatica ignoranza, nella landa nebulosa e desolata del rifiuto del diverso, distruttivo per antonomasia

Antonio CARILE

Dipartimento di Storie e Metodi per la
Conservazione dei Beni Culturali
Università di Bologna-Sede di Ravenna
Via degli Ariani 1 48100 RAVENNA (Italia)
e-mail: antoniorocco.carile@unibo.it

Η ΦΥΣΗ ΣΤΟ ΠΟΙΗΤΙΚΟ ΣΥΜΠΑΝ ΤΟΥ ΔΙΟΝΥΣΙΟΥ ΣΟΛΩΜΟΥ

ΠΕΡΙΛΗΨΗ: Σκοπός του παρακάτω δοκιμίου είναι να επιχειρήσει μια συνολική ανάγνωση του όγκου των *Αυτογράφων* του Σολωμού, δίχως περιοριστικές τάσεις που θα επέβαλλαν την οποιαδήποτε εσωτερική τομή μέσα στο έργο. Επιλέγοντας μια από τις κυριότερες θεματικές της ποίησης του Σολωμού, τη φύση, ο συγγραφέας επιχειρεί να φέρει στο φως την εν εξελίξει πορεία αυτού του μοτίβου και να καταδείξει τις διαφορετικές του εκφάνσεις μέσα από την ανάγνωση συγκεκριμένων ποιητικών κειμένων. Φύση και Τέχνη, Φύση και Θάνατος, Φύση και Άνθρωπος, είναι μονάχα μερικά από τα εννοιολογικά ζεύγη με τα οποία καταγίνεται το έργο του Σολωμού. Κοινός παρονομαστής και συνδετικός κρίκος όλης αυτής της μακράς πορείας παραμένει η Φύση με τις διάφορές της εκφάνσεις, υποδεικνύοντας έτσι μια αντιμετώπιση του σολωμικού έργου ως μια αέναη δημιουργία με μία μοναδική αρχή και κανένα τέλος.

ΛΕΞΕΙΣ ΚΛΕΙΔΙΑ: Σολωμός, φύση, Ρομαντιμός, ελληνική ποίηση.

ABSTRACT: The aim of this essay is to undertake a full reading of Solomos' volume of *Autographs*, with no constrictive tendencies able to impose any kind of internal censorship on the work. The writer chooses one of the main topics of Solomos' poems, that is nature, and tries to disclose its progressive development and to plainly illustrate the diversity of expressions that ensue from the reading of some particular poems. Nature and Art, Nature and Death, Nature and Man: these are just some of the couples of concepts with wich Solomos deals with in his oeuvre. The all-present element and the link in this long process is Nature, in its many representations, pointing out a way to interpret Solomos' work as an infinite creation, with a beginning and no end.

KEYWORDS: Solomos, nature, romanticism, Greek poetry.

1. Η περιοδος της διαμορφωσης

Ο Διονύσιος Σολωμός γεννήθηκε στη Ζάκυνθο το 1798. Πατέρας του ήταν ο κόντης Νικόλαος, κρητικής καταγωγής, και μητέρα του η νεαρή πληβεία Αγγελική Νίκλη. Πρώτος δάσκαλος του νεαρού Διονυσίου στάθηκε ο εξόριστος ιταλός απ' την Κρεμόνα, Don Santo Rossi. Μερικά χρόνια μετά το θάνατο του πατέρα του, σε ηλικία μόλις δέκα ετών, ο κηδεμόνας του Σολωμού τον στέλνει για σπουδές στην Ιταλία, όπου και θα παραμείνει μέχρι το 1818. Στην Ιταλία ο νεαρός φοιτητής γνωρίζει και συναναστρέφεται τους σημαντικότερους λογοτέχνες της εποχής, όπως ο Monti, ο Giordani, και ο Luigi Bello, παρακολουθεί με ενδιαφέρον το κίνημα του ιταλικού ρομαντισμού, που την περίοδο εκείνη γεννάται και εξελίσσεται κυρίως στη βόρεια Ιταλία, και μελετά με πάθος την ιταλική λογοτεχνία. Κατά την ίδια περίοδο ξεκινά να συνθέτει τα πρώτα του ποιήματα στα ιταλικά μέσα στα οποία διαφαίνεται έντονη η επίδραση των ιταλικών γραμμάτων και της ιταλικής μετρικής[1]. Το επίπεδο αυτών των ποιημάτων ακόμα, όμως, δεν ξεπερνά τα όρια μιας απλής ποιητικής προσπάθειας που φανερώνει τις ρίζες και τις επιρροές της στον ιταλικό κλασικισμό[2].

Το 1818, και αφού έχει κατορθώσει να πάρει το πτυχίο του, μετά την μακρόχρονη αυτή διαμονή του στην Ιταλία, τη χώρα που του χάρισε οπωσδήποτε τις βάσεις της πνευματικής του διαμόρφωσης, επιστρέφει στην πατρίδα του. Στην επανένταξή του στο περιβάλλον της γενέτειρας νήσου, όμως, θα συναντήσει αρκετά προβλήματα προσαρμογής, κυρίως αναφορικά με τη μητρική του γλώσσα, εξαιτίας της μακρόχρονης του απουσίας από την πατρίδα. Για το λόγο αυτό κυρίως, συνεχίζει να συνθέτει τα ποιήματα του αποκλειστικά στην ιταλική γλώσσα. Έτσι, το 1822 εκδίδει την πρώτη του ποιητική συλλογή που τιτλοφορείται *Rime Improvvisate* και που θα παραμείνει η μοναδική συλλογή που θα κατορθώσει να ολοκληρώσει μέχρι το τέλος της ζωής του. Παράλληλα, όμως, εμφανίζονται οι πρώτες του προσπάθειες να γράψει ποίηση και στα ελληνικά. Το μεγαλύτερο μέρος αυτών των προσπαθειών περιορίζεται σε αρκαδικές επιρροές που φανερώνουν, ακόμα μια φορά, την έντονη ιταλική του επιρροή. Τέλος, αυτήν την περίοδο στην ελληνική γλώσσα γράφει και μερικά σατυρικά κείμενα στα οποία συχνά εισάγει φράσεις και λέξεις όχι μονάχα ιταλικές αλλά και γαλλικές, λατινικές, καθώς και πολλούς ιδιωματισμούς του νησιού του, εμπαίζοντας με τον τρόπο αυτό τη μεικτή γλώσσα που χρησιμοποιούσε η ζακυνθινή αριστοκρατία της εποχής.

---

[1] M. Peri, *In margine alla formazione poetica di Dionisio Solomòs*, Padova 1979, σελ.11.

[2] V. Rotolo, «Dionisios Solomòs fra la cultura italiana e la cultura greca», στο: *Da Malebolge alla Senna. Studi letterari in onore di Giorgio Santangelo*, Palombo, pp. 578-579.

Παρ' όλα αυτά, οι προσπάθειές του να συνθέσει στην ελληνική γλώσσα παρουσιάζουν αρκετές γλωσσικές δυσκολίες που συχνά συνοδεύονται και από τη χρήση ενός πολύ φτωχού λεξιλογίου. Τα ελαττώματα αυτά διαφαίνονται ακόμα καθαρότερα αν κανείς επιχειρήσει να συγκρίνει τα ελληνικά κείμενα με τα συνθέματα στα ιταλικά της ίδιας περιόδου. Ό, τι περισσότερο, όμως, ενδιαφέρει από αυτήν την ποιητική παραγωγή δεν είναι τόσο το επίπεδο που ο ποιητής κατορθώνει να φθάσει, όσο η παράλληλη σύνθεση στις δύο γλώσσες. Ακριβώς τα χρόνια αυτά, αρχίζει να εκδηλώνεται ξεκάθαρα ένας διχασμός αναφορικά με τη χρήση της γλώσσας που ο Σολωμός επιλέγει για την ποίησή του: από τη μία μεριά έχουμε τη γλώσσα της παιδείας και της πνευματικής διαμόρφωσής του, τα ιταλικά, και από την άλλη τη γλώσσα των παιδικών του χρόνων, τη μητρική του γλώσσα, τα ελληνικά.

Εν τω μεταξύ, το 1821, ξεσπά στην Ελλάδα ο Αγώνας για την Εθνική Ανεξαρτησία από τον τουρκικό ζυγό. Ο ποιητής, συνεπαρμένος από τον ενθουσιασμό του για τις πρώτες νίκες των Ελλήνων, εγκαταλείπει την αρκαδική θεματογραφία και προσπαθεί να υμνήσει με τους στίχους του τον αγώνα των συμπατριωτών του. Γράφοντας μερικά χρόνια αργότερα σ' έναν ιταλό φίλο του, ο ίδιος ο Σολωμός θα παραδεχθεί πως δε θέλει «che da alcuno si sospetti, che mentre si vince in Maratona io me ne stia a cantare d'un pastorello stesso su un cataletto»[3]. Έτσι, το 1823 και μέσα μονάχα σε ένα μήνα, θα γράψει στα ελληνικά τον *Ύμνο εις την ελευθερίαν*. Με το ποίημα αυτό ο Σολωμός κατορθώνει να επιτύχει για πρώτη φορά στην ποιητική του καριέρα, γράφοντας στην μητρική του γλώσσα, ένα ολοκληρωμένο ποιητικό αποτέλεσμα. Το ποίημα αποτελείται από 158 τετράστιχες στροφές οκτασύλλαβων στίχων σε πλεκτή ομοιοκαταληξία, σύμφωνα με ένα μετρικό μοντέλο αρκετά διαδεδομένο στην Ιταλία που, όπως πολύ σωστά θυμίζει ο ιταλός νεοελληνιστής V. Rotolo, ο Monti το κατέστησε διάσημο με το «Bella Italia, amate sponde»[4]. Ο Σολωμός, σε μία γλώσσα που διακρίνεται για την σιγουριά της σε σχέση με την προγενέστερη ποιητική παραγωγή και σε ένα γρήγορο και ανάλαφρο ρυθμό, υμνεί στον *Ύμνο* τις νικηφόρες μάχες των Ελλήνων κατά τα πρώτα χρόνια της Επανάστασης:

Σε γνωρίζω από την κόψη
Του σπαθιού την τρομερή
Σε γνωρίζω από την όψη
Που με βία μετράει τη γη.

[3] Δ. Σολωμος, *Αλληλογραφία*, επιμ. Λ. Πολίτης, Ίκαρος, 1991, σελ. 87.
[4] V. Rotolo, *ό. π.*, σελ. 589.

Απ' τα κόκαλα βγαλμένη
Των Ελλήνων τα ιερά,
Και σαν πρώτα ανδρειωμένη
Χαίρε, ω χαίρε, Ελευθεριά![5]

Σ' αυτό το σημείο, νομίζω πως τρία κυρίως στοιχεία είναι ανάγκη να τονιστούν:

1. Η στιχοποιία στα ελληνικά, που αν και με κάποια ελαττώματα, φανερώνει ξεκάθαρα τη γλωσσική εξέλιξη του ποιητή σχετικά με τη μητρική του γλώσσα.
2. Η εγκατάλειψη της αρκαδικής θεματογραφίας και των σατυρικών ποιημάτων που περιορίζονταν στη ζακυνθινή κοινωνία της εποχής και η ακόλουθη στροφή προς μια θεματογραφία ευρύτερη διαποτισμένη από ένα έντονο πατριωτικό πάθος.
3. Το πέρασμα από τα σύντομα ποιήματα της αρχικής ποιητικής παραγωγής σε ένα μακρύ σύνθεμα, όπου η έννοια για τη μορφική τελειότητα ανάγεται πλέον μέσα στο ποιητικό αποτέλεσμα ως πρωταρχικός σκοπός, και η επιρροή της σχεδόν αποκλειστικά από την ιταλική μετρική.

Σύμφωνα με τα παραπάνω δεν είναι δύσκολο να παρατηρηθεί ότι ο Σολωμός με τον *Ύμνο* βρίσκεται οριστικά σε μία «διαδικασία ελληνοποίησης». Ο ελληνικός πατριωτικός χαρακτήρας ξαναζωντανεύει και διαπερνά τους στίχους βασισμένος αρμονικά στα μετρικά σχήματα της ιταλικής κουλτούρας στην οποία επίσης ανήκει και ο ποιητής. Σ' αυτό το σημείο θα μπορούσαμε να μιλήσουμε για μια διπολική δημιουργία: από τη μία πλευρά ο ελληνικός χαρακτήρας και από την άλλη η ιταλική μετρική, η μορφή. Σ' αυτό το σημείο, πιστεύω πως δεν έχει τόση σημασία να μιλήσει κανείς για διχασμό ή για συγχώνευση· αυτό που είναι πιο ενδιαφέρον είναι ότι ο ποιητής ακολουθεί την ίδια μέθοδο ποιητικής παραγωγής και στα επόμενα έργα του, όπως για παράδειγμα στο *Εις το θάνατο του Λορδ Μπάιρον*, το οποίο έγραψε αμέσως μετά τον *Ύμνο* και στο οποίο υπάρχουν περισσότερα ελαττώματα σχετικά με το προηγούμενο ποίημα. Κάποια χρόνια αργότερα, προσπαθώντας να διορθώσει ή μάλλον να ξαναγράψει κάποια μέρη του *Εις το θάνατο του Λορδ Μπάιρον*, ο Σολωμός προσθέτει στο τέλος του ποιήματος επεξηγηματικά σχόλια που

[5] Δ. Σολωμος, *Ποιήματα*, επιμ. Λ. Πολίτης, 1971, σελ. 71.

αφορούν και την ποιητική του· αναφέρω μόνο ένα που μου φαίνεται αρκετά ενδεικτικό:

> «Η δυσκολία την οποία αισθάνεται ο συγγραφέας (ομιλώ διά τον μεγάλον συγγραφέαν) δεν στέκει εις το να δείξη φαντασίαν και πάθος, αλλά εις το να υποτάξη αυτά τα δύο πράγματα με καιρό και με κόπο εις το νόημα της Τέχνης»[6].

Θεωρώ ότι σ' αυτήν τη σκέψη δύο στοιχεία χρήζουν προσοχής:

1. Η προσθήκη της παρενθετικής πρότασης, «ομιλώ διά τον μεγάλον συγγραφέαν», με την οποία ο Σολωμός επιβεβαιώνει σχεδόν ότι δεν έχει στο μυαλό του κανένα άλλο είδος συγγραφέα εκτός από τον «μεγάλο συγγραφέα».
2. Και ότι σύμφωνα με τον Σολωμό, το έργο ενός μεγάλου συγγραφέα δεν εξαρτάται μόνο από τη φαντασία και το πάθος, αλλά περισσότερο από το πώς μπορεί ο ποιητής να υποτάξει αυτά τα δύο στοιχεία μέσα στην τέχνη του.

Δύο ζητήματα αναδύονται από όλα τα παραπάνω:

1. Η χρήση του ρήματος «υποτάσσομαι» που, όπως σωστά έχει παρατηρηθεί και από την κριτική, αποδίδει εύστοχα την ταλαιπωρία που συναντά ο ποιητής στην προσπάθειά του να βάλει σε τάξη, παραμένοντας πιστός στις αρχές που ο ίδιος έχει επιβάλει στον εαυτό του, την ρομαντική ορμή που πηγάζει από την «φαντασίαν και το πάθος».
2. Ο Σολωμός, γράφοντας αυτήν την περίοδο το *Διάλογο*, στον οποίο υπερασπίζεται τη δημοτική γλώσσα, χρησιμοποιεί το ίδιο ρήμα, δηλαδή «υποτάσσομαι», εφαρμόζοντας στον αγώνα του συγγραφέα για τη γλώσσα την εννοιολογική αντίθεση «υπακούω-νικώ», αντίθεση που χρησιμοποίησε και ο Άγγλος φιλόσοφος Francis Bacon για να εκφράσει τον αγώνα του ανθρώπου ενάντια στην φύση[7].

Η θετική αντιμετώπιση της δημοτικής γλώσσας στο *Διάλογο* θα οδηγήσει το Σολωμό τα επόμενα χρόνια σε μια συστηματική μελέτη της νεοελληνικής λογοτεχνίας και της μετρικής –συμπεριλαμβανομένων των δημοτικών τραγουδιών–, προσπαθώντας ν' ανακαλύψει ξανά τα πιο ουσιαστικά στοιχεία της νεοελληνικής ποίησης και να εμφυσήσει μέσα σ' αυτά την έμπνευση του. Σχετικά

---

[6] Δ. Σολωμος, *Αυτόγραφα Έργα*, τόμ. 2ος, επιμ. Λ. Πολίτης, Θεσσαλονίκη: Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, 1964, σελ. 245 (Α, 5-11).

[7] V. Rotolo, *ό. π.*, σελ. 592.

με αυτό το θέμα γράφει σε ένα σχόλιο που ανάγεται σ' αυτήν την περίοδο: «E la forma sia l'abito del vero senso profondo di ogni cosa». Αυτή την περίοδο, όμως, ο Σολωμός πέρα από την ιδιαίτερη προσοχή με την οποία πραγματεύεται τη μορφή μέσα στα έργα του, διαμορφώνει και τις βασικές του γλωσσικές επιλογές, ζήτημα που σχετίζεται άμεσα με «l'abito del vero senso profondo di ogni cosa». Πράγματι, στην υπεράσπιση της δημοτικής γλώσσας των προηγούμενων χρόνων, τώρα προστίθεται και το προσωπικό ύφος του ποιητή. Σε μια επιστολή του 1833 γράφει σχετικά με το θέμα:

> «Delle lingue è a dire quello che dice Machiavelli di tutte le umane istituzioni; non essere cioè salute quando è corruzione, se non tornando ai principi […]. Io godo che si prendano le mosse dalle canzoni popolari; ma vorrei che chi si usa della lingua clefta [cioè la poesia popolare] lo facesse Virtualmente, non Formalmente, m'intendi? E a quanto poetare, poni mente, Giorgio mio, che è bene sì, piantarsi su quelle orme, ma non è bene fermarvisi: conviene alzarsi perpendicolarmente […]. La poesia clefta è bella ed interessante come ingenua manifestazione fatta dai Clefti della vita, del loro pensare e del loro sentire. Non ha l'istesso interesse in bocca nostra: la nazione vuole da noi il tesoro dalla nostra Intelligenza individuale vestito nazionalmente […]»[8].

Σ' αυτό το σημείο είναι ενδιαφέρον να τονισθεί ότι η «υπέρβαση» της υπεράσπισης της δημοτικής γλώσσας –που στο παρελθόν ταυτιζόταν με τον αγώνα εναντίον της φύσης σύμφωνα και με τον Bacon– στον Σολωμό εξελίσσεται παράλληλα με τη διαδικασία ελληνοποίησης. Όλο αυτό συμβαίνει, παραδόξως, δίχως ο ποιητής να εγκαταλείψει την ιταλική γλώσσα, δηλαδή τη γλώσσα της παιδείας του, η οποία θα παραμείνει για τον ίδιο, μέχρι το τέλος της ζωής του, η γλώσσα στην οποία θα αποτυπώσει τους στοχασμούς του στα αυτόγραφά του με εξαιρετική καθαρότητα και ακρίβεια. Παράλληλα, η ελληνική γλώσσα, αρχής γενομένης από το 1833, αποκτά όλο και περισσότερο το ρόλο μιας δημιουργικής γλώσσας, μιας ποιητικής γλώσσας. Θα μπορούσαμε να πούμε, λοιπόν, ότι στο Σολωμό τα ιταλικά αντιπροσωπεύουν την τέχνη, το τέχνασμα (artificio), το φίλτρο της λογικής και παράλληλα τον φραγμό της απεριόριστης φαντασίας και του πάθους, ενώ τα ελληνικά, μητρική γλώσσα που ο ποιητής συνεχίζει να καλλιεργεί με τη βοήθεια και της ιταλικής κουλτούρας από τη νεανική ως την ώριμή του ηλικία, αντιπροσωπεύουν τη φύση, η οποία του προσφέρει, ακριβώς, την ορμή της ποιητικής έμπνευσης και την ελευθερία της φαντασίας[9].

Το σχήμα αυτό, αν και λίγο τεχνητό, δεν είναι εντελώς άσχετο με το ζήτημα της σχέσης του ανθρώπου με τη φύση, θέμα που κατέχει μία σταθερή θέση στην

[8] Δ. Σολωμος, *Αλληλογραφία*, επιμ. Λ. Πολίτης, Ίκαρος, 1991, σελ. 252.
[9] V. Rotolo, *ό. π.*, σελ. 597.

μετέπειτα ποιητική παραγωγή του Σολωμού: μεταξύ ιταλικών και ελληνικών, πάθους και μορφής, μεταξύ φύσης και κουλτούρας βρίσκουμε πάντα τον Σολωμό: τον ποιητή, τον άνθρωπο, το άτομο. Κουλτούρα-μορφή, φύση-έμπνευση, ποιητής-άνθρωπος: τα τρία αυτά ζευγάρια αποτελούν για τον Σολωμό τις βάσεις πάνω στις οποίες γεννάται και διαμορφώνεται το ζήτημα της σχέσης μεταξύ του ανθρώπου και της φύσης. Τα τρία ποιήματα που ακολουθούν, *Ο Κρητικός*, *Οι Ελεύθεροι Πολιορκημένοι* και *Ο Πόρφυρας* αποτελούν μία άτυπη τριλογία στην οποία αναπτύσσεται το θέμα αυτό.

2. *Ο Κρητικος*

Το ποίημα συνιστά ένα από τα θεμέλια της ποιητικής παραγωγής του Σολωμού τόσο για το υψηλότατο επίπεδο γλωσσικής και ποιητικής ποιότητας που κατακτά ο ποιητής όσο και για τη διαδικασία ελληνοποίησής του. Στον *Κρητικό*, που στηρίζεται σ' ένα αρχιτεκτονικό σχέδιο αρκετά περίπλοκο[10], ο Σολωμός εγκαταλείπει την ιταλική μετρική και χρησιμοποιεί ένα στίχο παραδοσιακά ελληνικό, το Κρητικό Δίστιχο. Αν πλάι στη μετρική επιλογή του Κρητικού Δίστιχου παρατηρήσουμε και το θέμα που αναπτύσσεται σ' αυτό το ποίημα, ελληνικό και αυτό όπως και το μέτρο που χρησιμοποιείται, αλλά πλέον χωρίς ίχνος πατριωτισμού, δεν είναι δύσκολο να συμπεράνουμε ότι *Ο Κρητικός* αποτελεί έναν σταθμό, μία ανατροπή στην ποίηση του Σολωμού.

Ο Κρητικός (1833) «αφηγείται» την ιστορία ενός εξόριστου ναυαγού από την Κρήτη –κι ας θυμηθούμε στο σημείο αυτό ότι ο Σολωμός κατάγεται από την Κρήτη– και τον αγώνα του κατά τη διάρκεια μιας καταιγίδας στην προσπάθεια του να σώσει την αρραβωνιαστικιά του. Έχοντας χάσει πατρίδα, οικογένεια, συντρόφους και φίλους στην Κρήτη, η αρραβωνιαστικιά γίνεται για τον πρωταγωνιστή το «τελευταίο κλωνάρι» απ' το οποίο κρατιέται ο ναυαγός. Στον αγώνα μέσα στη θάλασσα, όμως, παρουσιάζον-ται στον κρητικό δύο παράξενα φαινόμενα. Το πρώτο είναι η εμφάνιση ενός γυναικείου προσώπου που ο κρητικός εκλιπαρεί προκειμένου η οπτασία να σώσει την αρραβωνιαστικιά του, χωρίς όμως να έχει κανένα αποτέλεσμα:

Βοήθα, Θεά, το τρυφερό κλωνάρι μόνο νάχω
Σε γκρεμό κρέμουμαι βαθύ, κι' αυτό βαστώ μονάχο[11].

[10] Για περισσότερες πληροφορίες βλ. Δ. Μαρωνιτης, *Οι εποχές του «Κρητικού»*, Αθήνα: Λέσχη, 1975.

[11] Δ. Σολωμος, *Ποιήματα*, επιμ. Λ. Πολίτης, Ίκαρος, 1971, σελ. 202.

Το δεύτερο είναι ένας γοητευτικός ήχος που ακούγεται ξαφνικά στην ταραγμένη θάλασσα ξεγελώντας τον κρητικό και προσκαλώντας τον να τον ακολουθήσει:

Μ' άδραχνεν όλη την ψυχή και νάμπη δεν ημπόρει
Ο ουρανός, κι' η θάλασσα, κι' η ακρογιαλιά, κι' η κόρη
Μ' άδραχνε, και μ' έκανε συχνά ν' αναζητήσω
Τη σάρκα μου να χωρισθώ για να τον ακλουθήσω[12].

Ο πρωταγωνιστής εξουθενωμένος από την κούραση και από τα σαγηνευτικά καλέσματα της φύσης αποκοιμιέται. Όταν ξυπνάει βρίσκεται στην ακτή. Ακουμπά ικανοποιημένος την αρραβωνιαστικιά στο έδαφος αλλά συνειδητοποιεί ότι αυτή είναι ήδη νεκρή.

Σε μια ανάγνωση του *Κρητικού* ως ποιήματος ποιητικής, πιστεύω πως χρειάζεται να τονισθεί το γεγονός ότι τα δύο στοιχεία που εμφανίζονται μέσα στη φύση και που σαγηνεύουν τον πρωταγωνιστή είναι: α) η όψη μιας γυναίκας (δηλ. η μορφή) και β) ο μαγευτικός ήχος (δηλ. η μουσική). Είναι αυτά τα δύο στοιχεία που αποσπούν την προσοχή του πρωταγωνιστή από τον αγώνα του για τη σωτηρία της αρραβωνιαστικιάς του. Έτσι, ο κρητικός συνειδητοποιεί μόνο στους δύο τελευταίους στίχους ότι η κοπέλα είναι ήδη νεκρή:

Και τέλος φθάνω στο γιάλο την αρραβωνιασμένη,
Την απιθώνω με χαρά, κι' ήτανε πεθαμένη[13] .

Όπως γράφει ο Σολωμός στο περιθώριο αυτών των στίχων, στα χειρόγραφά του: «Così si accorge che non si accorse, che accorgersi δεν ημπορεί»[14].

Στην επαφή με τη φύση ο κρητικός χάνει το τελευταίο κλωνάρι που είχε, την τελευταία ελπίδα, τον τελευταίο σκοπό. Χωρίς πατρίδα, οικογένεια, συντρόφους και αγάπη ο πρωταγωνιστής αφηγείται την ζωή του γράφοντας το ποίημα: ένα ποίημα που αρχίζει και τελειώνει σ' ένα περιβάλλον όπου η φύση προκαλεί με τις πλάνες και την ομορφιά της την απώλεια και του τελευταίου κλωναριού, της αγάπης. Ένα ποίημα που γράφεται επάνω στις απώλειες του πρωταγωνιστή που τις αφηγείται, ένα ποίημα στο οποίο η αγάπη και ο θάνατος, στο τέλος, συναντιούνται.

Σ' αυτό το σημείο θα ήθελα να τονίσω κυρίως το διπλό χαρακτήρα της φύσης, θέμα που θα εμφανιστεί, όπως θα δούμε, ακόμα πιο ξεκάθαρα στους

---

[12] Δ. Σολωμος, *ό. π.*, σελ. 206.

[13] Δ. Σολωμος, *ό. π.*, σελ. 206. Δ. Σολωμος, *Αυτόγραφα Έργα*, τόμ. 2ος, επιμ. Λ. Πολίτης, Θεσσαλονίκη: Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, 1964, σελ. 380 (Α, 31-32).

[14] Δ. Σολωμος, *Αυτόγραφα Έργα*, *ό. π.*, σελ. 380 (Α, 31-32).

Ελεύθερους Πολιορκημένους και στον *Πόρφυρα*. Από τη μία πλευρά η γυναικεία μορφή και το γοητευτικό τραγούδι που παρουσιάζονται ως θαύμα, απ' την άλλη ο αγώνας του πρωταγωνιστή και ο θάνατος της αρραβωνιαστικιάς. Η επαφή του ανθρώπου με τη φύση αποκαλύπτει αυτόν το διττό χαρακτήρα διαγράφοντας την τραγική τους σχέση. Και αυτό συμβαίνει επειδή:

1. Η δύναμη της φυσικής ομορφιάς αποσυντονίζει τον άνθρωπο από τον αγώνα του για επιβίωση.
2. Ο άνθρωπος συνειδητοποιεί μόνο στο τέλος της πορείας του ότι δεν είχε συνειδητοποιήσει το φυσικό κίνδυνο.

Αυτά τα δύο στοιχεία, όμως, δεν περιγράφουν την εχθρική εικόνα της φύσης απέναντι στον άνθρωπο, αλλά την τραγική σχέση που γεννιέται από την επαφή τους. Στα χειρόγραφα του Σολωμού διαβάζουμε:

> «Un equilibrio di Forze fra l'anima del naufrago gravida d'un gran Momento dell'Idea (che è di portar al lido il corpo della fidanzata che crede salva), e gli Impedimenti Esterni della Natura gravida d'un altro Momento Maliardo dell'Idea. Parmi che qui si profondi naturalmente il solco d'una Gran Poesia»[15].

Να λοιπόν τι είναι για τον Σολωμό η ποίηση: μία ισορροπία δυνάμεων, η οποία δημιουργεί με τρόπο φυσικό την ποίηση, που με τη σειρά της το μόνο που κάνει είναι ν' ανακαλύπτει, να παρουσιάζει, με τρόπο επίσης φυσικό, τις απώλειες που ο άνθρωπος υφίσταται στην επαφή του με τη φύση κατά την διάρκεια της ζωής του. Αυτός είναι ο κεντρικός πυρήνας του συγκεκριμένου ποιήματος: η τραγική δηλαδή συνειδητοποίηση του ανθρώπου αναφορικά με τη ζωή του, στοιχείο που αποκαλύπτεται στην επαφή του με τη φύση. Αυτή η στάση, ιδωμένη όμως από ένα διαφορετικό σημείο, παραμένει σταθερή, όπως θα δούμε στη συνέχεια, και στους *Ελεύθερους Πολιορκημένους*.

3. *Οι Ελευθεροι Πολιορκημενοι*

Ξεκινώντας από τον *Κρητικό*, στην ποίηση του Σολωμού η σχέση ανάμεσα στον άνθρωπο και τη φύση αποκτά έναν αντιφατικό χαρακτήρα: αποκαλύπτει δηλαδή τόσο θετικά στοιχεία όσο και αρνητικά. Αυτή η διπλή διάσταση έχει στενή σχέση και με το θέμα της ηθικής ελευθερίας του ανθρώπου. Στον *Κρητικό* το ζήτημα αυτό έρχεται στην επιφάνεια διαμέσου της γοητείας της φύσης που

---

[15] Δ. Σολωμος, *Αυτόγραφα Έργα*, *ό. π.*, σελ. 380 (Α, 19-27).

ενσαρκώνεται ποιητικά στο όραμα της γυναίκας και της σαγηνευτικής μουσικής, τα οποία με τη σειρά τους αντιτίθενται στην προσπάθεια του κρητικού να σώσει την αρραβωνιαστικιά του. Η ίδια αντιφατική εικόνα βρίσκεται και στους *Ελεύθερους Πολιορκημένους* του 1834.

Αποσπώντας το ποιητικό θέμα της πτώσης του Μεσολογγίου από ένα προηγούμενο του έργο που άφησε ανολοκλήρωτο (*Η Γυναίκα της Ζάκυθος*), ο Σολωμός το επεξεργάζεται με τρόπο αυτόνομο σε δύο διαφορετικές παραλλαγές. Στην πρώτη, από το 1834 έως το 1844 περίπου, χρησιμοποιεί το Κρητικό Δίστιχο, μέτρο που χρησιμοποιεί και στον *Κρητικό*, ενώ στη δεύτερη παραλλαγή, από το 1844 ως το 1849, ο Σολωμός επεξεργάζεται το θέμα του σε ανομοιοκατάληκτο δεκαπεντασύλλαβο. Παρατηρούμε, λοιπόν, μία τάση του ποιητή προς τα πιο λιτά μετρικά σχήματα. Σ' αυτήν την περίοδο διατηρεί στη μετρική μόνο τον ανομοιοκατάληκτο δεκαπεντασύλλαβο στίχο, μέτρο παραδοσιακά ελληνικό, που έχει τις ρίζες του στη βυζαντινή λογοτεχνία. Έτσι, από τη διάσταση που πριν παρατηρήσαμε ανάμεσα στην ιταλική δομή και την ελληνική ευαισθησία, τώρα απομένει μόνο ένα ίχνος στα χειρόγραφά του, η παράλληλη δηλαδή χρήση των δύο γλωσσών στην επεξεργασία των ποιημάτων του, αφού ο Σολωμός συνεχίζει ακόμα ν' αποτυπώνει κυρίως τους ιταλικούς του στοχασμούς πλάι στους ελληνικούς του στίχους. Θα ήταν, νομίζω, επιπόλαιο, σ' αυτό το σημείο, να γίνει λόγος για ένα ξεκάθαρο διαχωρισμό. Θα έλεγα, αντιθέτως, ότι πρόκειται για ένα αποτέλεσμα που σχετίζεται με τη διαδικασία ελληνοποίησης του ποιητή και με τη χρήση των δύο γλωσσών. Ο Σολωμός ύστερα από πολλά χρόνια προσπάθειας καταφέρνει να διοχετεύσει στο έργο του τα δύο γλωσσικά συστήματα, εκμεταλλευόμενος την ιταλική γλώσσα που αποτελεί γι' αυτόν μια πλούσια πηγή άνευ προηγούμενο. Η ισορροπία ανάμεσα στις δύο γλώσσες όπως φαίνεται και στα χειρόγραφα του ποιητή είναι απόλυτη: ιταλική σκέψη και ελληνική στιχοποιία προχωρούν παράλληλα και συγχωνεύονται σαν αμάλγαμα μέσα στον ανομοιοκατάληκτο δεκαπεντασύλλαβο, μέτρο ελεύθερο πια από τη ομοιοκαταληξία, που αποκτά μια μουσική και συχνά σημασιολογική αυτονομία στο τέλος κάθε στίχου. Έτσι, κάθε στιχουργική αράδα γίνεται ένας μοναδικός ποιητικός πυρήνας που συνδέεται με τους άλλους σχηματίζοντας σύντομες λυρικές μονάδες, αυτόνομες μεταξύ τους, αφού δημιουργούν μια ξεχωριστή εικόνα. Ωστόσο, όμως, την ίδια στιγμή παραμένουν και εξαρτώμενες η μία από την άλλη, γιατί υπακούν στη δομή και στο γενικό θέμα του έργου. Επί του θέματος ο Σολωμός σημειώνει στα ιταλικά σε ένα του σχόλιο:

> «Adatta alla forma spirituale [ovvero l'opera poetica] la storia della pianta che comincia dal seme e torna in esso, dopo aver trascorso tutte le forme vegetali come gradi dello sviluppo, cioè radice, tronco, foglie, fiori, frutta. Adattala pensando

> profondamente per la Sostanza del soggetto, ed anche per la forma dell'Arte. Bada che questo processo abbia luogo senza la minima interruzione»[16].

Μια πνευματική φόρμα (forma spirituale), λοιπόν, που αυξάνει σαν ένα φυτό. Από αυτό το φυτό, όμως, ο αναγνώστης καταφέρνει να διαβάσει μόνο μερικά μέρη˙ και αυτό συμβαίνει επειδή ένα από τα μεγαλύτερα προβλήματα που το έργο του Σολωμού θέτει είναι ο αποσπασματικός του χαρακτήρας. Στα χειρόγραφα του ποιητή υπάρχουν μόνο αποσπάσματα της φιλόδοξης δουλειάς που επιθυμούσε να φέρει εις πέρας. Στην πραγματικότητα, ιδιαίτερα αυτή την περίοδο της ποιητικής του δημιουργίας, δεν υπάρχει ποτέ μία φάση ολοκληρωμένης επεξεργασίας του έργου. Αντιθέτως, πρόκειται για μια αέναη και συνεχή διαδικασία σύνθεσης κατά τη διάρκεια της οποίας εγκαταλείπει ένα απόσπασμα για ν' αρχίσει να επεξεργάζεται ένα άλλο, ή για ν' αλλάξει θέμα. Μπορούμε, λοιπόν, να παρατηρήσουμε μια συνεχή δημιουργική διαδικασία που δεν αποκτά ποτέ μια ολοκληρωμένη όψη. Σ' αυτήν τη διαδικασία δε λείπουν ούτε οι σύντομοι λυρικοί πυρήνες (ελάχιστοι στίχοι στους οποίους ολοκληρώνεται μία εικόνα, μία πλευρά μόνο του γενικού θέματος, του φυτού που σταδιακά αυξάνει) που ο ποιητής μεταφέρει σχεδόν ακέραιους από την πρώτη στη δεύτερη παραλλαγή των *Ελεύθερων Πολιορκημένων*. Ένας από αυτούς τους λυρικούς πυρήνες εμπεριέχει και τους στίχους που αφορούν, όπως θα δούμε παρακάτω, τη σχέση του ανθρώπου με τη φύση.

Το κεντρικό θέμα των *Ελεύθερων Πολιορκημένων* αναπτύσσει ποιητικά το ζευγάρι πατρίδα-θάνατος. Αυτό αποτελεί, όμως, μονάχα τη βάση της πλοκής πάνω στην οποία το κεντρικό θέμα διασταυρώνεται αλλεπάλληλα με άλλα θεματικά ζεύγη όπως αγάπη-θάνατος, θρησκεία-θάνατος και φύση-θάνατος. Έτσι το πραγματικό θέμα του έργου ανάγεται στη θεματική του αγώνα του ανθρώπου για την κατάκτηση της ηθικής ελευθερίας˙ αγώνας που στο τέλος συναντά πάντα το θάνατο.

Το ιστορικό γεγονός από το οποίο εμπνέεται ο ποιητής τους *Ελεύθερους Πολιορκημένους* είναι η δεύτερη πολιορκία και η πτώση της πόλης του Μεσολογγίου. Η μακρά πολιορκία κράτησε από το Μάιο του 1825 έως τον Απρίλη του 1826. Η υπόθεση εστιάζεται στις τελευταίες ημέρες της πολιορκίας, που συμπίπτουν με την άνοιξη, την αναγέννηση της φύσης και με τις μέρες πριν το Πάσχα και την Ανάσταση του Χριστού –η πτώση του Μεσολογγίου συμβαίνει την Κυριακή των Βαΐων–.

Ο ποιητής δημιουργεί μια ιδανική και οργανική ομάδα ανθρώπων που τους ενώνει ένας κοινός σκοπός: έχοντας τελειώσει τις προμήθειες φαγητού και

[16] Δ. Σολωμος, *Αυτόγραφα Έργα*, *ό. π.*, σελ. 475 (1-5).

έχοντας χάσει κάθε ελπίδα εξωτερικής βοήθειας, οι πολιορκημένοι αποφασίζουν να προσπαθήσουν να βγουν απ' την πόλη με τις γυναίκες και τα παιδιά, ενώ κάποιοι άντρες θα έμεναν να προστατεύσουν την πόλη μέχρι θανάτου. Γράφει ο Σολωμός επί του θέματος:

> «Bisogna fare che il circolo piccolo in cui si muove la Fortezza apra nel fondo, anzi, nell'atmosfera sua, i più grandi interessi della Grecia per la posizione materiale (che vale tanto per chi vuol tenere quanto per chi vuol rapire) e per la posizione morale i più grandi interessi dell'umanità. Così è posto l'argomento in rapporto col sistema dell'universo […] Fa' uscir netta piccolezza del luogo –il circolo ferreo ed impenetrabile onde fu cinto–. Così dalla piccolezza del luogo usciranno le grandi Sostanze»[17].

Ένα από τα ποιήματα, λοιπόν, στο οποίο εγκαταλείπεται το πατριωτικό πνεύμα των προηγούμενων χρόνων παραχωρώντας τη θέση του στα «più grandi interessi dell'umanità» (τα ύψιστα συμφέροντα της οικουμένης). Η ασύγκριτα υλική ανωτερότητα τον πολιορκητών και η έλλειψη προμηθειών στο εσωτερικό αυτού του «circolo ferreo ed impenetrabile» (σιδερένιος κι αδιαπέραστος κύκλος) καθιστούν αδύνατη την ελευθερία. Από τη γενική, λοιπόν, πλοκή του έργου συνάγεται πως η μοναδική ελπίδα σωτηρίας για τους πολιορκημένους είναι η υποταγή στον εχθρό, θυσιάζοντας όμως την ελευθερία. Έτσι, η αντίθεση από το υλικό επίπεδο (δηλ. πολιορκημένοι-πολιορκητές) μεταφέρεται στο ηθικό επίπεδο (δηλ. ζωή-ελευθερία), και μέσω του διλήμματος της επιλογής ανάμεσα στη διατήρηση της ζωής ή της ελευθερίας, σταδιακά και οριστικά, όπως οριστική θα είναι και η πτώση της πόλης, ανατρέπεται η ισορροπία ανάμεσα στον άνθρωπο και τον κόσμο, ανάμεσα στο μικρόκοσμο και το μακρόκοσμο. Σ' αυτήν ακριβώς τη σύγκρουση, μεταξύ του ανθρώπου και του εξωτερικού κόσμου, πρέπει να εισαχθεί και η σχέση του ανθρώπου με τη φύση. Όπως γράφει ο Σολωμός:

> «Η ζωή που ανασταίνεται με όλες της τές χαρές, αναβρύζοντας ολούθε, νέα, λαχταριστή, περιχυνόμενη εις όλα τα όντα· η ζωή ακέραιη, απ' όλα της φύσης τα μέρη, θέλει να καταβάλη την ανθρώπινη ψυχή· θάλασσα, γη, ουρανός συγχωνευμένα, επιφάνεια και βάθος συγχωνευμένα, τα οποία πάλι πολιορκούν την ανθρώπινη φύση στην επιφάνεια και εις το βάθος της»[18].

Πράγματι, η φύση, η ομορφιά της άνοιξης που θυμίζει την υπόσχεση μιας ευτυχισμένης και ξένοιαστης ζωής, μέσω μιας αυτόνομης διαδικασίας αναγέν-

[17] Δ. Σολωμος, *Αυτόγραφα Έργα*, *ό. π.*, σελ. 406 (Β, 3-10).
[18] Δ. Σολωμος, *Ποιήματα*, επιμ. Λ. Πολίτης, Ίκαρος, 1971, σελ. 216 και 249.

νησης –και δε θα ήταν υπερβολικό να τονίσουμε σ' αυτό το σημείο πως στον παραπάνω στοχασμό ο Σολωμός μιλάει για την ανοιξιάτικη φύση διαχωρίζοντάς την από την ανθρώπινη– γίνεται ένας επιπλέον εχθρός, μία ακόμη δυσκολία που οι πολιορκημένοι πρέπει να ξεπεράσουν προκειμένου να παραμείνουν πιστοί στο σκοπό τους και να σώσουν την ηθική τους ελευθερία. Αυτή η επιπλέον δυσκολία συνιστά μέσα στους *Ελεύθερους Πολιορκημένους* τον κεντρικό ρόλο της πλοκής. Αυτή η τελευταία πρόταση διαφαίνεται από τα παρακάτω τρία στοιχεία:

1. Το μέρος που αναφέρεται στη σχέση του ανθρώπου με τη φύση είναι ένας από τους λίγους λυρικούς πυρήνες που ο Σολωμός διατηρεί στο πέρασμα απ' την πρώτη στη δεύτερη επεξεργασία του έργου.
2. Αυτό το απόσπασμα, το μοναδικό σε όλο το έργο στο οποίο ο Σολωμός θέλησε να δώσει ένα συγκεκριμένο τίτλο, δηλαδή «Πειρασμός», αποτελεί το πιο σύνθετο, το πιο μακρύ και το καλύτερα επεξεργασμένο επεισόδιο σε όλη τη δεύτερη παραλλαγή του έργου.
3. Ο «Πειρασμός» αποτελεί το μοναδικό επεισόδιο, απ' όσα έχουν διατηρηθεί στην τελευταία παραλλαγή, που αναφέρεται σε όλους τους πολιορκημένους. Τα άλλα δύο επεισόδια –το όνειρο μιας κοπέλας που θυμάται το ευτυχισμένο παρελθόν της νιότης και το επεισόδιο στο οποίο οι γυναίκες καίνε τα προσωπικά τους αντικείμενα– συνδέονται μόνο με κάποια άτομα της πολιορκημένης πόλης[19].

Απ' αυτά τα τρία στοιχεία μπορούμε να συμπεράνουμε ότι ο Σολωμός θέλει να βάλει στο κέντρο της τελευταίας παραλλαγής των *Ελεύθερων Πολιορκημένων* τη σχέση του ανθρώπου με τη φύση. Είναι επίσης πιθανό ότι με αυτή την κίνηση θέλει επίσης να καταστήσει πρωταγωνιστή του έργου του όχι μεμονωμένα άτομα, αλλά ολόκληρη την πόλη, δηλαδή μία κοινωνία, μία κοινότητα που γεννάται μέσα από την ικανότητα που έχει το κάθε άτομο ξεχωριστά να συλλάβει, πλάι σε ό,τι τον διαφοροποιεί από τους άλλους, αυτό που κυρίως τον ενώνει με αυτούς. Μέσα από αυτήν τη διαδικασία ο ποιητής με τους *Ελεύθερους Πολιορκημένους* προτείνει μία κοινωνία που μπορεί να υλοποιηθεί μονάχα διαμέσου ενός κοινού σκοπού, ενός σκοπού ικανού να ενώσει όλους τους πολιορκημένους του «circolo ferreo ed impenetrabile» εναν-

[19] Για περισσότερες πληροφορίες και επιχειρήματα, καθώς και για μια λεπτομερειακά φορμαλιστική ανάλυση του επεισοδίου του «Πειρασμού», βλ. Ερ. Γ. Καψωμενος, «Ο ~~'Πειρασμός' των "Ελεύθερ~~ων Πολιορκημένων"», στο: *«Καλή 'ναι η μαύρη πέτρα σου». Ερμηνευτικά κλειδιά στο Σολωμό*, Εστία, 1992, σσ. 111-152.

τίον της φύσης και του ανοιξιάτικου πειρασμού της, ενός σκοπού που κατορθώνει να απομακρύνει τον κίνδυνο το κάθε άτομο να χαθεί απελπισμένο και μόνο του μέσα στους φόβους του. Σ' αυτό το σημείο θα ήθελα ν' αναφέρω μόνο έναν στίχο στον οποίο φαίνεται καθαρά η τραγική κατάσταση των πολιορκημένων:

Εκείθε με τους αδελφούς, εδώθε με το χάρο[20].

Εκτός από την τέλεια δομή που στηρίζεται στη μετρική παύση του στίχου, η οποία μοιράζει το δεκαπεντασύλλαβο στη μέση, και ταυτίζει με τον τρόπο αυτό, και σημασιολογικά, τη μορφή του στίχου με τα σύνορα της πολιορκημένης πόλης, ο στίχος, με υψηλότατη αίσθηση ποιητικού μέτρου, περικλείει επίσης και την τραγικότητα της επιλογής των πολιορκημένων. *Εκείθε με τους αδελφούς*, αλλά χωρίς ελευθερία, γιατί η επιβίωση θα σήμαινε υποταγή στον εχθρό, *εδώθε με το χάρο*, αλλά ηθικά ελεύθεροι. Τα σύνορα της πολιορκημένης πόλης, ο αδιαπέραστος σιδερένιος κύκλος, γίνεται ένα όριο που χωρίζει τη ζωή απ' το θάνατο και παράλληλα την υποταγή απ' την ελευθερία. Η επιλογή είναι στα χέρια του ανθρώπου. Ωστόσο, η επιλογή ανάμεσα στη ζωή-υποταγή και στο θάνατο-ελευθερία γίνεται ακόμα πιο δυσβάσταχτη εξαιτίας του ανοιξιάτικου «Πειρασμού». Η σύγκρουση που δημιουργεί αυτή την τόσο τραγική θέση φτάνει στο υψηλότερό της σημείο ακριβώς τη στιγμή που ο άνθρωπος έρχεται σ' επαφή με τη φύση: μια φύση εκθαμβωτική, γοητευτική, θαυμάσια που παρεμβαίνει ζητώντας από τους πολιορκημένους να συμμετάσχουν στο εξαίσιό της θαύμα. Η συμμετοχή σ' αυτήν την ομορφιά, όμως, θα σήμαινε υποταγή. Ας διαβάσουμε όμως τους στίχους:

Έστησ' ο Έρωτας χορό με τον ξανθόν Απρίλη,
Κι η φύσις ηύρε την καλή και τη γλυκεία της ώρα,
Και μες στη σκια που φούντωσε και κλει δροσιές και μόσχους
Ανάκουστος κιλαϊδισμός και λιποθυμισμένος.
Νερά καθάρια και γλυκά, νερά χαριτωμένα,
Χύνονται μες την άβυσσο τη μοσχοβολισμένη,
Και παίρνουνε το μόσχο της, κι' αφήνουν τη δροσιά τους,
Κι' ούλα στον ήλιο δείχνοντας τα πλούτια της πηγής τους,
Τρέχουν εδώ, τρέχουν εκεί, και κάνουν σαν αηδόνια.
'Εξ' αναβρύζει κι' η ζωή σ' γη, σ' ουρανό, σε κύμα.
Αλλά στης λίμνης το νερό, π' ακίνητο 'ναι κι' άσπρο,
Ακίνητ' όπου κι' αν ιδής, και κάτασπρ' ως τον πάτο,

[20] Δ. Σολωμος, *Ποιήματα*, επιμ. Λ. Πολίτης, Ίκαρος, 1971, σελ. 249.

Με μικρόν ίσκιον άγνωρον έπαιξ' η πεταλούδα,
Που 'χ' ευωδίσει τς ύπνους της μέσα στον άγριο κρίνο.
Αλαφροΐσκιωτε καλέ, για πες απόψε τι 'δες
Νύχτα γιομάτη θαύματα, νύχτα σπαρμένη μάγια!
Χωρίς ποσώς γης, ουρανός και θάλασσα να πνένε,
Ουδ' όσο κάν' η μέλισσα κοντά στο λουλουδάκι,
Γύρου σε κάτι ατάραχο π' ασπρίζει μες στη λίμνη,
Μονάχο ανακατώθηκε το στρογγυλό φεγγάρι,
Κι' όμορφη βγαίνει κορασιά ντυμένη με το φως του[21].

Αυτό είναι το απατηλό κάλεσμα της φύσης. Η απάντηση στο κάλεσμα αυτό, όμως, θα φθάσει αμέσως ξεκάθαρη, σαφέστατη, γεμάτη σιγουριά και θα είναι απροσδόκητα αρνητική, περιγράφοντας έτσι με ιδιαίτερη αίσθηση του ποιητικού μέτρου την ταλάντευση της ψυχής των πολιορκημένων, όπως αυτή διαμορφώνεται μέσα στη μοναδική πια φωνή που ακούγεται, δηλαδή του χορού, τονίζοντας με τον τρόπο αυτόν την οριστική ρήξη ανάμεσα στον άνθρωπο και τη φύση:

Έρμα 'ν' τα μάτια, που καλείς, χρυσέ ζωής αέρα[22].

Η δημιουργία αυτής της διαλογικής σχέσης καταστρέφει κατηγορηματικά την ισορροπία, τη χαρά και την ελπίδα της σωτηρίας, που αναφέρονται στο πρώτο μέρος του διαλόγου με το ανοιξιάτικο κάλεσμα. Έτσι, το λυρικό επεισόδιο του «Πειρασμού» φανερώνει τον πραγματικό χαρακτήρα της σχέσης του ανθρώπου με τη φύση, που από πηγή αρμονίας γίνεται πηγή τραγικότητας: από τη μια μεριά υπάρχει η ζωή την οποία οι πολιορκημένοι μπορούν να γευθούν μόνο αν υποταχθούν, απ' την άλλη η άρνηση της υποταγής, δηλαδή η κατάκτηση της ηθικής ελευθερίας, που ισοδυναμεί όμως με το σίγουρο θάνατο.

Μέσα από αυτό το μοτίβο η φύση αποκτά το ρόλο της εχθρικής δύναμης που έρχεται σε αντίθεση με τον αγώνα των πολιορκημένων για την αντίσταση, ενώ οι κάτοικοι του μικρού Μεσολογγίου, με τη σειρά τους, αποκτούν το ρόλο των ηρώων. Η σωτηρία, λοιπόν, ταυτίζεται με την υποταγή και ο θάνατος με την ανυποταγή, δηλαδή την κατάκτηση της ηθικής ελευθερίας. Έτσι, προκύπτει η ταύτιση της φύσης με την εξωτερική εχθρική δύναμη η οποία φέρνει αντιμέτωπες τη ζωή με την ελευθερία. Το προτεινόμενο ερμηνευτικό αυτό σχήμα φαινομενικά δεν μπορεί να οδηγήσει πουθενά, αν όχι σε ένα αδιέξοδο. Θα

[21] Δ. Σολωμος, *Ποιήματα*, επιμ. Λ. Πολίτης, Ίκαρος, 1971, σσ. 243-245.
[22] Δ. Σολωμος, *Ποιήματα*, επιμ. Λ. Πολίτης, Ίκαρος, 1971, σελ. 246. Δ. Σολωμος, *Αυτόγραφα Έργα*, *ό. π.*, σελ. 559 (Α, 13-23).

τολμούσα να πω, όμως, ότι ο σκοπός του Σολωμού δεν είναι να οδηγήσει τον άνθρωπο σε μια κόλαση δίχως τέλος, και αυτό γιατί μέσα από το διάλογο φύση-άνθρωπος διαμορφώνεται ένα βαθύτερο ζήτημα, αυτό της ανθρώπινης αξιοπρέπειας. Έτσι, το κάλεσμα της άνοιξης προσπαθεί να γοητεύσει τον άνθρωπο και να τον αναγκάσει να υποταχθεί προβάλλοντας τη διαφορά μεταξύ της ηθικής ελευθερίας και της επιβίωσης. Απ' τη άλλη μεριά, όμως, η απάντηση της τραγικής άρνησης της κοινής και μόνης φωνής της πολιορκημένης πόλης που αντιστοιχεί με το σίγουρο θάνατο, αποτελεί από πλευράς του ανθρώπου μια έκφραση άρνησης διαχωρισμού των αξιών του, δηλαδή της ανθρώπινης ζωής και της ελευθερίας. Έτσι, στην πραγματικότητα, η σύγκρουση του ανθρώπου με τη φύση υπολογίζει την ελευθερία ως απαραίτητη αξία της ζωής (χωρίς ελευθερία η ζωή δεν αντιπροσωπεύει καμία αξία). Στην ουσία, αυτή η άρνηση επαληθεύει την αξία της ακεραιότητας της ζωής[23]. Και μέσω αυτής της διαδικασίας διαγράφεται στο ποιητικό έργο μια πορεία που υπερβαίνει τη ζωή με την καθαρά βιολογική σημασία της λέξης (που θα σήμαινε μονάχα ατομική επιβίωση) και αποκτά μια ευρύτερη έννοια της αξίας της ανθρώπινης ζωής: ταυτίζεται με την ακεραιότητα και την ανθρώπινη αξιοπρέπεια, που πραγματοποιείται μέσω ενός κοινού σκοπού των ανθρώπων που μένουν πάντα πολιορκημένοι από τον «circolo ferreo ed impenetrabile» της φύσης, της ζωής και του αέναου αγώνα τους έως το τέλος.

4. *Ο Πορφυρας*

Ο Σολωμός δε θα κατορθώσει ποτέ να ολοκληρώσει τη φιλόδοξη αρχιτεκτονική εργασία των *Ελεύθερων Πολιορκημένων*. Γύρω στο 1849 εγκαταλείπει οριστικά το έργο της ζωής του, όπως συχνά αποκαλείται από την κριτική, και ξεκινά να δουλεύει πάνω σε ένα καινούριο κείμενο που τιτλοφορείται *Ο Πόρφυρας*. Στην ουσία, με αυτό το ποίημα ο Σολωμός ολοκληρώνει μια «τριλογία» που το βασικό θέμα της ήταν η σχέση του ανθρώπου με τη φύση.

Όπως στους *Ελεύθερους Πολιορκημένους*, έτσι και στον *Πόρφυρα* ο ποιητής εμπνέεται από ένα πραγματικό γεγονός: ένας νέος άγγλος στρατιώτης ενώ κολυμπούσε στο λιμάνι της Κέρκυρας πέφτει θύμα επίθεσης ενός καρχαρία που τον καταβροχθίζει. Την επόμενη μέρα, η θάλασσα ξεβράζει το πτώμα.

Το ποίημα αρχίζει με την εικόνα του νεαρού κολυμβητή που απολαμβάνει τη θάλασσα και την ομορφιά της φύσης. Η πλοκή προχωρά με την απότομη εμφάνιση του πόρφυρα και την απειλή του θανάτου, φτάνοντας στην απο-

[23] Ερ. Γ. Καψωμενος, *«Καλή 'ναι η μαύρη πέτρα σου»*, *ό. π.*, σσ. 150-152.

κορύφωση με τη συνειδητοποίηση από πλευράς του νεαρού άγγλου, τη στιγμή του θανάτου, της πραγματικής αξίας της ζωής του και της θέσης του μέσα στη φύση. Να πώς περιγράφει ο ποιητής τη σκηνή που εμφανίζεται ο πόρφυρας:

> «Al giovinetto nuotante l'uccelletto mandava suoi canti dalla rupe, i suoi mormorii l'onda purissima, il cielo le sue bellezze, e mentre tutta la natura gli sorride e diventa sua, i suoi occhi incontrano là vicino un orribile mostro, e ohimè lontana è la spada! Ma risorgente l'anima dal seno della voluttà e del piacere fa delle braccia spada improvvisa. La lotta fu breve; e l'irrazionale forza mostruosa non sa qual mondo di grandezza distrusse! Breve fu la durata, immenso ed indeclinabile l'eminente coraggio. Esso non cessò che colla vita. In lui era la tromba e la spada, in lui le forze riunite delle schiere compagne»[24].
>
> «Un paradiso di felicità gli era serbato avanti di morire. Nel momento che nel calore della pugna sentì come sogno spezzatosi il braccio, rapido come lampo, retrocesse in sé medesimo e conobbe se stesso. In quell'istante l'offerta della Corona sarebbe stata disprezzata»[25].

Ο Σολωμός με τον *Πόρφυρα* επιστρέφει για τελευταία φορά στο θέμα του αντιφατικού χαρακτήρα της φύσης: από τη μια μεριά η ομορφιά, η χαρά και η ευτυχία, στοιχεία στα οποία πάντοτε ο άνθρωπος τείνει, και από την άλλη ο θάνατος. Ενώ στον *Κρητικό*, όμως, ο θάνατος αφορά την αρραβωνιαστικιά και στους *Ελεύθερους Πολιορκημένους* την τραγική επιλογή από μεριάς του συνόλου, στον *Πόρφυρα* ο άνθρωπος αντιμετωπίζει μόνος του τη βία της φύσης και το θάνατο. Η φυσική γοητεία της αρμονικής εικόνας εξαπατά γοητεύοντας το νεαρό άγγλο που πιστεύει ότι συμμετέχει σ' αυτό το θαύμα:

> *Φύση, χαμόγελ' άστραψες κι' εγίνηκες δική του*
> *Ελπίδα, τόδεσες το νου μ' όλα τα μάγια πόχεις*
> *Νιος κόσμος όμορφος παντού χαράς και καλοσύνης*[26].

Οι στίχοι υπαινίσσονται σχεδόν την τέλεια ταύτιση ανάμεσα στον άνθρωπο και τη φύση, αλλά παράλληλα προαναγγέλλουν και εισάγουν κιόλας διακριτικά τη δεύτερη όψη που η φύση αποκαλύπτει ακολούθως με την απότομη και βίαιη εμφάνιση του πόρφυρα. Η ευδαιμονία του ανέμελου κολυμβητή μεταμορφώνεται ακαριαία στο θανάσιμο αγώνα του νέου απέναντι στο «φοβερό τέρας». Η φύση γίνεται φορέας και χώρος ομορφιάς, αλλά παράλληλα και θανάτου. Μια διττή όψη που η φύση αποκαλύπτει μονάχα στην επαφή της με τον

[24] Δ. Σολωμος, *Αυτόγραφα Έργα*, *ό. π.*, σελ. 559 (Α, 13-23).
[25] Δ. Σολωμος, *Αυτόγραφα Έργα*, *ό. π.*, σελ. 560 (1-5).
[26] Δ. Σολωμος, *Ποιήματα*, επιμ. Λ. Πολίτης, Ίκαρος, 1971, σελ. 254 και 255.

άνθρωπο. Έτσι, σε αυτό το περιβάλλον ο νέος συνειδητοποιεί ποια είναι η θέση του μέσα στη φύση. Ο άνθρωπος συναντά και αναγνωρίζει τη θνησιμότητά του που τον απομακρύνει από τη μητρική αγκαλιά της φύσης. Αυτή η συνειδητοποίηση, όμως, δεν ακινητοποιεί τον άνθρωπο, ούτε μπροστά στη φυσική ομορφιά και γοητεία, ούτε μπροστά στη βία του πόρφυρα. Ο νεαρός άγγλος αντιδρά τόσο στη γοητευτική εξαπάτηση της φύσης (πράγμα το οποίο φανερώνει η άμεση αντίδραση στην εμφάνιση του πόρφυρα) όσο και στη φυσική βία. Αναφέρω τους συγκεκριμένους στίχους:

Κι' ευθύς ξυπνά στ' ελεύθερο γυμνό κορμί π' αστράφτει,
Την τέχνη του κολυμπιστή μ' αυτήν του πολεμάρχου[27].

Η τέχνη της κολύμβησης δίνει τη θέση της στην τέχνη του πολέμου. Μέσω αυτής της αντίδρασης ο Σολωμός περιγράφει ένα άτομο που καταφέρνει να απαλλαγεί τόσο από τη γοητευτική όσο και από τη βίαιη όψη της φύσης. Πράγματι, ο νεαρός άγγλος γλιτώνει τόσο από την ελπίδα ενός παραδείσου όσο και από το φόβο της κόλασης, απελευθερώνεται από όλα αυτά και απομένει μόνος του απέναντι στο θάνατο.

Η απελευθέρωση αυτή του νεαρού από τις όψεις της φύσης τον οδηγεί σε μια βαθιά και γαλήνια συνειδητοποίηση της θνητής του υπόστασης και της θέσης που κατέχει στη φυσική αλυσίδα:

Πριν πάψ' η μεγαλόψυχη πνοή χαρά γεμίζει
Άστραψε φως κι' εγνώρισεν ο νιος τον εαυτό του[28].

Μια συνειδητοποίηση, θα μπορούσε να πει κανείς, που ακυρώνει τον αντιφατικό χαρακτήρα της φύσης, ενώνοντας τα αντιφατικά της στοιχεία σε μία αδιαχώριστη μονάδα που οδηγεί πάντοτε τον άνθρωπο μπροστά στο θάνατο. Αυτό, όμως, προϋποθέτει και την αποδοχή από πλευράς του ανθρώπου αυτής της ενότητας της μονάδας της φυσικής όψης, η οποία θα συνεχίζει αέναα την αυτόνομή της πορεία την ίδια στιγμή που ο άνθρωπος θα επιδιώκει τον αγώνα σε αυτήν την ενότητα μέχρι θανάτου.

Πιστεύω ότι αυτό είναι το σημείο που προσεγγίζει η ποίηση του Σολωμού στο τέλος της. Ένα σύμπαν που ξεκινά από το μοίρασμα του ποιητή ανάμεσα στις δύο γλώσσες του και που διανύοντας μια μακρά πορεία μέσα στη δίνη της μορφής, της μουσικής, της έννοιας, της τέχνης, της κουλτούρας, της φύσης, της

[27] Δ. Σολωμος, *Ποιήματα*, επιμ. Λ. Πολίτης, Ίκαρος, 1971, σελ. 255.
[28] Δ. Σολωμος, *Ποιήματα*, επιμ. Λ. Πολίτης, Ίκαρος, 1971, σελ. 255.

ποίησης και της σκέψης κατορθώνει να συγχωνεύσει όλα αυτά τα στοιχεία στο ποιητικό του έργο το οποίο καθίσταται για τον άνθρωπο χώρος αυτοσυνείδησης. Σε αυτό το μοναδικό σύμπαν, ο άνθρωπος σβήνει μετά από έναν μακρύ αγώνα εναντίον της φύσης, η οποία του προσφέρει μονάχα ένα πράγμα: τη χάρη και τη συνειδητοποίηση της αξιοπρέπειας ότι υπήρξε άνθρωπος.

Χρήστος Μπιντουδης

Università di Roma «La Sapienza»
V. Al. Malladra, 30, scala B, int. 15
00157 ROMA (Italia)
mpintoudis@hotmail.com

ΟΙ ΕΠΙΔΡΑΣΕΙΣ ΤΟΥ ΜΙΚΡΑΣΙΑΤΙΚΟΥ ΜΟΝΑΧΙΣΜΟΥ ΣΤΗΝ ΙΔΡΥΣΗ ΚΑΙ ΑΝΑΠΤΥΞΗ ΤΩΝ ΜΟΝΩΝ ΤΗΣ ΣΑΜΟΥ (19ος-20ός αι.)

ΠΕΡΙΛΗΨΗ: Στη μελέτη αυτή εξετάζονται οι σχέσεις του σαμιακού με τον μικρασιατικό μοναχισμό, σε επίπεδο περιουσιακών στοιχείων, αλλά και σε επίπεδο ανθρώπινου δυναμικού. Οι σχέσεις αυτές, που ξεκίνησαν ήδη από τα βυζαντινά χρόνια, κορυφώθηκαν κατά τον 19ο και τον 20ο αιώνα, και έσβησαν βαθμιαία μετά την ένταξη της Σάμου στο ελληνικό κράτος (1912) και την Μικρασιατική Καταστροφή (1922) που απομάκρυνε τους Έλληνες της Μικράς Ασίας από τις προγονικές εστίες τους. Ωστόσο, γονιμοποίησαν πνευματικά τη Σάμο και την πλούτισαν με πολλά κειμήλια, χειρόγραφα, βιβλία και έργα τέχνης, που αποτελούν σήμερα περιουσία των μοναστηριών της.

ΛΕΞΕΙΣ ΚΛΕΙΔΙΑ: Μικρά Ασία, μοναχισμός, Σάμος, εκκλησιαστικά κειμήλια, μοναστήρια, Ορθόδοξη Εκκλησία.

RESUMEN: En este estudio se analizan las relaciones entre el monacato de Samos y el minorasiático, en el terreno de los bienes materiales y en el del elemento humano. Estas relaciones, que comenzaron ya en época bizantina, culminaron en los siglos XIX-XX y desaparecieron progresivamente tras la incorporación de Samos al Estado griego (1912) y el Desastre minorasiático (1922), que alejó a los griegos de Asia Menor de sus asentamientos ancestrales. Con todo, fecundaron espiritualmente Samos y la enriquecieron con numerosos tesoros, manuscritos, libros y obras de arte, que conforman actualmente el patrimonio de sus monasterios.

PALABRAS CLAVE: Asia Menor, monacato, Samos, tesoros eclesiales, monasterios, Iglesia ortodoxa.

Είναι γνωστό, από τη σχετική βιβλιογραφία, ότι μέσα στον 19ο και στις αρχές του 20ού αιώνα ο μοναχισμός στη Σάμο γνώρισε μια αξιοσημείωτη άνθιση, τόσο αριθμητικά όσο και ποιοτικά. Η άνθιση αυτή, που συμβαδίζει σχεδόν με την επιβολή και ανάπτυξη του καθεστώτος της Ηγεμονίας της Σάμου (1834/35-1912), οφείλεται σε διάφορες κοινωνικές, οικονομικές και πνευματικές συνθήκες, και αντιστράφηκε μετά την παύση τους, ώστε στο πρώτο και, κυρίως, στο δεύτερο μισό του 20ού αιώνα τα μοναστήρια της Σάμου να γνωρίσουν μία περίοδο ερήμωσης και παρακμής.

Ήδη από τα βυζαντινά χρόνια έχουμε την παρουσία στη Σάμο του Παύλου του Λατρηνού, από το όρος Λάτρος της Μικράς Ασίας, ο οποίος διέμεινε στο νησί και ίδρυσε εδώ οργανωμένες μοναστικές κοινότητες, στη Παναγία την Μακρυνή, τον άγιο Χαράλαμπο Καλλιθέας και στον άγιο Γεώργιο Δρακαίων[1]. Το ίδιο συνεχίστηκε και μετά την πύκνωση του πληθυσμού και την αποκατάσταση της ζωής στη Σάμο, αφού το 1586 δύο Μικρασιάτες αυτάδελφοι μοναχοί, ο Νείλος και ο Διονύσιος, διεπεραιώθηκαν στη Σάμο και ίδρυσαν τη μονή της Μεγάλης Παναγίας[2], ενώ το 1592 ο Νείλος ίδρυσε και τη μονή του Τιμίου Σταυρού[3], ολοκληρώνοντας το δίδυμο των μεγάλων μοναστηριών στο κέντρο του νησιού.

Οι Μικρασιάτες μοναχοί έκτοτε συνέβαλαν καθοριστικά στην αύξηση και παγίωση του μοναχισμού στη Σάμο. Μερικοί απ᾽ αυτούς μάλιστα ανέλαβαν και την ηγουμενία των μονών τους, όπως συνέβη με τον Χριστοφόρο τον εξ Αγκύρας, έναν δυναμικό και οργανωτικό μοναχό, που το 1794 ανέλαβε ηγούμενος της μονής Τιμίου Σταυρού[4], και έμεινε στην εξουσία ως το 1814. Αλλά και το μετόχι της μονής Βροντά, το γνωστό ως Παναγία του Κότσικα, κοντά στο Βαθύ, ιδρύθηκε το 1730 ή το 1735, από τον μοναχό Αζαρία, ο οποίος καταγόταν από τη Νέα Έφεσο και βρήκε στην τοποθεσία εκείνη εικόνα της Παναγίας Ζωοδόχου Πηγής, μετά από σχετικό αποκαλυπτικό όνειρο που είδε[5].

Στη μονή του Τιμίου Σταυρού, που φαίνεται ότι διατηρούσε τις πιο στενές σχέσεις με την Μικρά Ασία απ᾽ όλα τα σαμιακά μοναστήρια, είναι ενδεικτικές οι πληροφορίες που έχουμε από τον κατάλογο των κοιμηθέντων αδελφών, ο

---

[1] Μητροπολιτης Σιδηροκαστρου Ιωαννης (Παπαλης), *Η Εκκλησία της Σάμου από της ιδρύσεως αυτής μέχρι σήμερον*, Σάμος 1967, σ. 111-115. Για τις σχέσεις του Παύλου με τη Σάμο βλ. και Μ. Βουρλιωτης, «Συμβολή στην έρευνα για την ερήμωση της Σάμου», *Σαμιακή Επιθεώρηση* 6 (1979), σ. 161-163. Ο Ιδιος, «Ο όσιος Παύλος ο νέος στη Σάμο κατά τα έτη 930 και 940 μ.Χ.», *Σαμιακή Επιθεώρηση* 8 (1984), σ. 55. Παλαιότερα βλ. και Επ. Σταματιαδης, *Σαμιακά ήτοι ιστορία της νήσου Σάμου από των παναρχαίων χρόνων μέχρι των καθ᾽ ημάς*, 4, εν Σάμω 1886, σ. 172-175.

[2] Μητροπολιτης Σιδηροκαστρου Ιωαννης, ό.π., σ. 147.

[3] Μητροπολιτης Σιδηροκαστρου Ιωαννης, ό,π., σ. 175.

[4] Μητροπολιτης Σιδηροκαστρου Ιωαννης, ό.π., σ. 190.

[5] Μητροπολιτης Σιδηροκαστρου Ιωαννης, ό.π., σ. 279.

οποίος σώζεται στους κώδικες 118 και 88 της Ιεράς Μητροπόλεως Σάμου[6]. Ενδεικτικά σταχυολογούμε τα ακόλουθα παραδείγματα:

Ονομα	Τοπος καταγωγης	Ημερομηνια θανατου
Μεθόδιος	Ντωμάτια	10 Οκτωβρίου 1824
Άνθιμος	Ντωμάτια	17 Μαΐου 1830
Βενέδικτος	Ντωμάτια	25 Οκτωβρίου 1834
Δανιήλ	Γκιουζέλ Χισάρ	24 Οκτωβρίου 1835
Αρσένιος	Έφεσος	15 Ιανουαρίου 1838
Δανιήλ	Γκιουζέλ Χισάρ	1841

Η παρουσία των Μικρασιατών μοναχών οδηγεί στην σύναψη μιας σειράς δικαιοπραξιών, που αυξάνουν την περιουσία των σαμιακών μονών στην μικρασιατική ενδοχώρα. Στη μονή Ζωοδόχου Πηγής της Σάμου, για παράδειγμα, έχουμε αφιερώσεις από το Άκ Κιοϊ (1788)[7], κτηματική περιουσία στον Καραβά, που το 1872 εκποιείται με σχετική άδεια της Ηγεμονικής Κυβέρνησης[8], αλλά και κτήματα στις Κυδωνιές (1820)[9]. Τις σχέσεις όμως αυτές μπορούμε συστηματικά να μελετήσουμε στην περίπτωση της μονής Τιμίου Σταυρού, της οποίας οι κώδικες πρόσφατα μελετήθηκαν και εκδόθηκαν σχολιασμένοι[10]. Από τον κώδικα 118, για παράδειγμα, προκύπτει ότι στο χρονικό διάστημα 1800-1820 έχουμε τις εξής περιπτώσεις αφιερώσεων από χριστιανούς μικρασιατικών οικισμών προς το σαμιακό μοναστήρι, καθώς φαίνεται στον ακόλουθο πίνακα:

Οικισμος	Αριθμος αφιερωσεων	Ποσοστο
Κουσάντασι	67	23,67%
Γκιουζέλ Χισάρ	51	18,02%
Ντωμάτια	58	20,49%
Κελεμπέσι	26	9,18%
Άκ Κιοϊ	31	10,95%
Γέροντας	30	10,60%
Κιρκιντζές	13	4,59%
Θύρα	7	2,47%

[6] Τη πλήρη και σχολιασμένη έκδοση του κώδικα βλ. στους Μ. Γ. Βαρβουνη-Τατ. Γεωργακη-Ιωαννου, *Η μοναστηριακή ζωή στη Σάμο (τέλη 18ου-19ος αι.) Η μαρτυρία των κωδίκων της Ιεράς Μονής Τιμίου Σταυρού Σάμου,* Αθήνα 2004.

[7] Τατ. Γεωργακη-Ιωαννου, «Αρχείο της μονής Ζωοδόχου Πηγής Σάμου», *Δελτίο του Ιστορικού και Παλαιογραφικού Αρχείου* 6 (1988-1992), σ. 200-201.

[8] Τατ. Γεωργακη-Ιωαννου, ό.π., σ. 276, αρ. 311.

[9] Τατ. Γεωργακη-Ιωαννου, ό.π., σ. 249, αρ. 219.

[10] Μ. Γ. Βαρβουνη-Τατ. Γεωργακη-Ιωαννου, ό.π., σ. 41, 43.

Συνολικά, από όλη την περιουσιακή διαχείριση του μοναστηριού προκύπτει ότι κατά τον 19ο αιώνα το 68,86% των δικαιοπραξιών αφορούσε περιουσιακά στοιχεία που βρίσκονταν στη Σάμο και το 31,13% αντίστοιχα περιουσιακά στοιχεία της Μικράς Ασίας. Ας σημειωθεί επίσης ότι συνήθως αφιερώνονται κτήματα ή και μεμονωμένα δένδρα, οι αφιερώσεις όμως επίσης περιλαμβάνουν σκεύη, καθημερινά ή και λειτουργικά, υφάσματα, είδη διατροφής, κάποτε και ένα ολόκληρο κοπάδι[11].

Ανάλογες είναι και οι προσφορές ειδών με σκοπό την καταγραφή ονομάτων στα δίπτυχα του μοναστηριού και την μνημόνευσή τους στην πρόθεση, μια πάγια πηγή εισοδήματος για τα οργανωμένα μοναστικά κέντρα του τουρκοκρατούμενου Ελληνισμού. Στο διάστημα 1800-1820 έχουμε τις ακόλουθες καταγραφές ονομάτων από μικρασιατικούς οικισμούς: Κουσάντασι, 69– Γκιουζέλ Χισάρ, 57– Ντωμάτια, 75– Κελεμπέσι, 29– Άκ Κιοϊ, 37– Γέροντας, 38– Κιρκιντζές, 15– Θύρα, 8. Οι αριθμοί αυτοί δείχνουν έναν συνδυασμό οικονομικών μεγεθών και πνευματικής επίδρασης, που είναι συνηθισμένος στην καθημερινή ζωή των μοναστικών κοινοτήτων κατά την τουρκοκρατία.

Κάποτε, η αγορά κτημάτων στη Μικρά Ασία φαίνεται ότι αντιμετωπίζεται ως μία επικερδής οικονομική επένδυση από τις σαμιακές μοναστικές αδελφότητες. Είναι χαρακτηριστική η περίπτωση της μονής Νέας Ζωοδόχου Πηγής ή Αγίας Τριάδας, στους Μυτιληνιούς της Σάμου. Από τον κώδικα της μονής προκύπτει ότι από το 1841 ως το 1843 η αδελφότητα επένδυσε τις οικονομίες της αγοράζοντας κτήματα στο Αϊδίνι και στο Τσαγκλί, συνολικά επτά μεγάλα αγροτεμάχια[12], με έμπνευση μάλιστα του ιδρυτή της μονής, του ιερομόναχου Νεόφυτου Δρίνη, ο οποίος ασκούσε τότε την ηγουμενία. Στην περίπτωση αυτή φαίνεται ότι η αδελφότητα απλώς ακολουθεί μια συνηθισμένη πρακτική, σύμφωνα με την οποία τα μοναστήρια επένδυαν το χρηματικό τους πλεόνασμα σε γη, ώστε να εξασφαλίζουν την μελλοντική οικονομική επιβίωση των μοναχών. Έτσι, η μικρασιατική γη αποτελούσε μια έξοχη περίπτωση επένδυσης, κοντά στη Σάμο και ταυτοχρόνως με υψηλό ποσοστό κέρδους, λόγω της ευφορίας και της παραγωγικότητας της γης. Παρόμοια στοιχεία έχουμε και από τον κώδικα της μονής Αγίας Ζώνης της Σάμου, στην τοποθεσία Βλαμαρή, κοντά στο Βαθύ[13].

---

[11] Μ. Γ. Βαρβουνη-Τατ. Γεωργακη-Ιωαννου, ό.π., σ. 25.

[12] Στ. Κεκριδης, «Ο κώδικας της Ιεράς και Πατριαρχικής Μονής της Ζωοδόχου Πηγής της Νέας, της κατά τους Αγιάδες», *Σαμιακές Μελέτες* 3 (1997-1998), σ. 376-378, όπου και οι ελληνικές περιλήψεις των αντιστοίχων οθωμανικών δικαιοπρακτικών εγγράφων.

[13] Βλ. Μ. Γ. Βαρβουνης, *Μοναστική ζωή και παραδοσιακή θρησκευτική συμπεριφορά. Η μαρτυρία του κώδικα της Ιεράς Μονής Αγίας Ζώνης Σάμου,* Αθήνα 1998, σ. 119.

Η ύπαρξη κτηματικής περιουσίας στη Μικρά Ασία οδήγησε στην ανάγκη καθιέρωσης επιτρόπων κάθε μονής εκεί, ώστε να εξυπηρετούνται καλύτερα τα συμφέροντα της αδελφότητας. Συμβαδίζει αυτή η πρακτική με τον ορισμό ανάλογων επιστατών του ηγεμονικού καθεστώτος στα μικρασιατικά παράλια, η οποία έχει επαρκώς μελετηθεί από την υπάρχουσα βιβλιογραφία[14]. Καθώς μάλιστα τα σαμιακά μοναστήρια ανέκαθεν υπέφεραν από λειψανδρία, δεν στέλνονται μοναχοί ως μετοχιάρηδες ή οικονόμοι, όπως συμβαίνει με τα μεγάλα μοναστήρια της Πάτμου, του Σινά και του Αγίου Όρους, αλλά εκλέγονται λαϊκοί, κάποτε μάλιστα και γυναίκες, πρόσωπα φιλικά και έμπιστα για το μοναστήρι, ώστε να ασκήσουν τα καθήκοντα του επιστάτη. Στον κώδικα 118 της μονής του Τιμίου Σταυρού, για παράδειγμα, έχουμε την καταγραφή μιας πράξης ορισμού ως επιτρόπων του χατζή Μιχελή στα Ντωμάτια και του Σαρή Νικόλα στο Άκ Κιοϊ, που είχαν επιπροσθέτως το καθήκον να καταγράφουν τα αφιερώματα των ντόπιων προς το μοναστήρι, με κάθε λεπτομέρεια, και να αποστέλουν τους σχετικούς καταλόγους στη μονή[15]. Έτσι, και η μονή θα ήξερε την περιουσία της, και οι αφιερωτές θα μνημονεύονταν στις διάφορες ακολουθίες.

Συχνά ήταν προσκυνηματικοί οι λόγοι που συνέδεαν τους Μικρασιάτες, μοναχούς και λαϊκούς, με τα μοναστήρια της Σάμου. Οι θαυματουργίες βεβαίως δεν απουσίαζαν: το 1810 αναγράφεται στον κώδικα 118 της μονής Τιμίου Σταυρού: *κατά μήνα Σεπτέμβριον έγραψε ο Δημήτρης /…/ να δώσει στο μοναστήριον ένα μουλάρι νέον, δια το παιδίον του Κωνσταντή, οπού το έφερεν εδώ άρρωστον, και έγειανε θεία χάριτι*[16]. Από τη συνέχεια της αφήγησης, βλέπουμε ότι ο Δημήτρης είχε έρθει από την Μικρά Ασία με την ελπίδα ενός θαύματος, αφού η θαυματουργική φήμη του Τιμίου Σταυρού είχε ευρύτατα διαδοθεί στην μικρασιατική ενδοχώρα[17].

Αυτό εξηγεί και την αθρόα προσέλευση προσκυνητών από την Μικρά Ασία στο πανηγύρι του μοναστηριού, στις 14 Σεπτεμβρίου, εορτή της Υψώσεως του Τιμίου Σταυρού[18]. Από μαρτυρίες του τέλους του 19ου και των αρχών του

---

[14] Βλ. σχετικά Γ. Μουταφης, «Σάμιοι υπήκοοι και επιστασίες στη Μικρά Ασία κατά την ηγεμονική περίοδο», *Σαμιακές Μελέτες* 1 (1993-1994), σ. 143-178. Ο Ιδιος, «Η παρουσία Σαμίων στη Μικρά Ασία και Αίγυπτο κατά την ηγεμονική περίοδο 1875-1912: κίνητρα και καταστάσεις», *Πρακτικά Συνεδρίου "Η Σάμος από τα βυζαντινά χρόνια μέχρι σήμερα"*, 2, Αθήνα 1998, σ. 97-128, με σχετικά παραδείγματα και την παλαιότερη βιβλιογραφία.

[15] Μ. Γ. Βαρβουνη-Τατ. Γεωργακη-Ιωαννου, ό.π., σ. 128.

[16] Μ. Γ. Βαρβουνη-Τατ. Γεωργακη-Ιωαννου, ό.π., σ. 243.

[17] Πρβλ. Μ. Γ. Βαρβουνης, «Όψεις των σχέσεων Σάμου και Μικράς Ασίας», στο: *Σαμιακά Λαογραφικά και Εκκλησιαστικά Σύμμεικτα,* 2, Αθήνα 2002, σ. 511. Πρβλ. και Ν. Α. Δημητριου, «Εδώ είναι ο Μεγαλόχαρος», *Αρχείον Σάμου* 1 (1946), σ. 235.

[18] Μ. Γ. Βαρβουνης, *Λαϊκή λατρεία και θρησκευτική συμπεριφορά των κατοίκων της Σάμου,* Αθήνα 1991, σ. 63. Πρβλ. Ιω. Κουκουλης, *Η νήσος Σάμος,* εν Ιεροσολύμοις 1910, σ. 88. Αγαθ. Αντω-

20ού αι. μαθαίνουμε ότι το μεγαλύτερο μέρος των προσκυνητών ήταν Μικρασιάτες, οι οποίοι επί τρεις ή τέσσερις μέρες κατασκήνωναν έξω από τη μονή, ευλαβούμενοι και διασκεδάζοντες. Μικρασιάτες ήταν και πολλοί από τους μοναχούς, που συνέβαλαν στην άνθιση του μοναχισμού στο νησί, κατά τον 19ο αι. Η ερήμωση των σαμιακών μοναστηριών περί τα μέσα του 20ού αι. εν μέρει οφείλεται στην βιολογική παρακμή των γενεών εκείνων των μοναχών, αλλά και στον ξεριζωμό του Μικρασιατικού Ελληνισμού από τις προγονικές του εστίες, μετά το 1922, που αν συνδυαστεί με την διακοπή των σχέσεων Σάμου και Μικράς Ασίας, μετά την κατάργηση του ηγεμονικού καθεστώτος και την ενσωμάτωση της Σάμου στο ελεύθερο ελληνικό κράτος, το 1912, μας οδηγεί στο συμπέρασμα ότι έκλεισε για τον σαμιακό μοναχισμό μια μεγάλη και πλούσια πηγή προσωπικού, οδηγώντας τον στον μαρασμό και στην συρρίκνωση.

Φυσικά, οι σχέσεις αυτές δεν είχαν πάντοτε αίσια έκβαση. Το 1834, για παράδειγμα, εμφανίστηκε στη μονή του Τιμίου Σταυρού Σάμου ο μπάμπα Νικόλας Μωραΐτης Μπεκιάρης, ο οποίος δήλωσε ότι δεν ήταν πουθενά μπερδεμένος και ότι ήθελε να γίνει μοναχός, αγόρασε μάλιστα και 53 γίδια, να τα εξουσιάζει όσο ζει, υπό τον όρο μετά τον θάνατό του να περνούν στην εξουσία της μονής. Φαίνεται όμως ότι δεν άντεξε τη ζωή του δοκίμου μοναχού, αφού ο κώδικας σημειώνει: *ούτως μετ᾽ έπειτα έφυγεν, και ό,τι είχε το επήρε*[19].

Περισσότερο ενδιαφέρουσα όμως είναι η περίπτωση του Νικόλαου, ενός φτωχού νέου από το Κουσάντασι, μια περιοχή που βρισκόταν στην άμεση σφαίρα συμφερόντων και επιρροής του μοναστηριού του Τιμίου Σταυρού Σάμου, τόσο στο οικονομικό, όσο και στο πνευματικό επίπεδο. Ο Νικόλαος πήγε στο μοναστήρι ως δόκιμος το 1813, και ονομάστηκε Νικόδημος. Σε λίγες μέρες ζήτησε άδεια να πάει στο Κουσάντασι για να δει τους δικούς του, και οι μοναχοί του έδωσαν 50 γρόσια για να κάνει κάποια ψώνια της μονής, ένα κατάστιχο με χρέη προς το μοναστήρι από την περιοχή, ώστε να τα εισπράξει, και την εντολή να παραλάβει από τον αντιπρόσωπο της μονής χρήματα από πώληση μεταξιού στα μικρασιατικά παράλια. Ο Νικόλαος εμφανίστηκε ξανά στο μοναστήρι μετά δέκα χρόνια, το 1823, καλοντυμένος και ευκατάστατος. Το 1826 η αδελφότητα θέλησε να διανείμει όσα είχε αφήσει εκεί, για να καλύψει το χρέος του των 45 γροσίων και 60 παράδων προς διάφορους μοναχούς, βρέθηκαν μάλιστα και αποδέκτες των ήδη κουρελιασμένων και σκοροφαγωμένων ρούχων του[20].

νιου, «Η εν Σάμω Ιερά Μονή του Τιμίου Σταυρού», *Σαμιακόν Ημερολόγιον* 1953, σ. 130-132. Παντελεήμων Μπαρδακος, μητροπολιτης Σαμου και Ικαριας, *Το μοναστήρι του Μεγάλου Σταυρού της Σάμου,* Σάμος (χ.χρ.), σ. 45-48, 95. Ι. Ν. Κ. «Περί της Ιεράς Μονής του Τιμίου Σταυρού», *Σαμιακά Χρονικά* 8-9 (1939), σ. 42-44.

[19] Μ. Γ. Βαρβουνη-Τατ. Γεωργακη-Ιωαννου, ό.π., σ. 430.

[20] Μ. Γ. Βαρβουνη-Τατ. Γεωργακη-Ιωαννου, ό.π., σ. 72.

Αυτά ωστόσο, μαζί με τις αναφορές σε κλοπές κατά τη διάρκεια των πανηγύρεων, φαίνεται ότι αποτελούσαν εξαιρέσεις, οι οποίες απλώς επιβεβαιώνουν τον κανόνα των άψογων και αρμονικών σχέσεων ανάμεσα στους μοναχούς της Σάμου και στους απέναντι ελληνικούς και χριστιανικούς μικρασιατικούς πληθυσμούς. Ιδιαίτερα μάλιστα για τη μονή του Τιμίου Σταυρού ήταν τόση η φήμη των θαυματουργικών ιδιοτήτων της εφέστιας εικόνας της, ώστε και πολλοί μουσουλμάνοι έρχονταν από τη Μικρά Ασία για να προσκυνήσουν, να αφιερώσουν είδη, να προσευχηθούν και να ζητήσουν την υπερφυσική προστασία και παρέμβαση του Τιμίου Σταυρού στη ζωή τους. Το φαινόμενο της συμμετοχής μουσουλμάνων στην ορθόδοξη λαϊκή λατρεία είναι ευρύτερα γνωστό, από πολλές περιοχές στις οποίες συνυπήρξαν οι δύο θρησκείες[21], ωστόσο η διαπίστωσή του εδώ έχει την ιδιαίτερη σημασία της, αφού στην περίπτωση της Σάμου οι μουσουλμάνοι περνούσαν τη θάλασσα για να μεταβούν από τις πατρίδες τους στο νησί, γεγονός που δείχνει και την μεγάλη συναισθηματική και ψυχική φόρτισή τους.

΄Οπως και παραπάνω αναφέρθηκε, μοναχοί από την Μικρά Ασία συνδέονται με την ανάπτυξη οργανωμένου μοναχισμού στη Σάμο ήδη από την αρχή της εμφάνισής του στο νησί. Πρόκειται για μια σχέση επανατροφοδότησης, η οποία ουσιαστικά σταμάτησε μόνο μετά το 1922, οπότε και τροποποιήθηκαν δραματικά οι γενικότερες πληθυσμιακές και ιστορικές συνθήκες στην περιοχή. Οι οικονομικές και αφιερωματικές σχέσεις με την Μικρά Ασία και τους Μικρασιάτες στήριζε βέβαια την ύπαρξη και τη συνέχιση της κάθε αδελφότητας, παραλλήλως όμως δημιουργούσε και τις προϋποθέσεις για την προέλευση και νέων μοναχών στα μοναστήρια του νησιού, ώστε ο μοναχισμός να συνεχίζεται και να αυξάνεται στη Σάμο.

Το 1830, στην απογραφή των κληρικών της Σάμου, αναφέρεται ένας Εφέσιος ιερομόναχος, ο Παρθένιος, στην ενορία της Κοιμήσεως της Θεοτόκου Μυτιληνιών[22], ο πάπα Μανόλης Κατζόγλου από τα Ντωμάτια στον άγιο Παντελεήμονα Κουμαραδαίων[23] και ο Κυδωνιεύς μοναχός Πανάρετος ως εργάτης της ενορίας του αγίου Ιωάννου του Χρυσοστόμου στο Καρλόβασι[24]. Στη

[21] Βλ. σχετικά M. G. Varvounis, «Christian Orthodox and Moslem popular religious customs: a study of influences and practices», *Γρηγόριος ο Παλαμάς* 78 (1995), σ. 805-814. Ευστρ. Ζεγκινης, «Κοινοί λατρευτικοί οίκοι χριστιανών και μουσουλμάνων στην Ανατολή», στον τόμο: *Ιερά προσκυνήματα προπύργια της Ορθοδοξίας*, 2, Αθήνα (χ.χρ.), σ. 356-393.

[22] Χρ. Λανδρος, «Ονομαστικός κατάλογος των εν Σάμω ιερέων, ιερομονάχων και μοναχών. Μια απογραφή των κληρικών της Σάμου το 1830», *Αντιπελάργηση. Τιμητικός τόμος για τον Νικόλαο Α. Δημητρίου,* Αθήνα 1992, σ. 409.

[23] Χρ. Λανδρος, ό.π., σ. 411.

[24] Χρ. Λανδρος, ό.π., σ. 419.

μονή Μεγάλης Παναγίας υπήρχε ο ιεροδιάκονος Κύριλλος από το ΄Ακ Κιοϊ[25], στη μονή της Παναγίας του Βροντά ο Εφέσιος μοναχός Ησαΐας[26], στη μονή του Τιμίου Σταυρού οι Εφέσιοι μοναχοί Αρσένιος, Δωρόθεος, Βενέδικτος[27] και στη μονή της Ζωοδόχου Πηγής ο Εφέσιος ηγούμενος Ιωσήφ και οι συντοπίτες του μοναχοί Νεκτάριος και Γεράσιμος, ο κελλάρης του μοναστηριού[28]. Οι αριθμοί των Μικρασιατών μοναχών δεν είναι μεγάλοι, είναι όμως επαναλαμβανόμενοι, ενώ ορισμένοι από αυτούς φαίνεται να κατέχουν και καίριες διοικητικές θέσεις στις μονές της μετανοίας τους. Η μικρασιατική παρουσία είναι σταθερή, επαναλαμβανόμενη και δυναμική, στα σαμιακά μοναστήρια, σε όλη τη διάρκεια του 19ου αιώνα.

΄Ολοι οι ερευνητές συμφωνούν ότι στους ναούς και τις μονές της Σάμου σώζονται πολλά, αξιόλογα και ασύλητα κειμήλια, καθώς και μεγάλος αριθμός παλαιοτύπων βιβλίων, εγγράφων και χειρογράφων, που αποτελούν τεκμήρια της ιστορίας και του πολιτισμού του νησιού. Ο μεγάλος αριθμός τους, αλλά και η συνήθως καλή κατάστασή τους και η ποιότητά τους εντυπωσιάζουν τον μελετητή. Πρόσφατα ο Δημ. Αποστολόπουλος, προσπαθώντας να απαντήσει στο ερώτημα για το πώς βρέθηκε στη μονή Τιμίου Σταυρού της Σάμου το μετέπειτα χφ. 12 της συλλογής της Ιεράς Μητροπόλεως Σάμου[29], ένα πραγματικά διάσημο χειρόγραφο που σώζει σπαράγματα από τον επίσημο κώδικα του Οικουμενικού Πατριαρχείου Κωνσταντινουπόλεως της περιόδου 1474-1497, υπέθεσε ότι ήλθε από τον διάδοχο του κτήτορα μητροπολίτη Φιλιππουπόλεως Σαμουήλ Χαντζερή, τον Μακάριο Μπαλασάκη, διάκονος του οποίου ήταν ο μετέπειτα αρχιεπίσκοπος Σάμου Κύριλλος ο Αγραφιώτης (1815 κ.εξ.), ή ότι ήλθε από κάποιον από τους Εφέσιους αδελφούς της μονής, για τους οποίους έγινε λόγος αμέσως παραπάνω[30].

Φαίνεται πραγματικά ότι υπήρχαν συγκεκριμένοι δρόμοι ελεύσεως όλων αυτών των πολιτισμικών αγαθών στο νησί. ΄Ενας τέτοιος δρόμος ήταν τα

---

[25] Χρ. Λανδρος, ό.π., σ. 422.

[26] Χρ. Λανδρος, ό.π., σ. 423.

[27] Χρ. Λανδρος, ό.π., σ. 424-425.

[28] Χρ. Λανδρος, ό.π., σ. 426-427.

[29] Βλ. σχετικά Δ. Γ. Αποστολοπουλος, *Ο "Ιερός Κώδιξ" του Πατριαρχείου Κωνσταντινουπόλεως στο β΄μισό του ΙΕ΄αιώνα: τα μόνα γνωστά σπαράγματα,* Αθήνα 1992, σ. 57 κ.εξ. Ο Ιδιος, *Ανάγλυφα μιας τέχνης νομικής. Βυζαντινό δίκαιο και μεταβυζαντινή "νομοθεσία",* Αθήνα 1999, όπου σχετικές πληροφορίες και η παλαιότερη βιβλιογραφία για το χειρόγραφο αυτό, που βρίσκεται σήμερα στην Ιερά Μητρόπολη Σάμου, προερχόμενο από τη βιβλιοθήκη της Ιεράς Μονής Τιμίου Σταυρού του νησιού.

[30] Δ. Γ. Αποστολοπουλος, «Ο Φιλιππουπόλεως Σαμουήλ Χαντζερής, ένας άγνωστος κτήτορας ενός διάσημου σαμιακού χειρογράφου», *Πρακτικά Συνεδρίου "Η Σάμος από τα βυζαντινά χρόνια μέχρι σήμερα"* 1, Αθήνα 1998, σ. 229-230 [Ο Ιδιος, *Για τους Φαναριώτες. Δοκιμές ερμηνείας και μικρά αναλυτικά,* Αθήνα 2003, σ. 220-221].

Αγιορείτικα και τα Σιναϊτικά μετόχια στη Σάμο, ένας άλλος είχε να κάμει με την πλησιόχωρη Πάτμο, τα μετόχια της και τις στενές της σχέσεις με το νησί, και ένας τρίτος περνούσε από την Κωνσταντινούπολη και τη Σμύρνη στη Σάμο, μέσω των απέναντί της μικρασιατικών παραλίων. Στον τρίτο αυτό και καθοριστικό δρόμο φαίνεται ότι σημαντικότατο ρόλο έπαιξε ο μικρασιατικός μοναχισμός και οι πολλές και ποικίλες σχέσεις του με τις σαμιακές μοναστικές αδελφότητες. Οι Μικρασιάτες μοναχοί, ερχόμενοι στα σαμιακά μοναστήρια, έφερναν μαζί τους πολλά κειμήλια, βιβλία και χειρόγραφα, τα οποία κατόπιν άφηναν στις μετάνοιές τους. Αν καταλογογραφηθούν και πάλι τα σαμιακά χειρόγραφα, με προσοχή στην κάθε σημείωση κάθε φύλλου τους, νομίζω ότι θα προκύψουν πολλά ακόμη τεκμήρια αυτών των στενών σχέσεων, ιδίων ανάμεσα στα μοναστήρια του νησιού, το Κουσάντασι και τους Εφέσιους. Ας μην ξεχνούμε ότι ακόμη και ο νεομάρτυρας άγιος Γεώργιος ο εξ Εφέσου στη Σάμο κατέφυγε για να σωθεί από την μανία των Τούρκων[31], δείχνοντας ότι οι σχέσεις ανάμεσα στους δύο αυτούς τόπους ήταν πολύ πιο στενές απ᾽ όσο ίσως μπορούμε σήμερα να υποθέσουμε.

Σαμιακός και Μικρασιατικός μοναχισμός κινήθηκαν παράλληλα, ο πρώτος συχνά ως απότοκο του δεύτερου, και τη δεύτερη δεκαετία του 20ού αι. Έκτοτε οι γενικότερες συνθήκες άλλαξαν, και οι παγωμένες επί αιώνες σχέσεις και επαφές στη περιοχή τροποποιήθηκαν ή ακυρώθηκαν. Μέσα σε αυτές τις κοσμογονικές αλλαγές ο μοναχισμός στη Σάμο οδηγήθηκε στον μαρασμό και παρ᾽ ολίγο να σβήσει. Σήμερα γνωρίζει μια νέα αναγεννητική περίοδο, που ευχής έργο θα ήταν αν πλησίαζε το παλαιό κλέος. Έστω και τώρα, οι παλαιοί σπόροι μπορούν να ανθίζουν, δείχνοντας όχι μόνο τη ζωντάνια τους, αλλά και την αναγκαιότητα του διαχρονικού μηνύματος που φέρουν για τον σύγχρονο κόσμο.

Μ. Γ. Βαρβουνης

Δημοκρίτειο Πανεπιστήμιο Θράκης
Τμήμα Ιστορίας και Εθνολογίας
Π. Τσαλδάρη 1
69100 ΚΟΜΟΤΗΝΗ (Ελλάς)

[31] Βλ. σχετικά Μ. Γ. Βαρβουνης, *Ο νεομάρτυρας άγιος Γεώργιος ο εξ Εφέσου (†1801). Εισαγωγή–αγιολογικά κείμενα–ακολουθίες,* Αθήνα 1996, όπου και η δημοσίευση των σχετικών συναξαριακών κειμένων.

LA PAPISA JUANA DE EMMANUIL ROÍDIS Y SUS VERSIONES ESPAÑOLAS

RESUMEN: la autora sitúa *La papisa Juana* de Emmanuil Roídis en el marco histórico y literario del siglo XIX para exponer seguidamente la fortuna de sus traducciones a las lenguas europeas occidentales y centrarse en el análisis de las versiones españolas.

PALABRAS CLAVE: literatura griega moderna; traducción; Emmanuil Roídis; *papisa Juana*.

ABSTRACT: The author places Em. Rhoides' *Pope Joan* in the historic and literary frame of XIX century. Subsequently exposes the course of the translations into the western European languages and focuses on the analysis of the Spanish versions.

KEY WORDS: Modern Greek Literature, Translation, Em. Rhoides, Pope Joan.

En febrero de 1866 salía a la luz en Atenas una obra que la crítica posterior calificaría de única en su género. Se trata de *La papisa Juana*, novela de corte histórico escrita por Emmanuil Roídis (1836-1904), traductor y articulista poco conocido por aquel entonces. El tema abordado en las páginas del libro –la historia de una mujer que, disfrazada de hombre, llega a ostentar la tiara papal–, salpicado de constantes alusiones mordaces a la realidad de la época, suscitó el inminente escándalo en el seno de la Iglesia Ortodoxa. Tachado de irreverente y bajo la amenaza de que su obra fuera censurada, Roídis no tardó en replicar a las acusaciones del Santo Sínodo esgrimiendo sus mejores armas: el estilo sarcástico de sus escritos y su amplio bagaje cultural. El revuelo ocasionado por esta disputa tuvo el resultado contrario al de-

seado por la institución religiosa. La primera edición de la obra se agotó enseguida y las primeras traducciones a las principales lenguas europeas no se hicieron esperar: al francés en 1869, al italiano en 1876, al inglés en 1886, al alemán (s. a.). Por su parte, el público español hubo de esperar hasta principios del siglo XX para contar con la primera versión castellana de *La papisa Juana*, a la que seguirían dos nuevas, abreviadas, en las décadas de los '70 y los '80.

1. EMMANUIL ROÍDIS: MARCO HISTÓRICO Y LITERARIO

Durante los años de dominación otomana, los centros culturales de la diáspora velaron por mantener viva la actividad intelectual griega, reprimida por el régimen despótico. Tras el triunfo de la Revolución de 1821, fanariotas y emigrantes retornados de las grandes ciudades europeas se instalaron en el territorio reconquistado para contribuir a la construcción del Nuevo Estado Griego. Pero los intereses y los ideales de esta nueva clase social formada en los valores de refinamiento europeos chocaron con los de las prestigiosas familias locales que habían luchado por la liberación de la nación apoyándose en la tradición popular. A la anarquía resultante de los siete años de lucha por la independencia ha de sumarse este malestar social, agravado por la instauración de una corona que introduce una serie de preceptos foráneos en los ámbitos educativo y administrativo[1].

Este estado de cosas, lejos de propiciar la actividad intelectual, orientaba a los escritores a actuar al servicio de la política y de los ideales del Nuevo Estado. La corriente romántica europea casó perfectamente con la realidad de una nación que veía lejanos sus anhelos prerrevolucionarios. La necesidad de reafirmación del helenismo frente a la influencia otomana se vería satisfecha gracias a la aparición de la novela histórica de la mano de jóvenes escritores de formación europea que buscaban sus modelos en la novela romántica, principalmente en la de Walter Scott, ignorando los exponentes del género de época clásica y bizantina. Los temas, tomados de la historia griega, recogían los postulados románticos de restauración del pasado y exaltación de lo nacional, mientras que la descripción detallada de las costumbres

[1] En relación con el marco histórico, *vid*. A. VACALÓPOULOS, *Historia de Grecia moderna (1204-1980)*, trad. esp. N. Nicolaidis y A. Zorbás, Universidad de Chile, Centro de Estudios Bizantinos y Neohelénicos "Fotios Mallerás", Santiago 1995, y Τ. ΒΟΥΡΝΑΣ, Ιστορία της Νεώτερης και Σύγχρονης Ελλάδας, vol. I, Atenas: Πατάκη, 1998 (reimpr. 2005).

de épocas pasadas anunciaba la corriente realista de finales de siglo. A éstos se añadían los grandes temas románticos de la exaltación de los sentimientos, el pesimismo y la desesperación extraídos de las novelas de amor de Goethe, Mme. De Staël, Foscolo y George Sand, dando lugar en la mayoría de los casos a un género híbrido donde se entremezclan el sentimiento patriótico y las emociones[2].

En este entorno histórico y literario se forjó el espíritu antirromántico y satírico del autor de *La papisa Juana*. Emmanuil Roídis[3] nació en 1836 en el seno de una familia acomodada de Siros. Pasó su infancia entre su isla natal y Génova, donde su padre ostentaba el título de cónsul honorífico. A los 14 años ingresó en el Liceo Heleno-americano de Hermúpolis. Posteriormente se trasladó a Berlín, donde enriqueció sus estudios de filología y filosofía. Empezó su carrera como traductor con la publicación en 1860 de los *Itinerarios* de Chateaubriand, labor que compaginaba con la elaboración de artículos que publicaba en la prensa griega. En 1862 fijó su residencia en Atenas, si bien eran frecuentes sus viajes por Europa. No tardó en aparecer la que sería su única novela, *La papisa Juana*, publicada en febrero de 1866 y censurada unos meses más tarde por su virulenta crítica a la Iglesia. A partir de entonces, y hasta su muerte en 1904, se dedicó a la publicación de relatos y artículos de temática diversa, sin abandonar la traducción de autores europeos poco o nada conocidos por el público heleno.

2. *LA PAPISA JUANA*

La novela de Roídis está inspirada en una leyenda medieval europea según la cual una mujer de nombre Juana, ocultando su feminidad bajo el disfraz de hombre, habría sido coronada papa en el siglo IX[4]. La historia co-

[2] Sobre la evolución de la novela del siglo XIX en Grecia, vid. Απ. ΣΑΧΙΝΗΣ, Τὸ νεοελληνικὸ μυθιστόρημα. Ἱστορία καὶ κριτική, Atenas: Κολλάρος, 1980[5], pp. 7-45, y V. JATZIGUEORGUÍOU, «Los orígenes de la prosa griega moderna», *Erytheia* 3 (1983) 29-38. Para una visión general de la literatura griega del s. XIX, vid. Π. ΜΟΥΛΑΣ, «Ἡ λογοτεχνία ἀπὸ τὸν Ἀγώνα ὡς τὴ γενιὰ τοῦ 1880», en: Ἱστορία τοῦ Ἑλληνικοῦ Ἔθνους, vol. XIII, Ἐκδοτικὴ Ἀθηνῶν, 1977, pp. 492-514.

[3] Para una visión detallada de la figura de Roídis, vid. Κλ. ΠΑΡΑΣΧΟΣ, Ἐμμανουὴλ Ροΐδης. Ἡ ζωή, τὸ ἔργο, ἡ ἐποχή του, vol. I-II, Atenas: Ἀετός, 1942 y 1950.

[4] Sobre las variantes de la leyenda y su tratamiento literario, vid. A. BOUREAU, *La papisa Juana: la mujer que fue papa,* Madrid: Edaf, 1989, pp. 281-322, y E. CASASÍN, «*La Papisa Juana* de Roídis y un texto anónimo español. Comparación literaria y temática», en: *II Jornadas de Literatura Neogriega: "La traducción del texto literario",* La Laguna-Tenerife 1992 (conferencia inédita).

mienza en Inglaterra en los años anteriores al nacimiento de la heroína. Sus futuros padres, un monje inglés y su mujer, son embarcados con destino a Sajonia por orden de Carlomagno para ayudar en la tarea de catequización de sus nuevos súbditos. Tras vagar por tierras germanas y sufrir todo tipo de adversidades, la esposa del monje, que había sido violada por dos arqueros, dio a luz a Juana, quien desde su más tierna infancia mostró signos de su innata vocación religiosa. Su padre la instruyó en teología y, a su muerte, la joven ingresó en el monasterio de Mosbach, en el que se distinguió enseguida por su erudición. Como bibliotecaria se enamoró de Frumencio, joven benedictino con quien huyó para refugiarse en el monasterio de Fulda, donde fue presentada como el hermano Juan. Siete años más tarde se descubre su condición femenina, por lo que ambos se ven obligados a abandonar el recinto religioso y a vagar por Europa central viviendo de la caridad. Llegan a Atenas, donde se instalan y encuentran sosiego. Los rumores sobre la sabiduría y la inteligencia del hermano Juan no tardan en propagarse y atraer a sacerdotes, filósofos y caminantes, que empiezan a frecuentar la morada de los jóvenes benedictinos. Con los años Juana, movida por su soberbia, abandona a Frumencio y se embarca con destino a Roma en busca de glorias mayores. Una vez allí asciende rápidamente en la escala eclesiástica hasta alcanzar la sede de San Pedro tras la muerte de su antecesor León IV. No obstante, su nueva condición de sumo pontífice no la aleja de los placeres del cuerpo y se entrega al amor en brazos de Floro, sobrino del papa fallecido. La unión resulta fatal para Juana, quien queda embarazada y fallece a consecuencia del parto, que la sorprende en medio de una letanía.

Como ya hemos señalado, la publicación de la obra de Roídis en febrero de 1866 fue tachada de inmoral por la crítica, y su divulgación, prohibida en una circular del Santo Sínodo que advertía del peligro que su lectura encerraba no sólo para la mente, sino también para el cuerpo[5]. La respuesta del autor no se hizo esperar. El Santo Sínodo recibió una larga epístola en la que el escritor se defendía de todas y cada una de las acusaciones imputadas haciendo alarde no sólo de su erudición, sino también de su exquisito y cuidado estilo. A ésta le siguieron cuatro cartas remitidas al periódico *Avyí* (Αυγή), firmadas por el autor bajo el pseudónimo de Dionisios Surlís, que desde 1879 forman parte del volumen de la obra.

[5] "...οὐ μόνον ἀπέχωσι τῆς ἀναγνώσεως τοιούτου εἴς τε τὴν ψυχὴν καὶ τὸ σῶμα ἐπιβλαβοῦς βιβλίου...", citado por Α. Αγγελοϒ, «Ἡ Ἐκκλησία, ἡ Πάπισσα, ὁ Ροΐδης», en: Ε. Ροϊδης, Ἡ Πάπισσα Ἰωάννα, ed. Ἄ. Ἀγγέλου, Atenas: Βιβλιοπωλεῖον τῆς «Ἑστίας», 2001, p. 57.

Al margen del revuelo social, *La papisa Juana* suponía un rompimiento estético en el marco de las letras. Los cánones románticos se repetían cansinos en una época en que las nuevas tendencias europeas llamaban a las puertas del mundo heleno. De este modo Roídis disfrazó su composición de novela histórica romántica para satirizar, desde la primera página hasta la última, el movimiento decimonónico decadente imitando el estilo de Lord Byron, a quien consideraba su maestro. El tema de la mujer-papa le sirvió de pretexto para atacar abiertamente los preceptos de las Iglesias Ortodoxa y Católica, la superstición y la realidad del nuevo Estado griego. Los paralelismos irónicos entre la Edad Media y su época alternan con la presentación cómica de los hechos y la contraposición de términos inconexos, logrando de este modo ese estilo mordaz que, unido a la estudiada estructura de la obra, hacen de ésta una joya única que ha cruzado fronteras y sigue luchando en su país por sobrevivir a la muerte de la lengua en que fue escrita, la *kazarévusa*.

3. *LA PAPISA JUANA* TRADUCIDA

En vida del autor, se publicaron seis ediciones de la obra[6], dos traducciones inglesas[7], una alemana[8], dos francesas[9] y una italiana[10]. De la reacción de la crítica en Europa, destacamos la conmoción ocasionada en Francia a raíz de la traducción anónima de 1878, cuando Barbey D'Aurevilly publicó un artículo en la prensa francesa en el que negaba la existencia de la mujer-papa y la del propio Roídis. Éste, a su vez, como prueba de su existencia, le envió un ejemplar de la primera edición de *La papisa* acompañado de una carta redactada con su estilo satírico que se recoge en la edición ya citada de 1881.

---

[6] Sobre las primeras ediciones de La Papisa Juana, vid. Κλ. ΠΑΡΑΣΧΟΣ, *op. cit.,* vol. II, pp. 255-258, y Ε. ΡΟΪΔΗΣ, *Ἡ Πάπισσα Ἰωάννα,* ed. Τ. Βουρνάς, Atenas: Τολίδης, 1971, pp. XXX-XXXI.

[7] E. RHOIDIS, *Pope Joan (The female pope). A historical study,* London: George Redway, 1886 (se trata de una traducción abreviada que solamente recoge la introducción del original); E. RHOIDES, *Pope Joan: an historical romance,* trad. J. H. Freese-H. J. Cook, London 1900.

[8] E. D. ROÏDIS, *Die Papstin Johanna: Ein geschichte aus dem Mittelalter,* trad. Georg Buvar, Leipzig: Fest, 1869.

[9] E. D. ROÏDI, *La papesse Jeanne. Étude sur le IXe siècle,* trad. Bezoles y N. D. Levidis, Atenas: Imprimérie J. Cassandréas, 1869, y E. RHOÏDIS, L*a papesse Jeanne. Roman historique,* trad. É. Legrand, Paris: ed. Maurice Dreyfus, 1878 (aumentada y revisada 1881).

[10] E. ROÏDIS, *La papessa Giovanna,* trad. Antonio Frabasile, Atenas: tipi di Andrea Coromilas, 1876.

Para abordar el tema de las traducciones de *La papisa Juana*, se hace imprescindible el análisis de las partes que componen el libro. En la primera edición[11] observamos la siguiente estructura:

- La portada comprende el título, *La papisa Juana. Estudio medieval* (*Ἡ Πάπισσα Ἰωάννα. Μεσαιωνικὴ μελέτη*), seguido del nombre del autor y de una cita de Salomón.
- En la nota preliminar (*Τοῖς ἐντευξομένοις*), el autor cuenta cómo despertó su interés el misterioso personaje de la mujer-papa y narra los avatares por él vividos hasta poder recrear su historia. Al final, una nota a pie de página advierte del carácter científico de la introducción, cuya lectura anima a omitir a quien no guste de disertaciones históricas.
- La extensa introducción (*Εἰσαγωγή*), precedida de una cita de Vallet de Virville, recoge los testimonios sobre los que se basa su versión de la historia, al tiempo que comenta diversos aspectos del Medievo.
- La historia de la papisa comprende cuatro capítulos, denominados "partes" (*Μέρος*), encabezados cada uno por una cita (de Pascal, de Musset, de Byron y de Eurípides, respectivamente) e ilustrados por numerosas notas a pie de página.
- Un amplio apéndice de notas finales referidas a cada uno de los cuatro capítulos redunda en detalles de carácter principalmente religioso e histórico. La palabra "fin" (*Τέλος*) cierra el volumen.

En 1876 circuló una segunda edición impresa en Bucarest de la que faltan la nota admonitoria que precede a la introducción y el apéndice de notas al final[12]. Esta versión, mutilada y publicada sin la autorización del autor, fue criticada por el editor de la que sería la tercera edición de la misma, dada a la imprenta en Atenas en 1879 y revisada por Roídis[13]. En ésta se incluyen, a continuación del apéndice de notas y de la palabra "fin", la respuesta de Roídis a la circular del Santo Sínodo (*Ὀλίγαι λέξεις εἰς ἀπάντησιν…*) y el panfleto *La papisa Juana y la moral* (*Ἡ Πάπισσα Ἰωάννα καὶ ἡ Ἠθική*), en el que se recogen las cuatro cartas en defensa de su obra que el escritor envió al periódico ateniense *Avgí* (*Αὐγή*).

---

[11] Ε. ΡΟΪΔΗΣ, *Ἡ Πάπισσα Ἰωάννα. Μεσαιωνικὴ μελέτη,* Atenas: Τύποις Ἰω. Κασσανδρέως καὶ Σίας., 1866.

[12] Ε. ΡΟΪΔΗΣ, *Ἡ Πάπισσα Ἰωάννα. Μεσαιωνικὴ μελέτη,* Bucarest 1876.

[13] Tanto la redacción de la nota del editor como la decisión de añadir la respuesta y las cartas han sido atribuidas al propio autor. Vid. Ε. ΡΟΪΔΗΣ, *Ἅπαντα,* ed. Ἄ. Ἀγγέλου, Atenas: Ἑρμῆς, vol. I, 1978, pp. 396-397.

4. LAS TRADUCCIONES AL CASTELLANO DE *LA PAPISA JUANA*

4.1. RHOÏDIS, Emmanuel, *La papisa Juana (Novela histórica)*, trad. Mariano Ynyesto, Valencia: F. Sempere y Compañía Editores, s. a.

Se trata de la traducción más antigua, publicada en el primer cuarto del siglo XX. Nada sabemos de su traductor, salvo su nombre y que, según consta en la edición, su versión se basa en el texto griego[14]. La obra se abre con una advertencia preliminar (pp. V-IX) en la que el traductor comenta el éxito obtenido por el libro a pesar de las amenazas de la Iglesia Ortodoxa y la agitación ocasionada en Francia a raíz de la traducción francesa de 1878[15]. A continuación refiere los comentarios del Dr. Mateos Gago (1827-1890)[16] respecto a la veracidad de la historia de la papisa para terminar expresando su mera intención de «hacer conocer á mis conciudadanos [...] el grado de ilustración del clero [...] así como proporcionarles un rato de solaz»[17], sin pretender cuestionar el carácter real o ficticio del personaje.

La obra comienza con la nota "Al lector" (pp. XI-XXIII), de la que faltan algunos pasajes, así como la nota admonitoria que cierra este apartado en la versión original. Sigue el "Estudio histórico" (pp. 25-72) con la cita de Viriville traducida y las notas a pie de página, si bien se han omitido algunas. La "Primera Parte" de la historia (pp. 75-107), encabezada por la cita de Pascal traducida, recoge casi todas las notas a pie de página e incluye algunas del apéndice final. Esta misma tónica continúa en las tres partes siguientes (pp. 109-151, 153-195, 197-239 respectivamente), de las que faltan algunos párrafos y las citas que encabezan los capítulos. El libro se cierra con la palabra "fin" en la página 239.

A pesar de la afirmación del editor sobre la lengua de origen de esta traducción, tenemos razones de peso para rebatirla. Entre las versiones europeas de *La papisa Juana* de Roídis se encuentra una edición francesa anónima, fechada en 1878[18] y aumentada en 1881 con una crítica de J. Barbey D'Aurevilly y la respuesta de E. Roídis a sus acusaciones. La primera página de la advertencia preliminar de Yniesto ha sido calcada de la nota del traduc-

---

[14] Vid. portada, pág. III: «...escrita en griego moderno por Emmanuel Rhoïdis y traducida al castellano por Mariano Ynyesto».

[15] *Ibid.*

[16] Vid. F. MATEOS GAGO Y FERNÁNDEZ, *Juana la papisa: contestación á un articulista papisero de Santander,* Sevilla: Imp. y Lib. de los Srs. D. A. Izquierdo y Sobrino, 1878.

[17] *Op. cit.,* p. IX.

[18] *Vid*. n. 9.

tor francés y sospechamos que de la misma fuente procede la respuesta de Roídis que el español ha incluido en el susodicho apartado. Atendiendo a las partes de la obra, observamos que la versión española sigue la estructura de la de 1878, si bien en una lectura más detenida hemos notado que omite algunos pasajes, notas y citas que sí aparecen en la edición francesa:

Yniesto	[Legrand] 1878	[Legrand] 1881
1. Advertencia preliminar	1. Avertissement	1. Avis de l'editeur
2.	2.	2. Étude critique
3.	3.	3. Response du E. R.
4. Al lector	4. Au lecteur	4. Au lecteur
5. Estudio histórico	5. Étude Historique	5. Étude Historique
6. Ilustración de la papisa tomada de un manuscrito de Colonia	6. *Idem*	6. *Idem*
7. Cuatro capítulos con notas a pie de página	7. *Idem*	7. *Idem*

Hemos de añadir que son muchos los pasajes en los que saltan a la vista los paralelismos semánticos entre ambas traducciones. A modo de ejemplo, véase el siguiente pasaje:

> [Yniesto, p. 114][19]: «De repente, apercibiendo los cofres que encerraban las reliquias de los santos, se refugió detrás de ellos, como Ajax detrás de su escudo. Los reverendísimos retrocedieron al principio a la vista de aquella muralla sagrada, como los lobos ante el fuego encendido por los pastores para proteger sus rebaños; pero bien pronto, olvidando el respeto debido a aquellos restos preciosos, se precipitaron sobre los cofres, detrás de los cuales estaba palpitante de cansancio y miedo la infortunada joven, semejante a una alondra en las redes del pajarero».
>
> [Legrand, pp. 143-144]: «Soudain, apercevant les coffres qui renfermaient les reliques des saints, elle se réfugia derrière, comme Ajax derrière son bouclier. Les très-révérends pères reculèrent d'abord à la vue de ce rempart sacré, comme les loups devant les feux allumés par les bergers pour protéger

[19] En la versión original el texto reza como sigue: «Ἤδη δὲ ἤπλονον ἐπ᾽ αὐτῆς τὰς χεῖρας, ὅτε διακρίνασα ἐπὶ τῆς κλίνης τὰ περιέχοντα τὰ λείψανα τῶν ἁγίων κιβώτια κατέφυγεν ὄπισθεν αὐτῶν, ὡς ὁ Αἴας ὄπισθεν τῆς ἀσπίδος. Οἱ πανοσιώτατοι ὀπισθοδρόμησαν ἐν ἀρχῇ ἔμπροθεν τοῦ ἱεροῦ ἐκείνου προπυργίου, ὡς οἱ λύκοι πρὸ τῶν πυρῶν, δι᾽ ὧν προφυλάσσουσιν οἱ ποιμένες τὰς μάνδρας, ἀλλὰ μετ᾽ οὐ πολύ, λησμονήσαντες τὸν πρὸς τὰ ἅγια ἐκεῖνα λείψανα σεβασμόν, ἐχύθησαν κατὰ τῆς κλίνης, ἐφ᾽ ἧς ἡ δύστηνος νεανὶς ἔτρεμεν ὡς κορυδαλὸς ὑπὸ τὸ δίκτυον τοῦ κυνηγοῦ», vid. Ε. Ροϊδης, *Ἡ Πάπισσα Ἰωάννα*, ed. Ἄ. Ἀγγέλου, Atenas: Βιβλιοπωλεῖον τῆς «Ἑστίας», 2001, p. 138.

> leurs troupeaux; mais, oubliant bientôt le respect dû à ces restes précieux, ils se ruèrent sur les coffres derrière lesquels palpitait l'infortunée jeune fille, semblable à une alouette dans les rêts de l'oiseleur».

O más abajo:

> [YNIESTO, p. 114][20]: «Pero los huesos de los benedictinos eran más duros que los del santo, porque el arma no tardó en romperse entre las manos de nuestra casta heroína, que al cabo de una lucha encarnizada, se encontraba ya sin fuerzas. Felizmente había entonces en el cielo santas y santos prontos a improvisar milagros a favor de las vírgenes en peligro».
>
> [LEGRAND, p. 144]: «Mais les os des bénédictins étaient plus durs que ceux du saint, car l'arme elle-même ne tarda pas à se briser entre les mains de notre chaste héroïne, qui, après une lutte acharnée, se trouva à bout de forces.
>
> Très-heureusement, il y avait alors au ciel des saintes et des saints prêts à improviser des miracles en faveur des vierges en péril».

4.2. RHOIDIS, Emmanuel, *¿Una mujer papa? La papisa Juana, un error de la Iglesia*, trad. Abe S. Kreutz, Barcelona: Producciones Editoriales, 1980.

Nos encontramos ante una edición claramente sensacionalista: la cubierta del libro muestra una fotografía de la actriz Liv Ullman en su papel de Juan VIII[21], sobre la cual figuran un título y un subtítulo que nada tienen que ver con el original. Completan este afán sensacionalista los comentarios de la solapa: «[...] esta obra [...] no tiene pretensiones en cuanto a su calidad literaria, pero [...] viene a colmar un vacío explicando lo que, hasta hace algún tiempo, sólo podía explicarse en susurros y en voz baja. En estos puntos se centra el enorme interés que ofrece esta obra, sometida hoy al juicio de los lectores, a los cuales sólo cabe pedir que la enjuicien con amplio criterio de miras, atendiendo a la intención de su autor más que a sus cualidades de escritor».

En su prólogo (pp. 5-7) el editor comenta el sino del personaje de Juana en una época en que «la Iglesia está en baja». Por su parte el traductor, autor de una serie de libros de contenido esotérico, presenta la obra citando lite-

---

[20] «Ἀλλὰ τὰ κόκκαλα αὐτῶν ἦσαν, φαίνεται, σκληρότερα τῶν τοῦ ἁγίου, ὥστε μετ᾽ οὐ πολὺ ἐθραύσθη τὸ ὅπλον καὶ ἐξηντλήθησαν αἱ δυνάμεις τῆς σεμνῆς ἡμῶν ἡρωίδος, ἥτις μετὰ πεισματώδη ἀντίστασιν κατέπεσε τέλος ἐπὶ τοῦ πεδίου τῆς μάχης καὶ κλείσασα τοὺς ὀφθαλμοὺς ὑπετάγη εἰς τὸ πεπρωμένον», *ibid*., p. 139.

[21] Se trata del filme *Pope Joan* dirigido por Michael Anderson en 1972, estrenado en España en 1978. *Vid*. *Halliwell's Film Guide,* Londres: Harper Collins Publishers, 1991[8], p. 888.

ralmente el prólogo escrito en su día por Lawrence Durrell (1912-1990) para la versión inglesa y añade los artículos sobre la papisa Juana que recogen la Gran Enciclopedia Larousse y la Enciclopedia Americana (pp. 9-13). Cierra el prefacio haciendo mención de la película ya citada, de la cual se incluyen algunas fotografías en el interior del libro. Tras lo expuesto, no es de extrañar que la presente versión omita la nota al lector y la introducción del original, optando por centrarse exclusivamente en la historia de la heroína. En cuanto a las cuatro partes de ésta (pp. 15-50, 51-106, 107-178 y 179-234), de las que faltan algunos pasajes y se han añadido otros de cosecha propia, llama la atención su división en subcapítulos numerados, así como las citas introductorias, que varían respecto al original: de Pascal y de Voltaire en la primera parte; de Voltaire y de Descartes en la segunda; de Jenofonte y Lord Byron en la tercera, y de Platón en la cuarta. Tampoco se han traducido todas las notas a pie de página, que se entremezclan con algunas notas del apéndice final y las notas aclaratorias del traductor. El volumen se completa con un índice en la página 237.

En cuanto a la traducción en sí, consideramos oportuno señalar que, si bien en la contraportada aparece el nombre de Abe. S. Kreutz como traductor del griego, seguidamente se da el nombre de A. Martínez como autor de la presente versión, por lo que deducimos que el primero vertió el original a una lengua distinta del castellano. No hemos podido localizar, sin embargo, la lengua de la versión de Kreutz, ni siquiera la original del resto de sus libros. De lo que no nos cabe ninguna duda es de que, sea cual fuere la lengua de la que partió A. Martínez, la traducción castellana de la versión de Durrell[22] le sirvió para mucho más que para citar el prólogo: salvo añadidos, omisiones y alteraciones del orden de determinados párrafos, se puede seguir la redacción de Estela Canto a lo largo del libro casi al pie de la letra. Como ejemplo de nuestra afirmación, ofrecemos el primer párrafo de la primera parte de la obra en ambas versiones[23]:

> [KREUTZ, p. 17]: «El poeta épico empieza generalmente en medio de algo. Los novelistas también se inclinan a una misma cosa y, en términos genera-

[22] E. ROYIDIS, La Papisa Juana, trad. y adaptación del griego por Lawrence Durrell, trad. de Estela Canto, Barcelona, Pocket/Edhasa, 1977.

[23] En la versión original el texto reza como sigue: «Ἀπὸ τοῦ μέσου ἄρχονται συνήθως οἱ ἐπικοὶ ποιηταί· ταὐτὸ ποιοῦσι καὶ οἱ μυθιστοριογράφοι, ὅσοι τὰς δεκατόμους τύχας τῶν Πόρθων καὶ Ἀραμίδων παραγγέλλουσιν ὑπομισθίῳ ἐφημερίδι νὰ ὀνομάσῃ, "ἀριστοτελικῇ ἀδείᾳ", ἐποποιίας. Ἔπειτα ὁ ἥρως, ὅταν εὕρῃ εὐκαιρίαν, ἐντὸς σπηλαίου ἢ ἀνακτόρου, ἐπὶ εὐώδους χλόης ἢ μαλακῆς κλίνης διηγεῖται τὰ προηγούμενα τῇ ἐρωμένῃ, "ἐπεὶ εὐνῆς καὶ φιλότητος ἐξ ἔρον ἔντο"», *op. cit*., p. 114.

les, un décimo de su obra puede ser clasificada como prosa poética. Así el héroe, mientras está tendido en una cueva o en un jergón, tiene por costumbre recapitular en beneficio de su amada, acerca de lo que ha pasado antes. "Tras ofrecer al amor cumplido sacrificio", etc... Ya es conocida de sobra esta cantinela».

[CANTO, p. 19]: «El poeta épico generalmente empieza en medio de algo. Los novelistas también se inclinan a la misma cosa –y, en términos generales, un décimo de su obra puede ser clasificada como prosa poética. Así el héroe, mientras está tendido en una cueva o en un palacio, en un diván o en un jergón, tiene por costumbre recapitular lo que ha pasado antes en beneficio de su amada. "Tras ofrecer al amor cumplido sacrificio", etc... Ya conocen ustedes la cantinela».

4.3. ROYIDIS, Emmanuel, *La papisa Juana*, traducción y adaptación del griego por Lawrence Durrell, traducción de Estela Canto, Barcelona: Pocket/Edhasa, 1977.

En 1954 el célebre escritor Lawrence Durrell publicaba su traducción abreviada de *La papisa Juana* de Roídis[24], gesto que se convirtió en el pasaporte de la obra a nivel mundial. Prueba de ello es esta versión en castellano de la mano de la conocida traductora y escritora argentina Estela Canto (1919-1994), que ha visto numerosas reimpresiones.

El volumen se inicia con el prefacio del traductor (pp. 9-15), que sirve de presentación de la propia obra, de su autor y del personaje literario y real de la papisa. Suprimidas la nota al lector y la introducción, se aborda directamente la historia dividida en cuatro partes (pp. 17-45, 47-90, 91-150 y 151-195), cada una de ellas encabezada por las citas de Pascal, de Musset, de Byron y de Eurípides, y con pasajes omitidos, alterados o añadidos. No aparecen notas a pie de página, sino un reducido apéndice final (pp. 197-204) en el que las aclaraciones del traductor se intercalan con algunas de las notas del propio Roídis. Se completa el volumen con una pequeña bibliografía (p. 205) en la que se recogen algunas de las traducciones de la obra al inglés y al francés, así como la respuesta de Buet a E. Roídis en 1878.

[24] E. ROYIDIS, *Pope Joan. A romantic biography,* translated from the Greek by Lawrence Durrell, Londres: Derek Verschoyle, 1954.

4.4. ROIDIS, Emmanuil, *La papessa Joana,* traducción, epílogo y notas de Antoni Góngora Capel, Barcelona: Edicions de La Magrana, 1998, 2000².

Pese a que nuestro artículo se centra en las traducciones castellanas de *La papisa Juana*, hemos querido dedicar unas líneas a la edición en catalán de A. Góngora Capel, por ser ésta una de las lenguas de las literaturas de España. Se trata de la única versión en lengua española no castellana de la que tenemos noticia, cuyo traductor, profesor de griego de bachillerato, ha publicado también un volumen que recoge algunos de los relatos más conocidos de Roídis[25]. El libro, que prescinde de la nota al lector, la introducción y el apéndice de notas final, entra directamente en la historia de la papisa, dividida en cuatro partes (5-26, 27-63, 64-114 y 115-153) e ilustrada con una serie de aclaraciones del traductor, entre las que figuran a pie de página algunas notas extraídas del original. En el epílogo que cierra la obra (pp. 155-158) el traductor refiere la acogida de la obra dentro y fuera de Grecia y ofrece algunos datos sobre su autor.

5. CONCLUSIONES

Como se desprende de las descripciones que preceden, hoy por hoy no existe una versión castellana directa de *La papisa Juana* de Roídis. Es innegable el alto grado de dificultad de traducción que presenta una obra escrita en la lengua arcaizante de la antigua Escuela Ateniense, enriquecida además con expresiones y léxico propios de la religión ortodoxa. Por otro lado, ninguna de las versiones aquí estudiadas ha respetado la estructura primigenia de la obra, si bien todas se han hecho eco en sus notas de la existencia de las partes amputadas. Esta tónica de abreviación es patente no sólo en nuestro país. Si hacemos un recorrido por las traducciones de *La papisa Juana* a otras lenguas, observaremos que en contadas ocasiones se respeta la versión original[26] y que es frecuente la práctica de incluir a pie de página una selección de las notas finales, así como omitir la nota preliminar

[25] E. ROIDIS, *Un marit de Syros,* Barcelona: Pages Editors, 2001. Véase al respecto nuestra antología de relatos de Roídis traducida al español: E. ROIDIS, *Relatos,* introd. de V. Hatzigueorguíu-Hassiotis, trad. C. D. Jorge Álvarez, Jornadas de Literatura Neogriega, Universidad de La Laguna, 2005.

[26] Vid. la traducción alemana de Georg BUVAR, *op. cit.,* basada en la tercera edición revisada por Roídis.

del original[27]. Esto se debe tanto a las exigencias editoriales, como a la tendencia a considerar irrelevantes para el gran público la justificación del autor y la proliferación de referencias históricas.

Hemos de señalar, sin embargo, que el fenómeno no es exclusivo de las traducciones, pues son varias las reediciones griegas que omiten partes. Sin pretender hacer una exposición completa, nombraremos la edición chipriota de 1908[28], de la que faltan la nota preliminar y las notas finales, y la edición crítica de Kambanis[29], que omite la introducción y las notas finales, sin olvidar, por supuesto, la edición impresa en Bucarest, vanguardista en este tipo de licencias. Estando así las cosas, resulta vano acusar a un traductor de diezmar una obra cuando no sabemos si la edición que ha llegado a sus manos mantiene la integridad del original. En el mejor de los casos, el lector se ha visto privado de uno de los elementos que contribuyen a la sátira y la parodia pretendidas por el autor, pero esta mutilación indiscriminada de las secciones erróneamente consideradas "de relleno", ha llegado a convertir este libro en pasto de los problemas existencialistas del ser humano y no considerarlo como obra literaria, sino como documento que respalda la existencia de la mujer que se coronó papa.

Carmen D. JORGE ÁLVAREZ

Apdo. de Correos 166
38500 GÜÍMAR (Sta. Cruz de Tenerife, España)
karmenth@yahoo.es

[27] Vid. las versiones arriba comentadas de E. LEGRAND y L. DURRELL, y la primera traducción italiana de la mano de Antonio FRABASILE, *op. cit.,* de la cual se omite la nota preliminar y se incluyen las notas finales al término de cada capítulo. Vid. Φ. ΚΙΣΚΗΡΑ-ΚΑΖΑΝΤΖΗ, «Ο ιταλοέλληνας συγγραφέας και μεταφραστής Antonio Frabasile (Αντώνιος Φραβασίλης, 1854-1927) και το ιταλόγλωσσο περιοδικό του *La Rassegna Ellenica*», en: III Congreso de la Sociedad Europea de Estudios Neogriegos (Bucarest, 2-4 de junio de 2006) [conferencia publicada en la página electrónica de la Sociedad].

[28] Ε. ΡΟΪΔΗΣ, *Ἡ Πάπισσα Ἰωάννα*, ed. Α. Γεωργόπουλος, Nicosia: Τύποις «Λευκωσίας» Ε. Κ. Πετρίδου και Σίας., 1908.

[29] Ε. ΡΟΪΔΗΣ, Ἡ Πάπισσα Ἰωάννα, ed. Ἀρίστου Καμπάνη, Atenas: Ἐκδοτικὸς Οἶκος Γεωργίου Ἰ. Βασιλείου, 1919.

GRECIA EN EGIPTO

RESUMEN: A pesar de haber dado dos de los más prestigiosos escritores contemporáneos en lengua griega –C. P. Cavafis y Stratís Tsircas–, la comunidad griega de Egipto sigue estando insuficientemente estudiada. Este trabajo intenta aproximarse no tanto a su historia cuanto a su perfil sociocultural. Siguiendo la estela de los dos escritores, parte del interés por nociones como comunidad, extranjeridad, cosmopolitismo, multiculturalismo e identidad étnica, y en él subyacen dos cuestiones interrelacionadas: si la disolución de la comunidad podría haberse evitado y qué papel desempeñó el fuerte sentimiento de etnicidad que determinó su perfil. Con el objetivo de aproximarse a estas cuestiones y dar cuenta de la especificidad de la comunidad, el trabajo destaca la interacción de factores tanto externos –la posición de Egipto en la economía mundial, el sistema de capitulaciones, la presencia colonial británica y el creciente nacionalismo egipcio– como internos –sus relaciones con las demás comunidades extranjeras de Egipto, su estratificación social, sus premisas ideológicas y culturales, sus opciones políticas, o los procesos de cohesión étnica a los que fue sometida–.

PALABRAS CLAVE: comunidad griega de Egipto, Alejandría, Stratís Tsircas, etnicidad, aparatos ideológicos, izquierda griega, colonialismo.

ABSTRACT: Despite the fact that the Greek community of Egypt was the craddle of two of the most prestigious Modern Greek writers –C. P. Cavafy and Stratis Tsirkas–, it has not, so far, been sufficiently studied. The present work is an approach not so much to its history as to its specific social and cultural profile. Following the footsteps of the two writers, it has emerged from an interest in the complexity of such notions as community, foreignness, cosmopolitanism, multiculturalism and ethnic identity, and it is informed by two interrelated questions: whether the community's decline and disappearance could have been avoided, and the role played by the strong feeling of ethnicity that determined its profile. With the aim

of approaching these questions and making manifest the Greek community's specificity, this work highlights the interraction of both external factors –Egypt's position in the capitalist world economy, the system of capitulations, British colonial presence and a growing Egyptian nacionalist movement– and internal –its relations with the rest of Egypt's foreign communities, its social and class structure, its ideological and cultural premises, its political options, and the processes of ethnic cohesion to which it was subjected–.

KEY WORDS: Greek community of Egypt, Alexandria, Stratis Tsircas, ethnicity, ideological apparatuses, colonialism, the Greek left.

«Qué libro tan molesto me dirán, huele a tierra
y a sudor, y a aliento y a boñiga»
y aún más:
«No tiene
más que llantos y quejidos…
¿Dónde quedan las bellezas del Faraón,
obeliscos, pirámides, ocasos y palmeras?»

Sí. Le canto a Egipto. Al que no veis
con Thomas Cook, al que no veis
aunque leváis años tropezándoos con él.

Y le canto a Egipto
porque me nutre y protege como madre,
porque sufre como madre,
y porque anhela como madre.

«Τι οχληρό βιβλίο, θα πουν, μυρίζει χώμα
κ' ιδρώτα και σβουνιές και χνώτα»
κι ακόμα:
«Δε βρίσκει
κανείς αυτού παρά κραυγές και μοιρολόγια…
Χαθήκαν οι ομορφιές των Φαραώ κ' οι εβελίσκοι,
τα δειλινά, οι χουρμαδιές κ' οι Πυραμίδες;»

Ναι. Τραγουδώ την Αίγυπτο. Αυτήν,
που δε σας δείχνει ο Κουκ, αυτήν,
που σκουντουφλάτε χρόνια δίχως να τη δείτε.

Και τραγουδώ την Αίγυπτο
γιατί με τρέφει και με σκέπει σα μητέρα,
γιατί πονάει σα μητέρα,
και γιατί ελπίζει σα μητέρα.

«Τραγουδώ την Αίγυπτο» [«Canto a Egipto»],
Stratís Tsircas *Φελλάχοι [Fellahs]* (1937)[1]

A MODO DE INTRODUCCIÓN[2]

No es infrecuente que, lo que los libros con pretensiones científicas necesitan cientos de páginas para explicar, el discurso literario sea capaz de

[1] Cuando no se menciona lo contrario, las traducciones (del griego o del inglés) de los fragmentos citados son mías.

[2] El presente artículo se enmarca en el Proyecto de investigación «Interacción cultural y lingüística en sociedades islamo-cristianas del Sureste europeo y Cercano oriente» (DGICYT / código HUM 2004-03957-C02-01).

plasmarlo, en su expresión más esencial, con una sola metáfora, símil o imagen. Dos ejemplos procedentes de *Ciudades a la deriva* –la célebre trilogía de Stratís Tsircas ambientada en Jerusalén, El Cairo y Alejandría durante la Segunda Guerra Mundial– no solo ilustran lo dicho, sino que a su vez ofrecen sugerencias y arrojan interrogantes, como es propio, por otra parte, de la literatura[3]. El primer ejemplo procede de un diálogo de *El Club* (2005a: 35-36), la novela que abre la trilogía, en el que uno de los personajes contempla, desde lo alto, la ciudad que yace a sus pies y la describe como «un compendio de la humanidad y sus pasiones, dividida en nacionalidades, dividida en razas, dividida en religiones, dividida en credos y cultos, dividida en clases y castas, dividida en barrios, sexos, clanes, edades; un *baclavás* atrozmente seccionado». La ciudad a la que se refiere el personaje de Tsircas es Jerusalén, pero la imagen que ofrece ¿dejaría de ser válida si se aplicara a las otras dos ciudades que componen el espacio narrativo de la trilogía? Y, en todo caso, ¿hasta qué punto es legítimo apoyarse en el discurso literario con fines cognoscitivos?

El segundo ejemplo pertenece a la última de las tres novelas, *El murciélago*. Aquí, el personaje de Parasjos, escribiendo bajo el agridulce hechizo del recuerdo, se refiere a Alejandría –a una Alejandría ya perdida– como "la patria de mi alma". ¿Existen, entonces, "patrias del alma" y patrias que no lo son? Y si es así, ¿es posible que Tsircas haya encapsulado aquí, con una economía retórica admirable, la clave para entender el hecho de que, entre las numerosas comunidades extranjeras que configuraron el entramado social de Egipto desde la época de Muhámmad Ali hasta los años de la descolonización, la griega fue la última en abandonar el país? En otras palabras, ¿para entender mejor esa relación tan particular entre los griegos de Egipto –*egipciotas* (que no egipcios) como él mismo– y el país que los acogió y los vio crecer?

[3] Lo mismo se puede decir de la trilogía entera, entendida no como documento histórico (que no lo es) sino como una metáfora en sí misma, una imagen literaria de los lugares y tiempos que trata. Al situarse la trama de *Ciudades a la deriva* en Jerusalén, El Cairo y Alejandría durante la Segunda Guerra Mundial, es decir, cuando las fuerzas británicas prácticamente volvieron a ocupar Egipto y Oriente Medio y el control británico en el seno de las fuerzas aliadas se orienta ya hacia los cambios políticos que, al término de la guerra, tendrían lugar en la región –Grecia incluida–, la trilogía indaga en las estructuras del colonialismo a la vez que cuestiona, desde una perspectiva crítica, toda una serie de oposiciones: propio / ajeno, unidad / divergencia, individuo / comunidad, subjetividad / objetividad, racionalidad / intuición, proximidad / distancia, interior / exterior, yo / otro.

Fue a partir de sugerencias e interrogantes de este tipo cómo me embarqué en un estudio de aproximación no tanto a la historia sino al carácter o perfil sociocultural de la célebre, pero insuficientemente estudiada, comunidad griega de Egipto[4], una comunidad, prácticamente extinguida desde los años sesenta, que Kitroeff (1989: 3) ha descrito como «una especie de sociedad dentro de otra sociedad», corroborando así la impresión que mis propios familiares –egipciotas también de primera y segunda generación– me habían transmitido durante mi infancia, cuando ya le habían dicho «adiós a Alejandría». Pues, pese a la fluidez y naturalidad con las que todavía manejaban el árabe coloquial, dando así la impresión de una perfecta integración en su país de acogida, y pese a los nombres árabes de calles y plazas con los que cartografiaban sus cada vez más borrosos recuerdos, los pilares sociales –los hospitales, la prensa, los clubes sociales y recreativos, las organizaciones benéficas, las instituciones, las iglesias, las tiendas, restaurantes y bares, las empresas y factorías, las escuelas a las que asistían– e, incluso, las prácticas culturales –los ritos religiosos, las fiestas colectivas, las costumbres de la vida diaria– a los que hacían referencia no eran en absoluto egipcios, sino auténticamente griegos. Así percibí, sin todavía *saberlo*, que al dejar Egipto en el año 1957, habían dejado atrás "la patria de su alma". En las páginas que siguen intentaré dibujar algunos rasgos de aquella comunidad cuyo recuerdo nunca abandonó a los que la conocieron y que además vio nacer a dos de los más grandes escritores en lengua griega: C. P. Cavafis y Stratís Tsircas.

EGIPTO MULTICULTURAL: ¿UN MODELO DE *CONVIVIALITÉ*?

Al menos hasta la Segunda Guerra Mundial, la imagen de un mosaico –de culturas, nacionalidades y grupos étnicos– se ha empleado con frecuencia para referirse a Egipto y, sobre todo, a Alejandría, su ciudad más cosmopolita, más "europea", más próspera y glamurosa. Ha servido como el soporte retórico de una celebrada *convivialité* alejandrina, supuestamente ejemplar y modélica, de una supuesta armoniosa coexistencia multicultural[5]. Es posible que, desde cierta perspectiva, la imagen sea válida. Sin embargo, desde una perspectiva que no oculte ni minimice las múltiples diferencias, los diversos intereses y las profundas divisiones que, en un contexto de sucesivos cam-

[4] VATIKIOTIS (1969, 1980 y 1991) sigue siendo una inestimable fuente de información general sobre Egipto, incluida la comunidad griega.

[5] Véase, por ejemplo, ILBERT-YANNAKAKIS (1992).

bios, sacudieron la sociedad egipcia y sus comunidades extranjeras a partir de la segunda década del siglo XX, la imagen resulta inadecuada, demasiado estática, nostálgicamente embellecedora y, sin duda, parcial. Diferencias en la composición social interna, en el perfil ideológico concreto, y diferencias, sobre todo, en el peso económico y político específico de cada una de las comunidades extranjeras, apuntan menos a un armonioso mosaico o una feliz *convivialité* que a una estructura de relaciones de poder muy desiguales. Apuntan a una realidad muy compleja[6], más aún si, en lugar de considerar esas comunidades extranjeras como burbujas de élite en el vacío, las colocamos en su verdadero contexto, que no es otro que la perniciosa lógica del sistema de capitulaciones al que me refeiré más adelante y los efectos reales de un sistema *de facto* colonial.

Las páginas de las que dispongo no permiten abordar un estudio detallado de las comunidades extranjeras de Egipto. Me limitaré, por tanto, a trazar brevemente y a grandes pinceladas aquellos rasgos que, a mi parecer, más las alejan, o acercan, a la comunidad griega y, lejos de retocar la imagen, procuraré dejar constancia de la tensión entre unidad y divergencia que marcó las relaciones entre las comunidades extranjeras y –al menos en el caso de la griega– caracterizó igualmente sus propias relaciones internas.

La inmigración extranjera a Egipto comenzó en el siglo XVIII y experimentó un mayor impulso con las reformas y los proyectos de modernización de Muhámmad Ali durante la primera mitad del siglo XIX, con las obras del canal de Suez y con la demanda occidental de algodón egipcio como consecuencia de la guerra civil estadounidense (Jasiotis, 1993). Esto último, unido al fracaso, en última instancia, de los planes de modernización de Muhámmad Ali, dio comienzo a un periodo marcado por una economía orientada exclusivamente a la exportación, con Egipto integrado en el sistema económico mundial como unidad agrícola (Psirukis, 1983: 129). Este papel del país en la economía internacional fue crucial para la configuración de una estructura social piramidal: en la cúspide, una élite dominante compuesta por un pequeño, aunque extremadamente poderoso, grupo de egipcios y extranjeros que controlaban la economía como exportadores y comerciantes de algodón, terratenientes, banqueros y financieros, seguida de una burguesía industrial poco numerosa, una pequeña burguesía prominente, una clase trabajadora industrial limitada y un amplio grupo de campesinos o *fellahs*.

[6] Esa complejidad que *Ciudades a la deriva* transmite en términos literarios es, precisamente, uno de sus aspectos más gratificantes a la vez que útiles, desde un punto de vista "cognoscitivo".

Dedicados a unas actividades centradas en el sector algodonero, con unas prácticas a menudo especuladoras y desempeñando el papel de intermediarios entre los mercados europeo y egipcio, los extranjeros de la élite del país constituían lo que Poulantzas (1976) ha denominado "burguesía compradora"; una burguesía cuyos intereses estaban íntimamente ligados al capital extranjero. Con el declive gradual de la economía egipcia orientada al mercado algodonero, comenzó a desarrollarse un pequeño sector industrial que continuaría creciendo durante el periodo de entreguerras. Hasta la Segunda Guerra Mundial, y durante su transcurso, los principales inversores en las industrias locales fueron residentes extranjeros en Egipto, quienes, en respuesta a una demanda de bienes de fabricación local, recondujeron sus actividades hacia una industrialización centrada en la importación. La prosperidad de las industrias extranjeras durante la guerra no tardó en atraer la atención de los empresarios egipcios, originando así lo que se ha llamado la "ideología del nacionalismo económico" y una incipiente "burguesía doméstica" o nacional compuesta tanto por extranjeros como por egipcios (Kitroeff, 1989: 120). El hecho de que, de la burguesía industrial emergente de Egipto, los industriales extranjeros fueran lo más parecido a una burguesía doméstica resulta paradójico; pero explica por qué un importante influjo de capital extranjero procedente del exterior redefinió la economía egipcia durante los años 30, por qué ese grupo nunca llegó a ser realmente independiente del capital extranjero, y por qué nunca luchó de forma efectiva por la independencia egipcia (Martínez Montávez, 1998).

Las comunidades extranjeras europeas del país fueron numerosas: griega, italiana, francesa, británica, rusa, belga y alemana. Entre ellas, la comunidad griega fue siempre la más numerosa, seguida –en este orden– por la italiana, la británica y la francesa[7] que, al igual que la griega, alcanzaron su cota máxima en la década de 1920. Los primeros indicios de una presencia griega relevante en el Egipto de la era moderna datan de principios del siglo XIX. Como ya se ha dicho, la comunidad griega fue la última en abandonar el país –cosa que tal vez pueda interpretarse como indicio de un mayor arraigo que las demás–; sin embargo, también es cierto que, de estas cuatro comunidades extranjeras más grandes de Egipto, la griega ostentó el nivel más alto de endogamia. Según cifras de 1936, de los 628 casamientos en los que había al menos una persona de ciudadanía griega, el 51,75 por ciento fue entre pa-

[7] Número de egipcios y de ciudadanos extranjeros en Egipto en 1927: egipcios, 5.701.764; griegos, 74.615; italianos, 51.175; británicos, 33.668; franceses, 23.579; total de extranjeros, 220.901 [Fuente: *Annuaire Statistique*, 1927; cifras citadas en KITROEFF, 1989: 21].

rejas en las que ambos cónyuges eran griegos, mientras que el mayor número de matrimonios mixtos con no griegos fue con personas de ciudadanía egipcia y de ascendencia griega en la mayoría de los casos[8]. El alto nivel de endogamia, que demuestra la tendencia de griegos de todos los estratos sociales a buscar pareja dentro de la comunidad o en sus ciudades o pueblos de origen, y que sin duda fue avivada por la extendida práctica de los matrimonios pactados, también indica un alto grado de introversión. He aquí, pues, otro interrogante: cómo explicar la combinación de lo que sin duda fue un gran arraigo y apego, con la introversión étnica y cultural que parece indicar el alto nivel de endogamia.

No es sorprendente, quizás, que la comunidad italiana, la segunda en cuanto a peso demográfico, fuera la más similar a la griega en varios aspectos. Al contrario que la británica o la francesa, esta comunidad tenía una composición social tan diversa como la griega, hecho que condujo a italianos y griegos a compartir lugares de trabajo y de residencia y propició un mayor contacto entre las dos comunidades. En su estudio, Owen (2000: 19-20) las trata conjuntamente y observa que, pese a suponer «el mayor elemento de población europea», estas comunidades «nunca recibieron de los administradores británicos del país un apoyo suficiente como para facilitarles acceso privilegiado a las tierras o poder para institucionalizar un mercado laboral fragmentado de un modo que les reportara mayores ingresos». Y llega, además, a sugerir que quizá esto explique por qué su relación con los nacionalistas egipcios era «relativamente armoniosa», cuando su papel político en el país era «marginal». Ambas comunidades mantuvieron fuertes vínculos con sus respectivas naciones de origen y ambas consideraron necesario organizar una amplia red de organizaciones de carácter marcadamente étnico que contribuyese al fortalecimiento y a la reproducción de la identidad nacional y de las relaciones interclasistas internas. Sin embargo, mientras que el Estado griego sufrió, a partir de 1922, un relativo debilitamiento de su influencia al menos política, si no cultural, la comunidad italiana siguió bajo una fuerte tutela diplomática del Estado italiano; tutela que se intensificó con la ascensión al poder de Mussolini y que dio sus frutos cuando al régimen le interesó incluir a italianos expatriados en su ideología fascista (Lazarev, 1992). Así, la expansión del fascismo y la amplia acogida del concepto de *mare nostrum*

[8] Según KITROEFF (1989: 14), el índice de endogamia de las otras tres comunidades extranjeras entre personas de la misma ciudadanía fue, en la británica, de un 39,23 por ciento de los 390 casamientos; en la italiana, de un 38,96 por ciento de los 485 casamientos; y en la francesa, de un 10,67 por ciento de los 206 casamientos.

entre los italianos de Egipto, combinada con el resentimiento griego por la ocupación italiana de las islas del Dodecaneso[9], acabaron por minar durante esos años la buena convivencia entre las dos comunidades[10].

Al contrario que la griega e italiana, la presencia francesa en Egipto, y la británica aún en mayor medida, tenía un carácter más formal, en el sentido de su relación con las instituciones de sus respectivos países de origen. De una menor dispersión en cuanto a espacio y oficio, estas dos comunidades eran también de una menor diversidad social. Sin embargo, la principal diferencia reside en que los británicos y los franceses estaban en todo momento respaldados por poderosas potencias, ambas con una sólida presencia colonial en Oriente Medio. Por esta razón, tal vez, ninguna de estas comunidades creyó necesario crear una red de asociaciones marcadamente étnicas o mecanismos ideológicos orientados a construir, mantener y fortalecer la cohesión de la comunidad mediante la identidad cultural, como fue el caso con la griega y la italiana[11]. Durante los primeros años de su presencia en Egipto, la principal preocupación de los británicos era que el mercado del algodón funcionase sin contratiempos y que la ruta imperial hacia la India estuviese protegida. Durante la última etapa y hasta la retirada definitiva de Gran Bretaña en los años cincuenta, el interés se centró en asegurar una administración eficiente, unos gobiernos egipcios flexibles y moderados, y en mantener el orden y la seguridad públicos en el país; pero, sobre todo, el esfuerzo de los británicos se concentró en una hábil manipulación de la diplomacia, al servicio de los intereses económicos y estratégicos de Gran Bretaña en la región.

---

[9] La ocupación italiana de las islas del Dodecaneso duró hasta 1947, fecha en que se incorporaron a Grecia. Muchos griegos de Egipto provenían del Dodecaneso. En el tercer volumen de su trilogía, *El murciélago*, Tsircas ofrece su propia versión literaria de las fricciones entre las comunidades griega e italiana en estos años.

[10] «Hacia 1935, de los 27.000 ciudadanos italianos de Egipto, unos 1.000 pertenecían a diversas organizaciones de camisas negras y llevaban armas. Con la excepción de algunos de los 10.000 judíos italianos, el resto de la comunidad apoyaba a Mussolini y aprobó el ataque italiano a Abisinia, mientras que, en Alejandría, daba la impresión de que el cabecilla de los fascistas hubiera arrebatado el liderazgo de la comunidad al cónsul general» (KITROEFF, 1989: 64).

[11] Las escuelas británicas y francesas, por ejemplo, estaban abiertas a todos los niños, independientemente de su nacionalidad o religión, y cultivaban una imagen laica y cosmopolita (KITROEFF, 1989: 22). En cambio, las escuelas griegas, incluidas las independientes de la Iglesia ortodoxa griega, se caracterizaban por un acercamiento a la educación de un marcado color étnico, con especial énfasis en la enseñanza del griego antiguo y de las prácticas religiosas grecoortodoxas. Las escuelas británicas y francesas eran, naturalmente, la opción más obvia para las clases altas y medias, egipcias y extranjeras.

Con todo, la presencia francesa en Egipto difiere de medio a medio de la británica. En 1914, ambos países acordaron que Egipto sería "responsabilidad" de Gran Bretaña, por lo que Francia, una vez cejó en su reivindicación de control político directo, puso un mayor énfasis en la conservación de la hegemonía cultural e intelectual francesa[12], sin descuidar, claro está, la protección de sus intereses económicos. La presencia francesa como superpotencia data de la expedición de Napoleón en 1798, que invadió Egipto no sólo con sus tropas, sino también con un ejército de científicos, ingenieros, historiadores, escritores y artistas. A lo largo del periodo colonial de Egipto todo lo francés gozó de un prestigio cuyos orígenes se remontan a ese legado napoleónico –vinculado a las premisas culturales de la Ilustración y de la modernidad occidentales como valores universales, así como a las promesas de *liberté*, *egalité*, *fraternité* de la Revolución francesa–[13] y que, en el plano ideológico y cultural, impregnó el imaginario del conjunto de la comunidad extranjera del país y fue la precondición para el surgimiento de una cultura "europea" o "cosmopolita" afrancesada, un estilo de vida imitado, sobre todo, por los estratos más pudientes: una "burguesía levantina" que, por lo demás, sólo mostraba lealtad a sus intereses económicos (Hourani, 1947: 25). No debe sorprender, por lo tanto, que, mientras que la lengua inglesa sólo tuvo amplia difusión en el comercio y en la administración pública, el francés fuese la *lingua franca* hasta el final de la presencia extranjera. Se estima que, en 1917, el 42 por ciento de los hombres griegos y el 29,2 por ciento de las mujeres hablaban una o más de las tres lenguas principales: francés, inglés e italiano. Pero es interesante apuntar, además, que en el caso de las mujeres, el uso del francés no se limitaba a los estratos sociales más altos o más cultos. El francés era la lengua utilizada en las numerosas *boutiques* y establecimientos de moda regentados por europeos y para las dependientas,

[12] Todavía hoy se percibe la tradición francesa de activismo cultural con réditos políticos. Un ejemplo aún reciente es la decisión del anterior presidente Chirac de no apoyar la acción militar de Estados Unidos contra Irak, erigiendo así a Francia y, por extensión, a la Unión Europea, en la valedora de la vía no militar de supremacía política, económica, cultural e ideológica mundiales. Véase KAGAN (2002).

[13] No es casual que, en la ficción de *Ciudades a la deriva*, el apodo del hijo pequeño del nacionalista egipcio Yunes sea «Nabulión». Nabulión recorre las calles de El Cairo semidesnudo, descalzo, malnutrido y tocado con un astroso tricornio napoleónico que nunca se quita. Pero el tricornio no es más que un destartalado disfraz de papel incapaz de salvarlo de la muerte a manos de antinacionalistas egipcios que actuan bajo órdenes extranjeras. Colocado sobre el ataúd durante el entierro del pequeño Nabulión, el tricornio asume así la función simbólica de cuestionar la supuesta «universalidad» de los valores culturales occidentales en un contexto de relaciones coloniales.

en su mayoría solteras y europeas, hablar este idioma era un requisito esencial (Yannakakis, 1992: 129); sin duda, la contribución de estas mujeres trabajadoras a la preservación del francés como *lingua franca* de los extranjeros fue considerable.

La presencia extranjera en Egipto no se puede entender independientemente de la dinámica interna de la sociedad egipcia, de su situación en la política colonial europea y, ante todo, del sistema de capitulaciones. Como veremos, este último produciría efectos que no desaparecerían ni siquiera con su abolición oficial en 1937.

ENTRE LA UNIDAD Y LA DIVERGENCIA: EL SISTEMA DE CAPITULACIONES

Heredadas del pasado otomano de Egipto, en el que los sultanes reconocieron a catorce países –incluida Grecia– como "potencias capitulatorias" (*Capitulatory Powers*)[14], las llamadas "capitulaciones" eran un complejo acervo de normas que regulaban el estatus de los residentes extranjeros, a los que conferían derechos extraterritoriales y privilegios de extraordinario peso –inmunidad ante los impuestos, inviolabilidad del domicilio, impunidad de arresto y exención de la legislación y la jurisdicción nativas, entre otros–, lo que redundó en la creación de los llamados "tribunales mixtos"[15].

Como era lógico, los efectos y consecuencias de este sistema de privilegios fueron tan importantes para las comunidades de residentes extranjeros como para el país en general. Más allá de su naturaleza procazmente discriminatoria –que con el tiempo iba a traducirse en un resentimiento más que legítimo entre los egipcios–, el sistema fue impuesto con el fin primordial de facilitar la penetración capitalista en Oriente, promocionar los intereses económicos de los países europeos en el extranjero y proteger las actividades comerciales de las comunidades (Psirukis, 1983). La complicidad de la clase

[14] Grecia se convirtió en potencia capitulatoria en 1854, circunstancia que, entre otras, propició la inmigración griega a Egipto.

[15] La inmunidad ante la legislación local significaba que los residentes extranjeros estaban ligados legalmente a la jurisdicción de sus propios tribunales consulares. Con el tiempo, esto fue causa de discrepancias y conflictos, motivando así la creación en 1875 de los tribunales mixtos con el fin de crear un sistema legal unificado para aquellos casos en los que estuviesen implicados extranjeros de distintos países, o extranjeros y egipcios. Al mismo tiempo, los tribunales mixtos asumieron competencias legislativas. Esto los situaba fuera del control de la legislación anglo-egipcia y dificultaba el control británico. En 1904 la situación llevó al alto comisionado británico lord Cromer a protestar: «[…] los jueces de los tribunales mixtos [son] prácticamente una ley por sí mismos» (BARING, 1911: 708).

dominante egipcia con los intereses de la privilegiada población extranjera fue clave en impedir que el sistema de las capitulaciones fomentara, como cabría esperar, una división bipolar en la población en la que egipcios y extranjeros ocuparan cada uno de los polos; e hizo que, incluso a pesar del paulatino surgimiento de una burguesía nativa –muy heterogénea, por cierto–, a efectos prácticos el sistema se mantuviera más o menos vigentes hasta la plena independencia en 1952. Para los residentes extranjeros del país los efectos del sistema de capitulaciones fueron de otra índole. Al proporcionar un marco legal que, en principio, amparaba a todos los extranjeros por igual, las capitulaciones fomentaron un cierto sentimiento de "comunidad" entre ellos, un cierto sentimiento de unidad en nombre de un interés aparentemente común y general: la salvaguarda de los derechos y privilegios que el sistema de capitulaciones, según su concepción original, debía proporcionar y asegurar.

Dicho esto, cabe destacar un aspecto de este sistema –y aun de su subproducto, los tribunales mixtos– de todo punto relevante para captar la complejidad de las relaciones internas y externas entre los distintos elementos que componían el Egipto colonial: si bien las capitulaciones proporcionaban y garantizaban un marco general de derechos y privilegios para la *totalidad* de los residentes extranjeros en Egipto, correspondía a cada una de las potencias capitulatorias *en particular*, en su calidad de representante, negociar con el gobierno egipcio y proteger los intereses de sus propios nacionales. De este modo, la creación de lazos institucionales entre cada una de las comunidades extranjeras y su país de origen se hizo inevitable. Pero esa circunstancia, en principio positiva, ya que el poder negociador de sus respectivos Estados de origen proporcionaba a las comunidades un alto grado de protección, resultó ambivalente –al menos, en el caso de la comunidad griega– por varias razones. En primer lugar, la lógica del sistema de capitulaciones la obligaba a depender, en cuestiones de seguridad y estatus, de un Estado –la Grecia metropolitana– que, debido a un insuficiente peso político y económico en Europa, también carecía de suficiente poder negociador. Una primera consecuencia general de esto fue la siguiente: dado que la potestad de negociación de los Estados variaba según su mayor o menor poder o peso político y económico, era inevitable que, a la larga, el sistema propiciara la creación de una jerarquía *interna* entre las comunidades extranjeras en función de sus diferentes posiciones de poder. Y una segunda consecuencia, más concreta, fue que, cuando por motivos políticos y/o económicos, el Estado griego, a partir de 1922, ya no podía o no estaba dispuesto a defender los intereses de los griegos de Egipto en las interminables

mesas de negociaciones con los gobiernos egipcios, la comunidad griega se vio obligada a apoyarse, vale decir subordinarse, a las manipulaciones diplomáticas del único Estado que al parecer podía hacerlo: Gran Bretaña.

En segundo lugar, el discurso de "un interés extranjero general", fomentado por las élites y por la propia razón de ser de las capitulaciones, no siempre estaba en armonía real con la realidad práctica de comunidades –como la griega, por ejemplo– que presentaban una composición social y una estructura de clases más diversificada que las demás. Sin embargo, la tendencia a identificarse, en el plano ideológico, con el conjunto de la comunidad extranjera –a todas luces "imaginaria", en el sentido que da Anderson (1983) al término– no sólo no dejaba que las contradicciones se percibieran como tales, sino que, al homogeneizar y borrar las diferencias, tenía el efecto de ocultar la heterogeneidad social y económica real que, de hecho, nunca dejó de marcar a la comunidad griega. Desde este punto de vista, no es de extrañar que la perspectiva de que las capitulaciones llegaran a abolirse suscitara sentimientos de inseguridad y de crisis en el conjunto de la comunidad, además de alentar la falsa expectativa de que su bienestar estaría asegurado siempre y cuando las negociaciones sólo incumbieran a reformas menores, meramente técnicas[16].

Quizás el más lamentable de los efectos del sistema de capitulaciones para la comunidad griega en particular fuera el de haber creado una minoría extranjera relativamente privilegiada, con una mentalidad bien distinta de la que puede darse entre las minorías étnicas de las sociedades multiculturales de hoy. Con esto, en absoluto quiero sugerir que los griegos de Egipto gozaran, individualmente, de privilegios que les permitieran sustraerse a la necesidad de luchar, como todo inmigrante, para construirse una vida. De hecho, la mayoría de ellos pertenecían a la pequeña burguesía o a la clase obrera. Me refiero, más bien, a una mentalidad basada en una construcción ideológica: la de un "nosotros" (extranjeros occidentales) supuestamente permanente e inalterable, excluyente. Los profundos cambios políticos, econó-

[16] No fue hasta 1917 cuando los británicos decidieron iniciar las negociaciones para la abolición de las capitulaciones y los tribunales consulares, y reformar los tribunales mixtos. La comisión creada para estudiar las reformas necesarias propuso el establecimiento de una nueva asamblea legislativa con una cámara alta compuesta por funcionarios del Gobierno británico o representantes de las comunidades extranjeras, y egipcios, en la cual estos últimos serían minoría. En lo referente a los tribunales mixtos, pidieron la unificación de los tribunales mixtos, nativos y consulares y la sustitución del francés en beneficio del inglés. Esto supuso, en palabras de sir William Brunyate, «una anglización más o menos reconocida de la ley y de las instituciones jurídicas de Egipto» (BRINTON, 1930: 187).

micos e incluso ideológicos, tanto dentro como fuera del país, que no dejaron de registrarse, el insuficiente peso y poder de negociación de Grecia, o la astucia y prepotencia de la diplomacia británica, son factores objetivos que sin duda contribuyeron de un modo importante al declive y disolución definitiva de la comunidad griega. A todos ellos, sin embargo, habría que añadir esa mentalidad a la que me he referido y que, en mi opinión, no fue más que la manifestación de un conservadurismo ligado al deseo de no enfrentarse a la perspectiva de cambio. Pues, ¿cómo, si no así, puede explicarse el hecho de que, cuando la diplomacia británica incluyó en su agenda de negociaciones con Egipto la abolición de las capitulaciones, no hubiera, ni entonces ni después, esfuerzo alguno por crear un frente común entre las comunidades extranjeras que les permitiera anticiparse y prepararse para lo que, tarde o temprano, sería un Egipto libre del lastre de las relaciones coloniales?

Todo ello apunta a un grado considerable de introversión o aislamiento de la comunidad –evidente, por ejemplo, en el alto índice de endogamia, o en el perfecto mantenimiento de la lengua y otras manifestaciones culturales– que, sin duda, fue un factor clave a la hora de preservar un extraordinario nivel de conciencia nacional e identidad étnica. Pero, a la larga, tuvo un precio, ya que ese aislamiento o, mejor dicho, esa insuficiente integración civil en el país de acogida que sólo fue puesta en tela de juicio con el estallido de la Segunda Guerra Mundial, no se limitó al ámbito cultural. Mantuvo a la comunidad aislada de los procesos políticos *internos* del país, obstaculizó una mayor integración en la sociedad civil y, como apunta Kitroeff, condujo a un creciente debilitamiento político y a una paulatina pérdida de derechos (1989: 35). Así, cuando, tras la Segunda Guerra Mundial, la comunidad griega empezó a darse cuenta por fin de que la crisis –anunciada ya desde el periodo de entreguerras– no tenía vuelta atrás, porque ya no quedaban opciones o medios para negociar un nuevo estatus, las oleadas de repatriación se agigantaron y le tocó la hora, al igual que a Antonio, de decirle adiós a Alejandría, a "la patria de su alma". Esa concienciación, precisamente, fue la que llevó a Tsircas, en *El murciélago* (2005c: 205), a atribuirle al histórico líder independentista egipcio Arabí[17] las siguientes ficticias, pero no por ello menos proféticas, palabras:

> «Metéoslo bien en la cabeza. Sois huéspedes. Este pueblo se ha despertado y quiere mandar en su propia casa. No confiéis en los ingleses que fingen ser vuestros protectores […] Por vuestro propio bien os lo digo, abrid los ojos».

[17] Véase nota 20.

El factor británico

La posición británica como destacada potencia imperial y su directa, aunque velada, intervención económica y política en Egipto y en Oriente Medio en general la hacían ostentar una posición aparte y por encima del resto de potencias capitulatorias. Incluso en términos sociales, los británicos gozaban del respeto, aunque no de la simpatía, del resto de los europeos (Baring, 1911: 658). Tras la ocupación de Egipto en 1882 y el establecimiento del protectorado en 1914, consideraciones económicas, por una parte, y el incipiente y creciente nacionalismo egipcio, por otra, llevaron a Gran Bretaña a descartar un dominio colonial explícito y a optar en su lugar por un control bajo cuerda que, en lo político, resultó ser igual de efectivo (Tignor, 1966). Contener las demandas del nacionalismo egipcio y diferir la concesión de la independencia total durante el mayor tiempo posible se convirtieron en factores decisivos a la hora de planear la política británica en Egipto. Marzo y abril de 1919[18] fueron fechas cruciales en este sentido, pues en estos meses tuvieron lugar manifestaciones multitudinarias que recorrieron ciudades, pueblos y provincias para apoyar la petición de la *wafd*, o delegación nacional, formada bajo la égida de Saad Zaglul en 1918, por la que se exigía una visita a Gran Bretaña para exponer las razones para la independencia. Lo que sin duda fue lo más alarmante de esta expresión de sentimiento nacionalista es que, por primera vez, participaron en ella no sólo miembros de la población urbana, sino también de la rural, de los *fellahs*[19]. Según Owen (2000: 10), «la revuelta fue suficientemente importante como para provocar un cambio importante en la política británica y una concesión unilateral de independencia limitada en 1922». A partir de entonces, la política británica respecto a Egipto estaría marcada por lentas e intrincadas negociaciones, concesiones paulatinas y una gradual suavización en el control de los asuntos internos de Egipto –en un simulacro de atención a las legitimas demandas de independencia– con el fin de mantener intactos los intereses económicos y estratégicos y la influencia política de Gran Bretaña en la región.

[18] Tsircas aborda estos acontecimientos desde una perspectiva histórica en su estudio sobre Cavafis (1958), y desde una perspectiva literaria, a través del recurso del recuerdo, en la trilogía. Como veremos más adelante, los meses en los que ocurrieron –marzo y abril– coinciden con los "acontecimientos de Oriente Medio" que para los griegos fueron los de 1944. Así, la historia le proporcionó a Tsircas un paralelismo que la mayor parte de la crítica literaria griega ha pasado por alto.

[19] Los mismos acontecimientos egipcios están presentes en la trama de la *Trilogía de El Cairo* del escritor egipcio Naguib Mahfuz. Un estudio comparativo de ésta con la trilogía de Tsircas arrojaría luz sobre las similitudes y diferencias entre los respectivos discursos literarios e ideológicos de los dos autores.

Las negociaciones angloegipcias, que culminaron en la Declaración de semiindependencia y en el fin del protectorado en 1922, se rigieron por esta estrategia política. La declaración contenía la llamada «cláusula de los cuatro puntos de reserva», según la cual Gran Bretaña conservaba el derecho a intervenir en los asuntos egipcios con el fin de proteger las líneas de comunicación del Imperio, sus intereses estratégicos en Egipto y Sudán y, lo que es más significativo para nuestro asunto, la seguridad de las minorías extranjeras[20]. A partir de entonces, la seguridad de los residentes extranjeros sería la carta marcada con la que Gran Bretaña iba a jugar su partida diplomática. La abolición de las capitulaciones –una demanda fundamental de los nacionalistas– se ponía ahora sobre el tapete[21]; pero si para los egipcios la abolición constituía un paso decisivo hacia la independencia total, para los británicos significaba algo bien diferente. Un acta redactada en 1935 por un miembro del departamento egipcio del *Foreign Office* lo resume así: «Desde 1922 nuestra postura respecto a las capitulaciones ha sido la de considerarlas como una gran baza para el regateo en cualquier negociación con Egipto»[22]. El regateo al que se alude aquí consistía en usar la promesa de una futura abolición de las capitulaciones a cambio de una actitud negociadora más flexible ante las exigencias británicas. Se trataba, en última instancia, de una política encaminada a conceder la independencia a cambio de la aceptación, por parte de Egipto, del «compromiso de seguir siendo un satélite de Gran Bretaña en términos diplomáticos y estratégicos» (Darwin, 1981: 95). Esto podría conseguirse siempre y cuando en Egipto prevaleciera un sistema de gobierno monárquico en el que los nacionalistas o bien no formasen parte del gobierno, o bien estuviesen al menos bajo control (Owen, 2000: 18-19).

---

[20] Gran Bretaña había justificado su ocupación militar de Egipto en 1882 so pretexto de proteger las vidas y las propiedades extranjeras que, según se decía, habían sido amenazadas por la revolución de Arabí. TSIRCAS (1958: 93-119) argumenta que la supuesta masacre de europeos en 1882 había sido exagerada, que a diferencia de lo que se dijo, no se vio afectado ningún griego y que la comunidad en su conjunto no era hostil en un principio a los propósitos de Arabí.

[21] Lo cierto es que la cuestión de la abolición de las capitulaciones y del sistema de tribunales mixtos fue durante mucho tiempo uno de los objetivos de la diplomacia británica, pese a la oposición de los residentes británicos en Egipto, en su mayoría empresarios. Esta oposición también era respaldada por el alto comisionado lord Lloyd en los siguientes términos: «Los cerebros, la iniciativa, el talante y la cultura que han hecho de Egipto lo que es ahora siempre han sido, y siguen siendo, exclusivamente extranjeros». [Informe anual del *Foreign Office* para Londres tras la agitación vivida en Egipto en 1927 contra los privilegios extranjeros; citado en KITROEFF, 1989: 61].

[22] Actas del *Foreign Office* del cinco de marzo de 1935: J 852/507/16 y FO 371190980, citadas en KITROEFF (1989: 56).

Ante la amenaza que suponía el aumento del apoyo popular al Wafd, los gobiernos egipcios anglófilos y Gran Bretaña vieron un terreno común de cooperación en el único de los "cuatro puntos de reserva" de la declaración que no afectaba seriamente a sus intereses en común: la cuestión de la protección de los extranjeros. Las negociaciones sobre este asunto erigieron a Gran Bretaña como única interlocutora legítima con el gobierno egipcio en representación de los residentes extranjeros, como única y exclusiva administradora de los intereses extranjeros y, en consecuencia, como «el factor más importante en lo concerniente al futuro de las comunidades extranjeras de Egipto» (Kitroeff, 1989: 47).

Si el poder tiene el poder de generar más poder, he aquí un ejemplo que viene al caso. Al sacar partido de su posición de poder en Egipto, Gran Bretaña se autoproclamó la garante de los derechos y de la seguridad de los extranjeros, hallando así un medio de protegerse frente a la posibilidad de que la inmunidad ante la legislación local permitiera a cualquier potencia extranjera utilizar a *su* comunidad extranjera para minar los intereses británicos en el país. El Estado griego estuvo lejos de suponer tal amenaza. Se extendía la ideología del irredentismo y, con ella, la voluntad política del Estado griego de transformar esas aspiraciones nacionales en apoyo para un programa de expansión territorial. Enfrascado como estaba en la concepción y preparación de la expedición militar a Asia Menor, al Estado griego le faltó tanto la capacidad cuanto la voluntad de intervenir activamente en el proceso de las negociaciones angloegipcias. En 1920, el Parlamento griego ratificó un acuerdo según el cual los derechos capitulatorios griegos se dejaban en manos de Gran Bretaña para su negociación, a cambio de la promesa –que no garantía oficial– de que se velaría por los intereses de los nacionales griegos. Así, durante más de una década, la diplomacia británica consiguió no sólo contener la independencia egipcia, sino también controlar los asuntos internacionales por medio de la negociación unilateral de los detalles técnicos de la abolición de los privilegios extranjeros. En este tiempo, la comunidad griega y, en particular, sus sectores más vulnerables en lo económico miraban a Gran Bretaña con esperanzas. La firma del Tratado angloegipcio de 1936, con el nacionalista al-Nahhas como primer ministro, confirmó el sentimiento griego de decepción[23]. La *Conférence des Capitulaires* celebrada en Montreaux en 1937 abrió el camino para la aplicación gradual de la legis-

[23] Mustafá al-Nahhas Pachá, líder del partido nacionalista Wafd, no tenía ni las aptitudes ni el carisma de Saad Zaglul (1860-1927), considerado como el auténtico fundador del nacionalismo y de la independencia egipcios. Véase MARTÍNEZ MONTÁVEZ (1998).

lación egipcia a los extranjeros y suscitó el final, durante tanto tiempo postergado, de un periodo de privilegios extraordinarios. Gran Bretaña, sin embargo, se reservó el derecho a intervenir en caso de emergencia y se aprovechó de ello durante la Segunda Guerra Mundial, mientras que la abolición efectiva de las capitulaciones no se produjo hasta 1949 (Suloyanis, 1994: 299).

La comunidad griega en primer plano: estructura social y contexto ideológico

En Egipto los griegos estuvieron presentes en todos los estratos de la sociedad egipcia, a excepción del de los *fellahs*, es decir, de los campesinos. Según Kitroeff (1989: 31), la estructura social de la comunidad, desde mediados del siglo XIX hasta el estallido de la Segunda Guerra Mundial, evolucionó hacia una estructura romboide: un grupo reducido y muy poderoso en la cima, seguido de una pequeña burguesía mucho más numerosa y diversificada y, por último, una reducida clase trabajadora urbana en la base[24]. La riqueza, la autoridad y el poder efectivo del primero de esos grupos sociales procedían de su pronta conexión con la economía algodonera egipcia, pues se trata de aquel grupo de terratenientes, exportadores de algodón y banqueros que establecieron los cimientos de la presencia griega en Egipto y que formaban parte de la "burguesía compradora" europea o "burguesía levantina" que dominó la economía egipcia hasta que el sector algodonero empezó a decaer[25]. Como grupo, procedían, en general, de la burguesía mercantil griega que floreció bajo dominio otomano mediante el control de las relaciones comerciales del Imperio Otomano con Europa (Hourani, 1947), habían desempeñado un importante papel de apoyo en la guerra de independencia griega de 1821 y se involucraron en los procesos de construcción del joven Estado-nación griego cuando éste se alejaba ya del nacionalismo ilustrado y democrático de Adamandios Coraís y Rigas de Velestino[26].

Su condición de pioneros de la presencia griega en un país musulmán como Egipto les había dotado de un profundo sentimiento de identidad ét-

[24] Para los años '40, Suloyanis (1999: 58) aporta las siguientes cifras: un 5 por ciento de capitalistas, un 35 por ciento de pequeña burguesía y un 60 por ciento de clase trabajadora pobre. Sus categorías, sin embargo, son demasiado vagas.

[25] Psirukis (1983) trata en profundidad el tema de sus conexiones con el capital extranjero.

[26] Véase, por ejemplo, Kitromilides (1994). Sobre Ilustración, nacionalismo y traducción, véase López Villalba (2003), Nicolaidou (2000) y Fernández González (1997).

nica y de una conciencia nacional basada en la percepción de diferencias culturales como la lengua, la religión, las costumbres y los valores. Pero, además, poseían una educación notable, dominio de idiomas, una honda experiencia mercantil y, sobre todo, capital y vínculos con compañías europeas que acabaron por situarles «a la vanguardia de la incorporación de Egipto a la economía capitalista mundial del siglo XIX» (Tignor, 1980: 421). Aunque su primera y más importante afiliación fuera, por tanto, con la élite económica internacional de la que formaban parte, y pese a su vocación expresamente europea y cosmopolita, profesaban un profundo sentimiento patriótico y nunca dejaron de cultivar fuertes lazos emocionales con la madre patria[27]. Ni tampoco dejaron de sostener un discurso marcadamente nacionalista que, con el tiempo, infundirían a la cada vez más numerosa comunidad griega desde su posición de prestigio y autoridad. En otras palabras, se convirtieron en representantes del *statu quo,* en portadores y transmisores de la ideología nacionalista griega.

En efecto, las premisas ideológicas del nacionalismo metropolitano hallaron magníficos aliados entre la élite de la comunidad: la raigambre de las raíces culturales y raciales, el mito de una supuestamente ininterrumpida continuidad racial y cultural desde la época clásica, la insistencia en una identidad étnica griega cuya "esencia", supuestamente inalterable, radicaba en el "ideal helénico" admirado por un romanticismo europeo poco o nada interesado en la Grecia contemporánea. El período de mayor exaltación de estas premisas ideológicas del nacionalismo metropolitano fueron las décadas en las que se fraguó lo que se conoce como el "Gran Ideal": la visión política e ideológica de una "Gran Grecia" y un programa militar –mezcla de aspiraciones irredentistas y objetivos expansionistas– para la recuperación de territorios griegos aún bajo dominio otomano[28]. A pesar de ser un proyecto político que no incluía a Egipto en su programa y, en este sentido, no afectaba directamente a la comunidad griega, sus dimensiones ideológicas hallaron un terreno abonado entre sus notables. La expansión territorial nacional y el nuevo abanico de potenciales actividades económicas que prometía la materialización de semejante proyecto, no podían sino apelar a su pronunciado espíritu empresarial. «Imaginaban que su patria, demasiado pobre en

[27] Sus lazos emocionales eran, sobre todo, con sus pueblos natales y se expresaban a través de financiación para obras públicas y de caridad. A cambio, eran declarados grandes benefactores con estatuas erigidas en su honor en las plazas públicas de sus aldeas.

[28] Véase KITROMILIDES (1979) para un análisis que distingue entre elementos irredentistas y expansionistas en el discurso ideológico de el Gran Ideal. Para un análisis más reciente sobre nación, nacionalismo e identidad cultural, véase JUSDANIS (2001).

el pasado para mantenerlos a ellos, seguiría los pasos de su éxito personal» (Kitroeff, 1989: 50). Sin embargo, pese al llamado "desastre" de 1922 que supuso, entre otras cosas, la consolidación de Atenas como *único* «centro político y económico del Helenismo, tanto dentro como fuera de las fronteras» (ibid.: 52), los vínculos con la madre-patria permanecieron fuertes.

Sus actividades, centradas en la exportación, y su carácter elitista determinaron las relaciones que mantuvieron con los demás grupos y estratos sociales: complicidad política con la clase dominante egipcia y con la administración británica, «antipatía por la vida oriental de su entorno» (Hourari 1947: 25), miedo y suspicacia frente al emergente nacionalismo egipcio, explotación económica de los *fellahs*. Con el resto de la comunidad griega, en concreto, mantuvieron vínculos que no eran ni directamente económicos ni políticos, aunque sí paternalistas y hegemónicos, desde un punto de vista ideológico. Apartados socialmente del resto de la comunidad y por encima de ella, su riqueza y su prestigio social –su capital simbólico– les permitieron desempeñar un papel dominante en la organización institucional interna de la comunidad[29] y ejercer sobre ella un considerable control ideológico como "notables" y líderes "naturales"[30].

Para resumir, podríamos decir que el sistema de capitulaciones que, como ya hemos visto, garantizaba derechos y privilegios vinculados a la nacionalidad extranjera de origen, por una parte, y el discurso nacionalista conservador de los notables griegos, por otra, fueron clave en la construcción y en la reproducción de una identidad étnica basada en la percepción de un

[29] Su influencia dentro de las organizaciones de la comunidad queda reflejada en el hecho de que «más de un tercio de los 22 miembros del comité ejecutivo de la Comunidad de Alejandría era o bien exportadores de algodón o bien importantes comerciantes de algodón» (KITROEFF, 1989: 81-82). M. C. Salvagos, por ejemplo, que fue presidente de esta Comunidad desde 1919 hasta 1948, fue una figura muy importante en el sector algodonero y en la banca. SULOYANIS (1994) ofrece amplia información sobre los notables, como Salvagos, y su papel en la comunidad griega en general.

[30] Stratís TSIRCAS (1958: 186-194) fue uno de los primeros estudiosos de la comunidad griega en cuestionar la noción de una clase alta homogénea griega al señalar dos grupos dentro de la alta burguesía griega: los de «primera clase», que se asentaron en Egipto antes de 1863 y representaban el capital comercial y banquero griego, y los de «segunda clase», que se asentaron en el país después de 1863. La familia de C. P. Cavafy pertenecía, según Tsircas, al primer grupo. Los del segundo grupo, a diferencia de los primeros, eran anglófilos y sus intereses estaban estrechamente vinculados al capital financiero británico. Según YALURAKIS (1967: 174-77), en el período del llamado *dijasmós* o cisma nacional la mayoría de los griegos de Egipto tomaron partido por la figura liberal y anglófila de Veniselos, cuyo ímpetu modernizador apelaba a los intereses de una clase urbana media y baja tanto en Grecia como en Egipto.

"interés común". Si bien esa percepción de un "interés común" contribuyó a mantener un alto grado de cohesión y unidad en la comunidad, las condiciones reales de la existencia de ciertos grupos a veces la desmentían. No podía ser de otra manera, ya que la relativa homogeneidad de la comunidad griega en su fase más temprana se iba diluyendo, lenta pero inexorablemente, a medida que las sucesivas oleadas de inmigrantes griegos, procedentes de distintas regiones y estratos sociales de la Grecia metropolitana, iban causando una cada vez mayor dispersión social, ocupacional y geográfica. La formación de una pequeña sociedad griega, un microcosmos griego dentro de la sociedad egipcia, no tardaría en completarse.

Según algunos informes del consulado griego, alrededor de 1913 los griegos aún destacaban como pequeños comerciantes del algodón, minoristas e "intermediarios" –un importante eslabón en la cadena de producción algodonera que operaba en las zonas rurales (Kitroeff, 1989: 85)–. La presencia y actividades de este grupo no pudo sino tener, en la terminología de hoy, un importante "efecto llamada" que contribuyó a dispersar a los griegos por todo el territorio egipcio. Desde 1908 en adelante, sin embargo, los egipcios comenzaron a desplazar a los griegos, y a otros extranjeros, en la mayoría de las ocupaciones, incluido el comercio de algodón, un sector que fue precisamente uno de los primeros en sufrir los cambios ocasionados por la reestructuración del comercio mundial. Y, como resultado, aquellos que, como mi propio abuelo, se habían buscado la vida en el Egipto rural, pasaron a engrosar las filas de una pequeña burguesía griega urbana cada vez más numerosa.

El periodo de entreguerras provocó cambios graduales, aunque importantes. El creciente nacionalismo egipcio, tanto político como económico, obligó a los industriales griegos a convertirse, a partir de 1930, en parte de la burguesía industrial de Egipto, tanto institucional como económicamente, y la economía egipcia siguió diversificándose. Esta circunstancia, junto a la creciente penetración de bienes europeos destinados principalmente al consumo europeo, por una parte, y el fracaso en 1922 de la campaña militar del Estado griego en Asia Menor –que causó la última gran oleada de inmigrantes griegos–, por otra, contribuyeron a incrementar tanto el tamaño como la diversidad ocupacional de la pequeña burguesía griega. De forma gradual pasó a estar compuesta por propietarios y productores a pequeña escala, minoristas, artesanos y pequeños comerciantes, administrativos y técnicos de todo tipo, convirtiéndose, finalmente, en el grupo más numeroso y heterogéneo de la comunidad en su conjunto. Atrapados entre la fe en el sistema de capitulaciones, la confianza en su relativamente privilegiada condición de

«europeos» y un sentimiento de inseguridad por el avance de las negociaciones para la abolición de las capitulaciones y por el desarrollo del nacionalismo egipcio, eran especialmente vulnerables a discursos etnocéntricos conservadores. Esto quizás pueda explicar por qué finalmente subordinaron sus intereses de clase a la idea –alentada por el discurso de la clase alta– de un interés étnico común, y por qué, en consecuencia, fueron incapaces de contribuir a quebrar el aislacionismo de la comunidad griega de Egipto. El periodo de 1930-1939 propició la penetración de un gran volumen de capital europeo en la economía egipcia[31], inversiones al margen de la exportación algodonera, una notable migración de *fellahs* a las ciudades, el crecimiento del sector servicios con más participación nativa, y una clase trabajadora en ciernes.

A pesar de su poca relevancia en cuanto a número[32], la clase obrera de la comunidad griega se implicó activamente en la organización de sindicatos y en el movimiento huelguístico en Egipto, una implicación que se remonta a 1899, cuando se fundó el primer sindicato de Egipto, formado por trabajadores del tabaco[33] (Kitroeff, 1989: 137). La industria manufacturera del tabaco fue uno de los sectores de vital importancia de Egipto hasta la Segunda Guerra Mundial y los griegos tuvieron una presencia significativa en ella como importadores de hojas de tabaco, fabricantes, comerciantes, así como cortadores de tabaco y tabaqueros. Las huelgas en este sector se organizaron sobre el principio de solidaridad interétnica y constituyeron todo un ejemplo de acción basada en intereses de clase que trascendían consideraciones étnicas y nacionales. En palabras de Kitroeff (ibid.: 137), «[…] las huelgas en el sector manufacturero del tabaco fueron cruciales para acabar con toda división étnica entre los obreros de la propia industria y para la unión entre los trabajadores europeos y egipcios de diferentes industrias».

Como he sugerido al principio de este trabajo, a veces la literatura, sin pretenderlo, transmite conocimientos o abre vías de comprensión que por

[31] De acuerdo con KITROEFF (1989: 121) «[…] el capital que procedía del extranjero era el doble de la cantidad del capital nacional invertido». La *Eastern Tobacco Company*, que desde 1930 hasta los años 50 reemplazó a la que en otros tiempos fuera una floreciente industria tabaquera egipcia y llegó a controlar el 70 por ciento del mercado egipcio, es un ejemplo indicativo del capital no residente, extranjero, en Egipto.

[32] Según Kitroeff, en 1927 sólo el 5 por ciento de la población total estaba empleada en la industria y el transporte. Samir Amin (Riad, 1964: 41) cifra la proporción de trabajadores en los años 50 en un 3 por ciento de la población total y un 10 por ciento de la población rural.

[33] El primer sindicato, *L'Union Internationale des Ouvriers Cigarettiers d'Egypt*, se creó en 1899 y fue responsable de la organización de dos exitosas huelgas en 1899 y en 1903. Las huelgas más importantes tuvieron lugar en 1918, una vez concluida la guerra, y en 1924.

derivarse de un discurso literario no son menos válidos que otros. Así ocurre en un episodio de *Ariagni,* la segunda novela de *Ciudades a la deriva*, en el que una referencia explícita a las huelgas de los trabajadores del tabaco a las que acabo de referirme le sirve al autor para reflejar el modo en que diferentes miembros o grupos de la comunidad se posicionaron, es decir, *vivieron subjetivamente*, ésta y otras experiencias parecidas. Evidentemente, la novela no ofrece los pormenores históricos; sin embargo, el autor, con los medios propios de su arte y sirviéndose de dos miembros de una misma familia de ficción, revela a la vez que yuxtapone los dos discursos entre los que se debatió la comunidad: el discurso integracionista, abierto y *filóxeno* representado aquí por *Ariagni,* un ama de casa integrada en su entorno real, y el discurso suspicaz, *alófobo*, y a veces incluso racista, representado por el camarero pequeñoburgués que es su marido.

Ahora bien, si, al menos hasta la Segunda Guerra Mundial, la tendencia aislacionista y la introspección fueron predominantes entre la comunidad griega, probablemente sea porque se alimentaban de discursos hegemónicos que hacían hincapié en la cohesión étnica, en la particularidad cultural y en un vago y mal definido "interés común", a costa de perspectivas menos etnocéntricas. Pero para ello, para que tales discursos pudieran transmitirse y reproducirse eficazmente, tenía que haber medios, aparatos y mecanismos ideológicos adecuados. Los hubo y su función era "interpelar" a los miembros de la comunidad en el sentido que Althusser (1971) da al término en su teoría de la ideología: dirigirse a ellos de modo que, independientemente de las diferentes condiciones de vida de cada uno, a pesar de las múltiples divisiones –de procedencia, estrato social o clase, formación, edad o sexo– que lógicamente diferenciaban a unos de otros, todos y cada uno de ellos se reconocieran reflejados en dos denominadores comunes y aglutinadores: extranjeros y griegos.

Esa función de "interpelación" mediante la cual la ideología, según Althusser, ejerce su poder sobre los sujetos, queda perfectamente ilustrada en el siguiente episodio de *Ciudades a la deriva*: el hijo pequeño de Ariagni –heroína de la novela homónima– llega un día a casa con una herida en la cabeza. Los amigos de Nicos, chavales egipcios del vecindario, explican que su bando se había adentrado en el "territorio" griego y se había visto implicado en una pelea callejera con otro bando de chavales, estos últimos griegos. La madre interroga a Nicos y el resultado es el siguiente diálogo (2005b: 279-280):

> «—No estaba con ellos –dijo el chaval, en griego esta vez.
> —Pues, ¿con quién estabas?

—Madre, ¿no lo entiendes? Yorgos Cacalidis es compañero mío de clase. Y me gritó: «Moro de mierda, capado, los griegos estamos aquí».
—¿Y fuiste con los que te insultaban?
—El chaval vaciló. Solo ahora sintió ganas de llorar».

De nuevo, la literatura ayuda a percibir la complejidad de nociones que suelen pasar por evidentes: ¿qué significa ser extranjero?, ¿qué significa ser griego?

APARATOS IDEOLÓGICOS Y COMUNIDAD GRIEGA

Si lo dicho hasta ahora avala la descripción de la comunidad griega de Egipto como una sociedad dentro de otra, entonces también avala su descripción como una "comunidad imaginada" del modo en que, según Anderson (1983), lo es toda comunidad nacional que se autoconstruye como tal. Y si es así, no es extraño que una de las principales funciones de su organización interna fuera contrarrestar tendencias que eran, o se percibían, como centrífugas –es decir, como destructoras de una unicidad entendida como algo natural y dado de antemano– a través de "aparatos" definidos étnicamente y generadores de prácticas, ideologemas y discursos[34]: por ejemplo, entidades o instituciones como el consulado griego y la cámara de comercio (que vinculaban la comunidad con el Estado griego), la Iglesia ortodoxa griega, las escuelas y el sistema educativo, la prensa y, sobre todo, la organización formal de la comunidad en *Kinótites* [Κοινότητες], es decir, comunidades locales.

El consulado griego, establecido en un primer momento en Alejandría en 1843, fue el cordón umbilical por excelencia de la conexión entre la comunidad y el Estado griego. Como es lógico, sirvió de canal para el fomento del irredentismo griego y la ideología del llamado "Gran Ideal" que conjuntamente definieron la política exterior del Estado griego hasta el desastre de 1922. Aunque, como ya se ha dicho, Egipto nunca fue incluido en este proyecto de expansión territorial, esta institución desempeñó un papel crucial a la hora de conseguir el apoyo ideológico de los notables griegos, apoyarse en sus conexiones e influencia políticas dentro de la comunidad internacio-

[34] Aquí me he apoyado en la distinción que hace ALTHUSSER (1971) en su teoría de la ideología entre aparatos de poder "represivos", como puede ser el ejército o la policía, e "ideológicos", como pueden ser los educativos o los religiosos, entre otros.

nal, y asegurarse su generosa financiación de obras públicas –hospitales, escuelas, carreteras, museos, bibliotecas, etc.– en forma de donaciones. Así, incluso después de 1922 y del cambio de rumbo en la política exterior griega que supuso aquel desastre, el consulado no se limitó a funciones estrictamente consulares, sino que mantuvo un papel activo en la vida comunitaria, especialmente a través del control de las escuelas griegas.

Diseñadas según el sistema educativo griego, las escuelas griegas de Egipto recibían los libros de texto de Grecia y aplicaban el mismo plan de estudios. Se trataba, pues, del sistema educativo que se había implantado en Grecia con la instauración del Estado griego en la década de 1830; un sistema basado en el alemán que, en palabras de Dimarás (1981: 9), estaba «por aquel entonces fuertemente influido por una admiración hacia el pasado clásico, [y que] los griegos no tenían dificultad en aceptar, pues también servía a su deseo de recobrar su identidad nacional y reforzar los vínculos con sus gloriosos ancestros». En otras palabras, se trataba de un sistema educativo de corte romántico-nacionalista, herderiano, fuertemente anclado en los logros del pasado clásico como referentes primordiales y últimos. Pero, si se puede conceder que tal sistema respondía a las necesidades, en aquel momento urgentes, del proceso de construcción del joven Estado-nación, difícilmente se puede justificar su implantación en un contexto como el de Egipto[35], tan radicalmente distinto del metropolitano.

La relación de los grecoparlantes y, en general, de los residentes extranjeros con la lengua mayoritaria del país, el árabe, delata lo inadecuado del sistema en cuestión. La mayoría de los notables y de los griegos de clase alta, como el propio C. P. Cavafis (1863-1933), por ejemplo, no manejaban el árabe ni en su forma escrita ni en la oral. Tampoco les hacía falta puesto que la élite egipcia, el único estrato de la sociedad local con el que confraternizaban, usaba el francés. En cambio, era muy común entre ellos el amplio conocimiento de las lenguas y literaturas inglesa y francesa. El resto de los grupos manejaba, y bien, el árabe coloquial, pero no como consecuencia de su aprendizaje formal, que no existía, sino simplemente por su proximidad física a los propios egipcios, en los barrios y lugares de trabajo. Pero llegó un momento en que esta situación ya resultaba insostenible. El contexto egipcio sufría cambios, y factores que ya se han mencionado –la abdicación del Estado

[35] Dejando aparte los vaivenes de la cuestión de la lengua –es decir, del debate sobre el alcance de la enseñanza de la lengua demótica–, este sistema educativo decimonónico no se cuestionó de manera radical hasta bien entrada la década de los 50. Sobre los efectos sociales y las dimensiones políticas e ideológicas del sistema educativo griego, véase TSUCALÁS (1977: 313-320, 503-556), FRANGUDAKI (1981) y MUSELIS (1992: 174-177).

griego de su derecho, como potencia capitulatoria, a negociar los intereses de sus ciudadanos, la obligación de competir en igualdad de condiciones con la población egipcia en el mercado laboral y, en general, la creciente ansiedad sobre el futuro de la comunidad– hicieron que, ya desde los años veinte del siglo pasado, se comenzara a introducir ciertos cambios. Gradualmente, el árabe fue introduciéndose en el plan de estudios, algo que, con el tiempo, proporcionaría a los griegos algún conocimiento del árabe escrito que, si bien limitado, facilitaba su acceso a un mercado laboral cada vez más competitivo. En general, sin embargo, parece que las escuelas griegas permanecieron poco sensibles a los cambios que ocurrían en la sociedad egipcia, ya que todavía en 1948 G. Azanasiadis, un intelectual prestigioso de la comunidad, exigía la modernización del sistema y advertía sobre el peligro de los «ideales pseudo-clásicos que se están transmitiendo a los jóvenes»[36].

La educación, sin embargo, no era la única fuente de formación cultural de los jóvenes. La Iglesia ortodoxa griega, con sus prácticas y ritos entretejidos con la vida diaria de la comunidad, era igual de importante. De modo que, en un país musulmán como Egipto –no lo olvidemos– el aparato religioso, al igual que el educativo, apenas podía no desempeñar un papel determinante en la autopercepción y autodefinición de los griegos en términos de particularidad étnica y cultural. Y es posible que, en el ámbito político, la influencia de la Iglesia ortodoxa griega estuviera más o menos controlada, digamos, por instancias laicas de poder[37], pues tampoco hay que olvidar que la élite de la comunidad, por muy religiosa y patriótica que se mostrara, nunca se despegó de una perspectiva esencialmente cosmopolita, pero su importancia en el ámbito cultural era todo menos insignificante. En síntesis, se podría decir que, a pesar de las diferencias entre los dos contextos, en Egipto se reprodujo la misma relación entre Iglesia y poder laico que había, y hay, en Grecia: la no separación. A través de su historia como institución, la Iglesia ortodoxa griega ha mostrado siempre una notable habilidad para combinar un discurso religioso, aparentemente universalista, con otro marcadamente etnocéntrico; y quizás esto explique por qué su relación con el poder siempre se ha caracterizado por la rivalidad (en lo referido a la autoridad), pero también por la complicidad, tanto en Grecia misma como en

[36] Véase también PAPANUTSOS (1982: 29).

[37] Es interesante señalar, en este sentido, que la Comunidad de Alejandría se llamaba en un principio «Comunidad ortodoxa greco-egipcia». Sin embargo, en 1887, el nombre fue cambiado a «Comunidad helénica de Alejandría». Según KITROEFF (1989: 17), este cambio de denominación indica una lucha entre Iglesia y Comunidad por la hegemonía, pero también el predominio de una definición de la etnicidad más secular que religiosa.

Egipto. Pieza angular, entonces, en los procesos de reproducción de la identidad griega, fuente de cohesión y de unidad, la Iglesia ortodoxa griega mantuvo su relevancia gracias a ello y gracias al apoyo de la élite de la comunidad[38], ya que sus diferencias estribaban más en cuestiones de estrategia que en lo sustancial: la religión como cimiento de la conciencia étnica, para la Iglesia; la nación como institución para la élite griega.

Hasta el momento, he utilizado el término "comunidad"[39] para referirme al conjunto de los residentes grecoparlantes en Egipto que, independientemente de su ciudadanía, se identificaban como étnicamente griegos. Sin embargo, los propios griegos de la comunidad utilizaban el término "Comunidades" –*Kinótites* [Κοινότητες]–, con inicial mayúscula, para referirse a algo mucho más concreto: al marco formal que agrupaba y coordinaba las numerosas instituciones, organismos y asociaciones étnicas establecidas en los principales centros urbanos: El Cairo, Alejandría, Port Said.

Oficialmente, la función de las distintas Comunidades se limitaba a la administración de las escuelas y a financiar y dirigir instituciones de carácter benéfico. En la práctica, sin embargo, iba bastante más allá y tuvo consecuencias a largo plazo para la comunidad en su conjunto. Bajo el control directo de la clase alta, su papel en el mantenimiento del *statu quo* mediante la reproducción de los discursos ideológicos dominantes y de las relaciones sociales fue muy importante. El siguiente fragmento de un discurso pronunciado por el presidente del Tribunal consular griego en Alejandría, el 15 de septiembre de 1919, ante el ministro griego, sirve para dar una idea del discurso oficial que revestía las funciones de las Comunidades:

> «[…] Su *raison d'être* es helénica, completamente helénica. La idea helénica es la que ha inspirado a los fundadores de las comunidades y la que

[38] Fundada en Alejandría por el apóstol san Marcos en el año 43 d. C., la Iglesia ortodoxa apelaba con frecuencia a su larga tradición y a su prolongada presencia, algo que proporcionaba argumentos muy útiles a aquellos sectores de los intelectuales ansiosos por justificar la presencia griega en Egipto demostrando la profundidad de las raíces culturales griegas en el país.

[39] La lengua griega tiene varios términos para designar a las comunidades étnicamente definidas de la diáspora. El más corriente es *parikía* [παροικία] que, etimológicamente, pone el énfasis en la distancia del hogar: *para* [παρά], que significa más allá, + *oikos* [οίκος], que significa hogar. El término *apikía* [αποικία] –que significa colonia– puede aplicarse a otras comunidades extranjeras de Egipto, como la británica, por ejemplo, pero no es aplicable al caso de la comunidad griega. Sobre estos términos véase PSIRUKIS (1983: 19-21). Hoy por hoy, la referencia a la actual diáspora griega en todo el mundo se hace mediante el término *omoyenia* [ομογένεια], que pone el énfasis en los vínculos de sangre, es decir, raciales: *homo* [ομο] + *genos* [γένος] –familia, estirpe, raza–, como en homogeneidad. Éste es el término que se utiliza con más frecuencia en la cadena griega de televisión pública por satélite y en el discurso institucional del Estado griego.

> hoy mismo sigue inspirando a sus miembros para el desarrollo moral y material de los griegos en Egipto, el cultivo del espíritu helénico y la idea de la patria. Sus escuelas funcionan de acuerdo con los planes de estudio de Grecia establecidos por el Ministerio de Educación Pública con el objeto de educar a los niños griegos y de promover la cultura y la lengua griegas en Egipto. Sus hospitales cuidan y sanan a todos los griegos y contribuyen al desarrollo de la investigación científica por parte de griegos»[40].

Las Comunidades estaban dirigidas por un comité ejecutivo cuyos miembros procedían de los estratos sociales de la clase alta de la comunidad y, la mayoría de las veces, eran los mismos que se sentaban en la junta directiva de las cámaras de comercio griegas[41]. Por una parte, pues, estaban dirigidas de forma poco democrática, ya que la presencia de los notables en los comités ejecutivos excedía su peso numérico en el conjunto de la comunidad. Pero más importante aún es el hecho de que su poder económico –su riqueza– les permitía proporcionar servicios sociales –hospitales, escuelas, instituciones benéficas– cuya "plusvalía", digamos, consistía en acumular poder simbólico: autoridad y hegemonía ideológica. Las instituciones benéficas o caritativas –orfanatos, albergues o asilos para los pobres–, que funcionaban muy eficazmente en las Comunidades, son un buen ejemplo de ello. Mediante la provisión de asistencia social, la caridad organizada y "despersonalizada", como apunta Kitroeff (1989: 146)[42], cumplía varias funciones a la vez: ofrecía cierta protección a los sectores más desfavorecidos de la comunidad cuando el sistema estatal de seguridad y servicios sociales brillaba por su ausencia y, por supuesto, contribuía a un mayor sentimiento de solidaridad y cohesión étnica; al mismo tiempo, ofrecía a la clase alta un excelente modo de cultivar su estatus social y su prestigio, verse y proyectarse en los términos de "obligación moral" y "responsabilidad social" propios de benefactores y líderes naturales[43] –de hecho, el carácter organizado y despersonalizado de

[40] Archivos de la Comunidad griega de Alejandría, vol. 49 (1920); citado en KITROEFF, 1989: 145.

[41] Establecidas en un principio en Alejandría (1903) y en El Cairo (1924) para promover el comercio entre Grecia y Egipto.

[42] A diferencia de lo que ocurrió en Grecia, donde el clientelismo fue un rasgo prominente de las relaciones entre ciudadanos e instituciones (MOUZELIS, 1978: 64-67), el carácter organizado y despersonificado de las instituciones benéficas de la comunidad evitó la creación de relaciones clientelistas.

[43] TSUCALÁS (1977: 492-494) ha tratado el fenómeno de la beneficencia en la diáspora y la reproducción de las relaciones sociales. Sobre el papel de los benefactores de la diáspora en la cultura rural de Grecia véase CAMPBELL (1964).

sus actividades caritativas no impidió que sus nombres estuvieran escritos con letras de oro en columnas de mármol que decoraban edificios de la comunidad, como hospitales, escuelas y orfanatos–, a la vez que ocultaba el verdadero carácter del tejido social de la comunidad: diverso y jerárquicamente estratificado.

Un ejemplo de cómo la caridad organizada funcionaba en la práctica. Según se cuenta en mi familia, no era inusual entre amas de casa griegas complementar los ingresos familiares cortando patrones de ropa interior de algodón, masculina y femenina, para la organización caritativa –llamada *filóptojos* [φιλόπτωχος] en griego– de la Comunidad local y, a cambio de un pequeño pago adicional, distribuirlos después entre compatriotas más necesitadas. Por una pequeña cantidad de dinero, esas mujeres cosían las piezas de ropa cortadas y hacían ropa interior que, después, eran distribuídas *de forma gratuita* entre las familias griegas más necesitadas por las señoras de clase alta que, en sus ratos libres, se dedicaban a la beneficiencia. Así, y sin perjuicio de los más nobles sentimientos de filantropía y solidaridad, se había puesto en marcha una cadena de producción con mano de obra femenina y barata que implicaba a varios sectores de la comunidad[44]: desde las señoras de la clase alta que repartían ropa y pequeños trabajos, hasta los necesitados receptores del "regalo" en el otro extremo.

En otro orden de cosas es bien sabido que, hasta la irrupción de los sofisticados medios de comunicación audiovisual de hoy, un vehículo crucial para la cohesión de cualquier comunidad étnica o nacional, así como para la reproducción o, en su caso, el cuestionamiento de los discursos ideológicos dominantes, fue la palabra escrita: es decir, la prensa y la producción literaria e intelectual y, por extensión, los intelectuales. En la comunidad griega de Egipto, donde el primer periódico escrito en lengua griega apareció en 1862 (Mijailidis, 1972: 50), la prensa –con el periódico liberal *Tajidromos* a la cabeza– desempeñó ese papel al transmitir información sobre lo que ocurría en Grecia y, por tanto, contribuir a mantener los vínculos con la madre patria, hacerse eco de los debates sobre el futuro de la comunidad y, no menos importante, moldear la autoconcepción de los propios egipciotas. A través de la palabra escrita, pues, la comunidad contó también con sus intelectuales "orgánicos", es decir, periodistas, abogados, profesores, estudiosos y literatos de todo tipo que contribuyeron a la cementación y reproducción de los valores sociales y culturales de la élite en la que estaban integrados.

[44] Véase cómo Gayatri SPIVAK (1999) trata la cuestión de la mano de obra femenina en sociedades poscoloniales de hoy.

Si para el conjunto de los griegos en Egipto el pasado macedonio, es decir, griego de la ciudad de Alejandría era, lógicamente, una fuente de orgullo cultural y nacional, para los intelectuales orgánicos que dedicaron su energía a demostrar una presencia griega ininterrumpida en el país desde la época de Alejandro Magno era más que eso. Al atribuirse el papel de «pioneros de civilización» (Politis, 1930: 5) y reclamar una descendencia directa de los Ptolomeos ennoblecían la presencia griega en Egipto, a la vez que se justificaban las alianzas políticas y prácticas económicas de la clase dominante[45].

Pero la comunidad contó también con intelectuales cuya actividad a veces superaba la de Grecia y provocaba la admiración de sus homólogos atenienses por su espíritu abierto, cosmopolita y sensible a las corrientes literarias más actuales. Las revistas literarias *Nea Soí* [*Νέα Ζωή* = Nueva vida] (1904-1927) y *Grámata* [*Γράμματα* = Letras] (1911-1921), ambas publicadas en Alejandría, son un ejemplo concreto de ello. Se trataba, principamente, de escritores, poetas y críticos literarios con una actitud crítica frente a discursos como el anterior: el propio Cavafis, por ejemplo, u otros como Nicos Nicolaidis, Ceodosis Pieridis, Stratís Tsircas, Eleni Voíscu, Andonis Mártalis, o Sclirós (que fue el primer sociólogo marxista griego), entre otros[46]. Como veremos, de ellos, precisamente, surgirían con el tiempo discursos y prácticas alternativas.

DISCURSOS Y PRÁCTICAS ALTERNATIVOS: LA IZQUIERDA GRIEGA EN EGIPTO

El hecho de que, como he ido subrayando, el peso social y cultural de la élite de la comunidad fuera grande, no quiere decir que su hegemonía ideológica pasara del todo inconstestada. La comunidad griega contó también con sectores progresistas y con organizaciones de la izquierda que, como veremos, cobrarían más relevancia en los años de la Segunda Guerra Mundial y después.

Un temprano, aunque efímero, intento de introducir cambios en las condiciones de existencia de la comunidad fue la creación de la *Liga Progresista Popular Griega* de Alejandría en 1930. Fundada por empresarios e industriales –un sector incipiente, pero más alerta, cabe suponer, a las nuevas reali-

[45] Véase, por ejemplo, MIJAILIDIS (1927) y PALEOLOGOS (1953).

[46] Para una información general, véase KITROEFF (1983). STAVRIDI-PATRIKÍU (1988) proporciona más información sobre el entorno intelectual social-demócrata de Egipto y su relación con los intentos veniselistas de reforma. Para más información sobre revistas, periódicos y entorno intelectual, véase también YALURAKIS (1974: 247-263), DASCALÓPULOS (1990) y JADSIFOTIS (1999).

dades–, la asociación llegó al punto de proponer que la adopción de la ciudadanía egipcia podría ser algo positivo para los griegos de Egipto. La propuesta llegó a exponerse, pero nunca se llevó a la práctica, en parte porque el proceso tan prolongado de las negociaciones angloegipcias para la abolición de las capitulaciones no dejaba de alentar la esperanza de una salida negociada que no trastornara demasiado de las condiciones de existencia de la comunidad. En el ámbito de la izquierda los primeros en empezar a organizarse fueron los intelectuales que, ya en los años veinte, habían participado en la creación en Alejandría del llamado *Groupe d'Études Sociales,* dos de cuyos miembros desempeñarían un papel importante en la fundación del Partido Comunista de Egipto en 1923[47]. Y en los años treinta la *Ligue Pacifiste* ya incluía a miembros griegos, como Ceodosis Pieridis o el propio Tsircas, cuyo activismo político se mantendría hasta el final. Sin embargo, fue la Segunda Guerra Mundial –en la que el Oriente Próximo fue uno de los escenarios bélicos más cruciales[48]– la que provocó sacudidas y cambios de gran alcance que favorecieron actitudes más integracionistas en la comunidad, convirtiéndola al mismo tiempo en un factor clave para el futuro de la Grecia metropolitana.

Por lo pronto, tras la invasión alemana de Grecia, Egipto se convirtió en el país asilo para el rey Jorge II, la clase política con Emanuíl Tsuderós a la cabeza y una parte del ejército griego, al igual que para los cientos de civiles, soldados y oficiales que, clandestinamente, iban huyendo de la ocupación nazi. De este modo se constituyeron el llamado "gobierno del exilio" o "gobierno de El Cairo"[49], así como las Fuerzas Armadas griegas de Oriente Próximo, que se sumaron a las Fuerzas Aliadas bajo el mando militar británico. Mientras tanto, en Grecia, pronto empezó a surgir, y con el tiempo a consolidarse, un movimiento de resistencia popular organizado por el *Frente de Li-*

[47] Se trata de Iordanis Iordanidis –marido de la conocida escritora María Iordanidu– y de Sakelaris Yanacakis, un autodidacta dedicado al comercio de esponjas. Él y el judío alemán Joseph Rosenthal fueron los europeos más influyentes en el Partido Comunista Egipcio. Como apunta KITROEFF (1989: 139), «los comunistas griegos en Egipto sabían que para los egipcios era necesario liderar el movimiento comunista en su propio país y siempre intentaron permanecer en un segundo plano. Pero unos años después de que las autoridades disolvieran el Partido en 1924, fue Yanacakis el que comenzó a reorganizar la red comunista».

[48] Basta con recordar aquí el avance de Rommel y las famosas batallas de Marsa Matruh y El Alamein.

[49] E. Tsuderós, antiguo ministro de Elefcerios Veniselos, fue nombrado primer ministro y asumió la tarea de reconstruir el gobierno griego en el exilio. Para muchos, sin embargo, ese gobierno carecía de legitimidad puesto que se consideraba que, en el fondo, no era más que una continuación del régimen dictatorial impuesto por el golpe militar de Metaxás en 1936.

beración Nacional (EAM) [Εθνικό Απελευθερωτικό Μέτωπο] –una amplia alianza de individuos y grupos políticos antifascistas– y liderado por el Partido Comunista de Grecia (KKE). La brutalidad de la ocupación alemana en Grecia apenas podía dejar indiferente a la comunidad griega[50], ni tampoco podía dejar de influir, en los sectores liberales y de izquierdas, el cada vez más amplio movimiento de resistencia que, muy pronto, comenzó a adquirir visos de revuelta social contra las estructuras de poder de la preguerra (Jaralambis, 1985: 25; Margaritis, 1993). En 1941 se creó un comité con el fin de coordinar actividades de apoyo a la lucha que se libraba en Grecia, y pronto la iniciativa desembocó en la creación de organizaciones antifascistas dentro de cada uno de los ejércitos griegos –tierra, mar y aire– con el doble propósito de acabar con la influencia de los oficiales de extrema derecha que, con el beneplácito del gobierno griego en el exilio y de las autoridades militares británicas, seguían en el mando, y difundir y promover las reivindicaciones políticosociales del EAM con vistas a la posguerra. Estas movilizaciones culminaron en 1943 con la creación, en el Cairo, de la *Liga de Liberación Nacional* (EAS) [Εθνικός Απελευθερωτικός Σύνδεσμος], que a través de *Elin* [*Έλλην* = griego / heleno], su principal órgano de propaganda, pretendía involucrar a los griegos de Egipto en la lucha contra el fascismo allí dónde se manifestara[51].

A partir de ese momento, el camino hacia los llamados "acontecimientos de Oriente Próximo"[52] –acontecimientos que para muchos constituyen el primer acto de la guerra civil que se avecinaba– estaba abierto. Se había creado una situación, tanto en la Grecia misma como en la comunidad y dentro de las fuerzas armadas que, para los intereses de la clase gobernante griega y el gobierno británico, resultaba excesivamente preocupante. El protagonismo del EAM y de su brazo militar procomunista –el *Ejército Popular de Liberación Nacional* (ELAS) [Εθνικός Λαϊκός Απελευθερωτικός Στρατός]–, sus reivindicaciones políticas y sociales y, sobre todo, el apoyo civil y militar del que llegaron a gozar, hacían temer por el futuro de la monarquía griega y sos-

[50] TSIRCAS (1962) dibuja detalladamente el modo en que la comunidad expresó su solidaridad con la Grecia ocupada e intentó aliviar las penurias de la población mediante colectas y actividades culturales.

[51] En la *Liga* militaron no sólo reconocidos intelectuales de la izquierda, como el poeta Ceodosis Pieridis y Stratís Tsircas, sino también destacados profesionales liberales de clase media de la comunidad.

[52] Véase, por ejemplo, NEFELUDIS (1981), KITROEFF (1984) y JONES (2002). La trilogía de Tsircas, por su parte, ofrece un amplio tratamiento literario de estos acontecimientos en su segundo y tercer volumen.

pechar que, tras la guerra, sería muy difícil mantener a Grecia dentro de la esfera de influencia del bando occidental. El espectro de la guerra fría hacía ya su aparición y el temor a la posibilidad de un cambio constitucional radical en Grecia convenció al gobierno británico, en connivencia con el gobierno griego en El Cairo, de que había que tomar medidas drásticas. Las oportunidades para ello empezaron a darse a partir de marzo de 1943, cuando el enfrentamiento entre promonárquicos y nostálgicos del régimen dictatorial de la preguerra, por un lado, y liberales y demócratas, por otro, se había agudizado hasta tal punto de provocar episodios violentos en las dos Brigadas griegas. Las autoridades militares británicas no tardaron en reaccionar con medidas disciplinarias extremas: en julio de 1943, so pretexto de la disciplina y entrenamiento militares, obligaron a las dos Brigadas a atravesar el desierto de Siria a pie y bajo un sol infernal, para proceder después a arrestos, juicios militares, desplazamientos a campos de concentración y purgas. Era el anuncio del trágico desenlace de los "acontecimientos de Oriente Medio".

La segunda y definitiva oportunidad llegó en marzo de 1944, en el Cairo, cuando una comisión de oficiales de todas las fuerzas, menos la Marina, solicitó presentar al primer ministro griego Tsuderós un memorándum que exigía el reconocimiento del *Comité Político de Liberación Nacional* (PEEA) [Πολιτική Επιτροπή Εθνικής Απελευθέρωσης], es decir, del gobierno provisional que acababa de constituirse en las zonas montañosas controladas por la resistencia en Grecia, además de la formación inmediata de un gobierno griego de unidad nacional que incluyera a *todas* las organizaciones de resistencia y a *todas* las fuerzas políticas. El éxito de la guerra ya estaba asegurado y había llegado el momento de asegurar también que la posguerra en Grecia se desarrollaría en condiciones democráticas. El memorándum fue de hecho presentado, pero inmediatamente después varios miembros de esa comisión fueron arrestados, otros huyeron y pasaron a la clandestinidad, mientras que un elevado número de soldados fue trasladado a campos de concentración, lejos del frente. Esta respuesta a lo que se consideraban exigencias justas y democráticas bastó para encender la mecha y provocar actos de insubordinación y manifestaciones parecidas también en la Marina. La situación dentro del ejército griego se había vuelto tan explosiva, que Churchill decidió asumir personalmente el control, dispuesto incluso a utilizar las armas si fuera necesario, cosa que ocurrió la noche del veintidós al veintitrés de abril de 1944, dejando atrás once muertos y treinta heridos (Kitroeff, 1980). Los líderes de la *Liga de Liberación Nacional* en El Cairo y Alejandría fueron arrestados y, más tarde, cuando se celebró la Conferencia del Líbano para la formación de un gobierno de unidad nacional y, paradójicamente,

los representantes de las organizaciones griegas de resistencia hicieron pública una condena oficial de los acontecimientos calificándolos de "motines", la organización se disolvió[53].

Como demuestra el caso de la *Liga*, la guerra había reforzado los vínculos con la madre patria hasta tal punto que, para apoyar un proyecto político *nacional* de futuro para la Grecia de posguerra, los militantes progresistas de la comunidad habían optado por romper con «la organización política socialista que había funcionado en Egipto antes de la guerra y en la que estaban incluidos tanto extranjeros como egipcios» (Kitroeff, 1984: 29-31). Por eso, tal vez, su discurso antiaislacionista y políticamente sensible a un contexto poscolonial próximo (Anastasiadis, 1993) no logró disipar el creciente sentimiento de inseguridad y de crisis en la comunidad, y su propósito de evitar un éxodo masivo impulsando estrategias no etnocéntricas en pos de una mayor integración no tuvo el resultado deseado.

Dicho esto, lo cierto es que desde 1945 la izquierda griega apoyó las reivindicaciones independentistas egipcias mediante campañas activas (Gorman, 2002: 6-7). En un primer momento celebró sin reservas el golpe de los Oficiales Libres de 1952[54] y durante la crisis del canal de Suez[55] hizo campaña a favor de Egipto. No obstante, Gorman sugiere que la relación de la izquierda griega con el socialismo egipcio fue menos fluida de lo deseable debido a ciertos «obstáculos prácticos y políticos» (2002: 3). Sin duda los hubo. Desde su aparición en la década de 1920 hasta la consolidación de Gamal Abdel Nasser como líder del nacionalismo panárabe[56], la izquierda egipcia había operado bajo duras medidas de represión, y para la izquierda griega las cosas tampoco eran fáciles. Independientemente de consideraciones de nacionalidad, las circunstancias políticas en Egipto y las eficaces redes de espías –con

[53] Estos acontecimientos, así como la publicación de *Elin,* las actividades del núcleo izquierdista de la EAS (*Liga de Liberación Nacional*) y la implicación de la comunidad griega en todo ello están presentes en la trama narrativa de la trilogía *Ciudades a la deriva* y constituyen uno de los referentes históricos más discutidos y polémicos de la obra. Varios años después Tsircas llegó a afirmar que su principal objetivo al escribir la trilogía había sido defender la integridad ética y política de todos esos soldados, oficiales y activistas que participaron en los trágicos acontecimientos.

[54] Véase, por ejemplo, el artículo editorial de Tsircas «Νέα Ζωή Προχωρεί» [«Avanza una nueva vida»] en el periódico *I Foni*, 3 de agosto de 1952.

[55] Tsircas y otros exhortaron a los intelectuales británicos y franceses a alzar sus voces en apoyo a Egipto (Procopaki, 1985: 21).

[56] Merece la pena señalar que el régimen de Nasser abolió todos los partidos en 1953 y los reemplazó por organizaciones colectivas que culminaron en la *Unión Socialista Árabe* (USA) en 1961. Véase OWEN (2000: 150).

el consiguiente riesgo de deportación– imponían la clandestinidad a la militancia y el activismo político. La persecución y las medidas represivas contaban, además, con la complicidad de los aparatos de la comunidad, convirtiendo así la cuestión de la seguridad en un asunto de absoluta prioridad para los comunistas griegos[57]. A pesar de estas dificultades, dos organizaciones de la izquierda griega habían estado actuando en Egipto ya desde principios de la década de 1940: la organización griega *Vanguardia Antifascista* (AP) [Αντιφασιστική Πρωτοπορία][58] y la sección griega del HADITU (*Movimiento Democrático Nacional de Liberación*).

Según Gorman (2000: 4), durante la década de 1950 «la AP contaba con más de doscientos miembros –de los cuales un tercio eran mujeres– reclutados entre obreros, empleados y profesionales técnicos». El programa político de la organización –que fue creada en 1943 como una especie de organización adjunta a la ya mencionada *Liga de Liberación Nacional*[59]– se centró en tres áreas interrelacionadas, aunque de peso desigual: la política interna de la comunidad griega y la lucha contra el conservadurismo de la oligarquía; el apoyo al movimiento nacional egipcio; y, sobre todo, la política nacional griega, con la que se mantuvo vinculada a través de una estrecha relación con el Partido Comunista griego que, al parecer, ejerció una influencia considerable en ella (Botman, 1988: 5, Gorman, 2002: 7)[60]. Pero, evidentemente, el contexto político, económico, social e ideológico de Egipto no era el de Grecia, las estratégias políticas no podían traducirse fácilmente de un con-

---

[57] Un importante foco para el reclutamiento y contacto entre militantes y simpatizantes eran las distintas asociaciones y clubes culturales, frecuentados sobre todo por jóvenes.

[58] La AP poseía tres órganos de prensa: el ya mencionado *Elin* (1940), *I Foní* [*Η Φωνή* = La voz] (1952-53) y *O Páricos* [ο *Πάροικος* = El emigrado] (1953-61). *Elin* fue clausurado en 1947, en plena época de guerra civil en Grecia. Según su editor, Jrisostomidis, *O Páricos* nunca fue reconocido por la Embajada griega en El Cairo, y su publicación se suspendió en 1961 ante la presión de las crecientes medidas anticomunistas de Nasser (Gorman, 2002: 15).

[59] La *Liga de Liberación Nacional* fue a su vez creada en apoyo del *Frente de Liberación Nacional* (EAM) en Grecia. Ceodosis Pieridis que, junto con Tsircas, había sido miembro fundador de la *Ligue Pacifiste* de antes de la guerra, fue su primer secretario y editor de *Elin,* el boletín de la *Liga* que circulaba durante la guerra entre las fuerzas militares griegas en Oriente Medio. Véase NEFELUDIS (1981: 70-71) y KITROEFF (1984).

[60] ANASTASIADIS (1993: 99) considera una prueba elocuente de ello la sustitución de Tsircas, por orden expresa del líder del Partido Comunista griego en 1951, por P. Pángalos como secretario de la organización. Esta circunstancia llevó a ciertos sectores de la crítica griega a ver en el personaje ficticio apodado «el Hombrecillo» (Ανθρωπάκι) un retrato excesivamente cáustico del propio Pángalos y a atribuir al autor, Tsircas, motivos de resentimiento personal. Todo esto formó parte de la extraordinaria polémica que suscitó la publicación de la trilogía de Tsircas en Grecia.

texto al otro, de modo que este último foco no hizo sino acentuar las complejidades y multiplicar los dilemas a la hora de buscar políticas capaces de abarcar luchas muy distintas entre sí y propias de una sociedad multiétnica. En cuanto a los obstáculos "prácticos", Gorman (2002: 3) señala las dificultades lingüísticas. Como ya se ha dicho, el árabe se introdujo tarde en las escuelas griegas y, cuando lo hizo, su enseñanza fue limitada a un nivel básico como cuarta lengua después del griego, el francés y el inglés. Si consideramos la importancia que se concede hoy en día a la integración lingüística de las minorías étnicas en las sociedades multiculturales, la observación no es baladí. Significa que, aparte de "obstáculos prácticos y políticos", también los había ideológicos.

A diferencia de la AP, la otra plataforma de activismo político, la sección griega del movimiento comunista egipcio, se definía como parte integral de él, no estaba comprometida con la política de la comunidad griega y defendía una postura inequívocamente orientada al contexto del país de adopción. La sección griega procedía de *Iskra*, un grupo creado en 1942 por Hillel Schwartz. A diferencia del *Movimiento Egipcio de Liberación Nacional* (HAMITU) –fundado por el judío egipcio Henri Curiel aproximadamente por las mismas fechas, pero con una abrumadora mayoría de miembros árabes egipcios–, los miembros de *Iskra* eran mayoritariamente extranjeros, intelectuales de clase media o media baja, a menudo hijos o hijas de matrimonios mixtos europeos. Además, eran en su mayoría jóvenes, reclutados de asociaciones progresistas extranjeras y de células escolares (Gorman, 2002: 9)[61] y, tal vez por eso, más sensibles al contexto egipcio que, por ejemplo, los activistas de la AP.

En 1947 los dos grupos comunistas egipcios (*Iskra* y HAMITU) se fundieron para formar HADITU (*Movimiento Democrático Nacional de Liberación*). Pero, tras la fusión, los desacuerdos y las divisiones internas comenzaron a aumentar a partir de contradicciones aparentemente irresolubles, como la escasa participación de la clase trabajadora o una supuestamente excesiva influencia de los extranjeros y los intelectuales. Finalmente, en 1949 y tras una grave crisis interna, la sección griega se disolvió y los griegos dejaron de desempeñar un papel dentro del movimiento comunista egipcio, mientras que en la década de 1950 el Partido Comunista de Egipto (al-Raya) –disuelto en 1965– excluía a los judíos egipcios y a los extranjeros. Como dice Gorman, «el avance de la retórica panárabe había debilitado cualquier base para un discurso comunista multiétnico» (2000: 19).

[61] La mayoría de los miembros griegos procedían del *Lycée Français* y del colegio femenino *Ajilopulio* [Αχιλλοπούλειο].

«[…] Lo que queríamos dejar claro […] es que éramos griegos *en* Egipto y no [simplemente] griegos», comentaba retrospectivamente un ex-miembro de la sección griega; «[…] pensábamos que nuestra lucha era una lucha de clases dentro de la comunidad griega, [pero] no era posible […] porque los griegos eran los empleados o los empresarios, y los egipcios, los trabajadores» (Gorman, 2002: 11 y 13). Como estos comentarios dejan ver, la cuestión de cómo afrontar, políticamente, luchas de distinta índole que implican diferentes identidades –étnicas, culturales, de clase, de sexo u otras– es harto compleja, y más aún en un contexto como el egipcio de entonces que todavía arrastraba un legado colonialista y estaba inmerso en estructuras nacionalistas e islámicas[62]. Pero, quizás, la mayor contradicción en la situación de la izquierda griega en Egipto era que se trataba de una fuerza progresista que, al fin y al cabo, formaba parte de una minoría que hasta su definitiva disolución no dejó de ser relativamente privilegiada.

EL CAMINO HACIA LA DISOLUCIÓN

Es poco probable que antes de la Segunda Guerra Mundial un residente griego de Egipto pudiera prever que lo que el futuro le deparaba no era siquiera futuro, y sólo tras la guerra empezó a calar la idea de que lo que realmente estaba en juego era una inevitable transición de un *status* relativamente privilegiado a uno de, simplemente, minoría extranjera. Pero para entonces, y pese a los esfuerzos –retóricos o reales– de los sectores más progresistas, la suerte ya estaba echada. Entre los años 1948 y 1952 la anacrónica dinastía del rey Faruq llegó a su fin y tuvo lugar la primera guerra araboisraelí en Palestina; de 1952 a 1954 se estableció el nuevo régimen del país –una república con orientación presidencialista– y Gamal Abdel-Nasser asumió el liderazgo del nuevo Estado; los años 1954 a 1958 vieron la consolidación del régimen de Nasser y estuvieron marcados por acontecimientos de repercusión internacional como la crisis de Suez, en 1956, y la creación, en 1957, de la República Árabe Unida (Martínez Montávez, 1998). El golpe de los Oficiales Libres del 23 de julio de 1952 abrió el camino hacia el fin definitivo del control británico y llevó a la nacionalización del sector algodonero. Como suele suceder con las multinacionales de hoy en día, la casta de

[62] VATIKIOTIS (1969: 449) habla de las ambivalencias del socialismo árabe de Nasser como propias de «una amalgama de nacionalismo (no totalmente exento de una base y contenido islámico tradicional) y autoritarismo político».

los notables griegos se limitó a hacer las maletas y marcharse en busca de nuevos horizontes de acción en otros países africanos. El incipiente sector de los empresarios e industriales griegos apenas podía llenar el vacío y, cuando en los años 60 sus negocios fueron absorbidos por el régimen del general Gamal Abdel Nasser, la vida de la comunidad había tocado a su fin. «Egipto ya no era como antes», solían decir los egipciotas al mirar atrás[63].

¿Podría haberse evitado la disolución de una comunidad extranjera numerosa, dinámica, creativa y con un fuerte apego al país como la griega en Egipto? Jasiotis (1993: 103) afirma que el profundo vínculo de intereses entre la clase dominante griega y el colonialismo británico arrastró consigo al conjunto de la comunidad y la convirtió en un blanco más del sentimiento antiextranjero egipcio[64]. Afirma que los griegos no representaban una amenaza ni para la independencia de su país de acogida ni para el desarrollo de una burguesía local, y que «el único contexto ideológico estable en el que se movían […] fue la salvaguarda de su cohesión étnica ante la dominación colonial extranjera y el entorno local sociocultural». Sin embargo, lo que Jasiotis no explicita lo suficiente es que ese «único contexto ideológico estable», el de la cohesión étnica, era a la vez un factor de la mayor importancia. Yannakakis (1992) no se distancia mucho de esta perspectiva al subrayar el hecho de que en la cosmopolita Alejandría de aquellos tiempos no existían los guetos; una afirmación no inexacta, pero que deja fuera de consideración los guetos mentales y las barreras invisibles que sí que existían y que –como en las sociedades multiculturales de hoy– se burlan de las nociones convencionales de proximidad y distancia, de lo familiar y de lo ajeno. Gorman (2002), por su parte, subraya –como ya hemos visto– los obstáculos "políticos y prácticos" que impidieron una relación más estrecha o fluida entre las izquierdas griega y egipcia, pero no el peso de la dimensión cultural, es decir, de aquella en la que con más facilidad radican ideologemas como el mito de las identidades esenciales, únicas, puras, inalterables y excluyentes. El efecto de mitos de esta índole puede, y suele ser, confundir la integración con una asimilación trituradora de cualquier especificidad cultural, y eso, a su vez, suele despertar en las minorías étnicas miedos de todo tipo. Tal vez por eso, en 1954, un candidato a las elecciones del comité ejecutivo de la Comunidad de Alejandría aseguraba en un artículo a los lectores del diario *O Páricos* que Egipto «[…] nos ha permitido durante

[63] Las oleadas de repatriación empezaron en los años 40 y culminaron durante los años 50 y 60.

[64] En contraste, Stratís TSIRCAS (1958) argumenta de forma convincente que el nacionalismo egipcio era expresamente antibritánico, no indiscriminadamente antiextranjero.

todos estos años conservar nuestra helenidad, y lo seguirá haciendo en el futuro» (Caliarecos, 1954).

A diferencia de Jasiotis, Yannakakis y Gorman, Kitroeff (1989) hace el debido hincapié en la dimensión ideológica del control de los notables y subraya su influencia a la hora de buscar propuestas alternativas para una reformulación de la forma y contenido de la etnicidad griega. Pone el dedo en la llaga cuando opina que «la batalla se ganó y se perdió en el ámbito cultural. Mientras que en las actividades económicas de la comunidad el grado de lealtad étnica varía según la clase social, [el discurso sobre] la identidad étnica permaneció constante» (178).

A principios de la década de 1960 la comunidad griega se vio reducida de forma drástica. Los más pudientes habían trasladado sus actividades económicas a otros lugares, muchos militantes de la izquierda ya se habían desplazado a los países del Este, y los que todavía quedaban se prepararon para volver a una patria que no conocían. En este clima de rápida desintegración, el diario *O Páricos* expresaba así lo que la comunidad siempre había sabido pero nunca pudo o quiso afrontar:

> «Durante décadas hemos vivido en este país sin aprender su lengua. Permanecimos al margen de la vida de su pueblo. Fue cuando nuestra condición de extranjeros nos facilitaba privilegios. Los aceptamos sin protestar porque nos convenían. Estas fueron las condiciones que nos impidieron ser una parte totalmente integrada de la realidad egipcia»[65].

El fracaso de la comunidad griega a la hora de reconocer la importancia de la integración en la sociedad civil egipcia, de buscar estrategias eficaces para hacerlo y articularlas políticamente guarda estrecha relación con el predominio de un discurso de identidad étnica como mecanismo de defensa contra el cambio. Eso es lo que se desprende del discurso del conocido intelectual y crítico egipciota Timos Malanos (1971: 376) quien, tras la disolución de la comunidad y su repatriación a Grecia, concluía así su libro de memorias sobre toda una vida en Egipto:

> «Me siento feliz de haber vivido en Egipto y le estaré eternamente agradecido […], no sólo por los buenos momentos que nos brindó a todos, sino sobre todo porque ahora, incluso en calidad de refugiados, *regresamos a nuestro país puros*[66]. [...] Nuestras escuelas allí y […] la diferencia religiosa hi-

[65] Editorial destacado en *O Páricos,* 11 de noviembre de 1960.
[66] La cursiva es mía.

> cieron que conserváramos nuestra identidad griega y evitaron nuestra absorción. Continuamos siendo griegos y esto, en mi opinión, no es en absoluto una cuestión baladí[67]».

A MODO DE EPÍLOGO

Al principio de esta aproximación al perfil de la comunidad griega en Egipto planteaba la cuestión de si es legítimo apoyarse en el discurso literario con fines cognoscitivos. La pregunta es compleja y, quizás, no puede contestarse de un modo inequívoco. En cualquier caso, no podría concluir este trabajo sin referirme de nuevo a él. Si, como afirma Parasjos –el personaje de Tsircas–, las "patrias del alma" existen, no cabe duda de que, para los egipciotas, Egipto fue precisamente eso; y como sugiere la trilogía de Tsircas, es posible que "las patrias del alma" sean precisamente aquellas que se reconocen como tales sólo desde la pérdida. Por último, puede que la comunidad griega no dejara nunca de ser una minoría extranjera relativamente privilegiada, pero es importante señalar que la perspectiva de la mayoría de sus miembros nunca fue la de una potencia colonial. Para comprobarlo basta comparar la perspectiva de Stratís Tsircas sobre Egipto, tal como se desprende del poema con el que empieza este trabajo, con la de otro escritor, el británico Lawrence Durrell, autor de la célebre tetralogía *El cuarteto de Alejandría*:

> «Alejandría, princesa y ramera. Ciudad real y *anus mundi* [...] Pero si me paseaba por allí con atención y hasta con ternura, era porque para mí la ciudad era algo que yo mismo había desflorado» (*El cuarteto de Alejandría. Clea,* 66-67)

Ioanna NICOLAIDOU

Departamento de Traducción e Interpretación
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Málaga – Campus de Teatinos
29071 Málaga
ainicolaidou@uma.es

[67] Véase ŽIŽEK (1990), donde el teórico esloveno habla de lo que llama «la fantasía de la Nación» y de la «tautología vacía» en nociones vagas y escurridizas del tipo «nuestra forma de vida».

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALTHUSSER, Louis (1970), «Idéologie et appareils idéologiques d'état. Notes pour une recherche», *La Pensée* 151, 3-30. [*Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, trad. de José Sazbón y Alberto J. Pla, Buenos Aires: Nueva vision, 1974].

ANASTASIADIS, Yanis (1993), *Μνήμες από τη δράση του αριστερού κινήματος του Αιγυπτιώτη Ελληνισμού*, Αθήνα.

ANDERSON, Benedict (1983, 1991), *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London: Verso [*Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, trad. de Eduardo L. Suárez, México: FCE, 1993].

BARING (Conde de Cromer), Evelyn (1911), *Modern Egypt*, ed. renovada, London: Macmillan & Co.

BOTMAN, Selma (1988), *The Rise of Egyptian Communisn, 1939-1979*, New York: Syracuse University Press.

BRAH, Avtar (1992), «Difference, Diversity and Differentiation», in: James DONALD-ALI RATTANSI (EDS.), *'Race', Culture and Difference,* Londres: Sage Publications, 126-145.

BRINTON, Jasper Y. (1930), *The Mixed Courts of Egypt*, New Haven: Yale University Press.

CALIARECOS, Sotiris (1954), «Σειρήνες της μεταναστεύσεως και σειρήνες της δράσεως», *Ο Πάροικος*, 5-V-1954.

CAMPBELL, J. K. (1964), *Honour, Family and Patronage. A Study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Community*, Oxford: Clarendon Press.

DARWIN, John (1981), *Britain, Egypt and the Middle East: Imperial Policy in the Aftermath of War 1918-1922*, London: Macmillan.

DASCALÓPULOS, Dimitris (1990), *Λογοτεχνικά περιοδικά της Αλεξάνδρειας (1904-1953)*, Αθήνα: Διάττων.

DIMARAS, Alexis (1981), «Greek Education: A Story of Frustratred Reform», *Journal of the Hellenic Diaspora* 8.1-2.

DURRELL, Lawrence [1962] (1978), *El cuarteto de Alejandría. Clea*, trad. de Aurora Bernárdez, Barcelona: Sudamericana / Edhasa.

FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, Vicente-NICOLAIDOU, Ioanna-LÓPEZ VILLALBA, María, (1997), «Consideraciones sobre la traductología griega», en: M. MORFAKIDIS-I. GARCÍA GÁLVEZ (EDS.), *Estudios Neogriegos en España e Iberoamérica,* I, Granada: Athos-Pérgamos, 283-288.

FRANGOUDAKI, Anna (1981), «The Impasse of Educational Reform in Greece: An Introduction», *Journal of the Hellenic Diaspora* 8.1-2.

GORMAN, Anthony P. (2002), «Egypt's Forgotten Communists: The Postwar Greek Left», *Journal of Modern Greek Studies* 20.1, 1-27.

HOURANI, A. H. (1947), *Minorities in the Arab World,* London: Oxford University Press.

ILBERT, Robert-YANNAKAKIS, Ilios (EDS.) (1992), *Alexandrie 1860-1960. Un modèle éphémère de convivialité: communautés et identité cosmopolite*, Paris: Éditions Autrement.

JADSIFOTIS, I. M. (1999), *Αλεξάνδρεια. Οι δυο αιώνες του νεότερου ελληνισμού (19ος-20ός αιώνας)*, Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.

JARALAMBIS, Dimitris (1985), *Στρατός και πολιτική εξουσία: Η δομή της εξουσίας στην μετεμφυλιακή Ελλάδα*, Αθήνα: Εξάντας.

JASIOTIS, Ioanis (1993), *Επισκόπηση της ιστορίας της νεοελληνικής διασποράς*, Θεσσαλονίκη: Βάνιας.

JONES, Marc (2002), «Misunderstood and Forgotten: The Greek Naval Mutiny of April 1944», *Journal of Modern Greek Studies* 20.2, 367-397.

JUSDANIS, Gregory (2001), *The Necessary Nation*, Princeton: Princeton University Press.

KAGAN, Robert (2002), «Power and Weakness. Why the United States and Europe see the World Differently», *Policy Review,* 113, 3-28.

KITROEFF, Alexander (1980), «The Greek Seamen's Movement, 1940-1944», *Journal of the Hellenic Diaspora* 7.3-4, 73-97.

— (1983), «The Alexandria We Have Lost», *Journal of the Hellenic Diaspora* 10.1-2, 11-21.

— (1984), «Η ελληνική παροικία στην Αίγυπτο και ο Δεύτερος Παγκόσμιος Πόλεμος. Η περίπτωση του *Εθνικού Απελευθερωτικού Συνδέσμου*», *Μνήμων* 9, 1-32.

— (1989), *The Greeks in Egypt, 1919-1937: Ethnicity and Class,* London: Ithaca Press.

KITROMILIDES, Paschalis M. (1979), «The Dialectic of Intolerance: Ideological Dimensions of Ethnic Conflict», *Journal of the Hellenic Diaspora* 6.4, 5-30.

— (1994), *Enlightenment, Nationalism, Orthodoxy. Studies in the Culture and Political Thought of South-Eastern Europe*, Aldershot, Hampshire: Variorum.

LARRAIN, Jorge (1979), *The Concept of Ideology,* London: Hutchinson.

LAZAREV, Anouchka (1992), «Italiens, italianité et fascisme», en: R. ILBERT-I. YANNAKAKIS (EDS.) (1992): 92-109.

LÓPEZ VILLALBA, María (2003), *Traducir la revolución. La nueva constitución política de Rigas de Velestino*. Madrid: CSIC [Nueva Roma 18], 2003.

LOUIS, Wm. Roger-OWEN, Roger (EDS.) (2002), *A Revolutionary Year. The Middle East in 1958,* London & New York: I. B. Tauris Publishers and Woodrow Wilson Center Press.

MALANOS, Timos (1971), *Αναμνήσεις ενός αλεξανδρινού. Αυτοβιογραφικές, φιλολογικές, κοινωνικές*, Αθήνα: Μπουκουμάνη.

MARGARITIS, Yorgos (1993), *Από την ήττα στην εξέγερση. Ελλάδα: Ανοιξη 1941-Φθινόπωρο 1942*, Αθήνα: Ο Πολίτης.

MARTÍNEZ MONTÁVEZ, Pedro (1998), «De Faruq a Nasser, 1948-1958», en: *La independencia árabe. El nacimiento de Israel* [Siglo XX Historia Universal, vol. 24], Madrid: Historia 16 / Temas de hoy, 41-60.

MIJAILIDIS, Efyenios (1927), *Ο Αιγυπτιώτης Ελληνισμός και το μέλλον του*, Αλεξάνδρεια: Γράμματα.

— (1972), *Πανόραμα, ήτοι, εικονογραφημένη ιστορία του δημοσιογραφικού τύπου της Αιγύπτου υπό Αιγυπτιωτών Ελλήνων (1862-1972)*, Αλεξάνδρεια, Κέντρον Ελληνικών Σπουδών.

MOUZELIS, Nicos (1978), *Modern Greece: Facets of Underdevelopment*, London: Macmillan.

MUSELIS, Nicos (1992), *Μεταμαρξιστικές προοπτικές. Για μια νέα πολιτική οικονομία και κοινωνιολογία*, Αθήνα: Θεμέλιο.

NEFELUDIS, Vasilis (1981), *Η εθνική αντίσταση στη Μέση Ανατολή*, 2 vols., Αθήνα: Θεμέλιο.

NICOLAIDOU, Ioanna (2000), «Translation into Greek and the Hellenic Tradition», en: Graham SPEAKE (ED.), *Encyclopedia of Greece and the Hellenic Tradition,* London: Fitzroy Dearborn Publishers, 1664-1667.

OWEN, Roger (2000), *State, Power and Politics in the Making of the Modern Middle East*, 2ª ed., London & New York: Routledge.

PALEOLOGOS, Tasos P. (1953), *Ο Αιγυπτιώτης Ελληνισμός, ιστορία και δράσις (753 π. Χ.- 1953)*, Αλεξάνδρεια, [s.n.]

PAPANUTSOS, Evangelos P. (1982), *Απομνημονεύματα*, Αθήνα: Φιλιππότης.

POLITIS, Azanasios (1928-1930), Ο *Ελληνισμός και η νεωτέρα Αίγυπτος*, 2 vols., Αλεξάνδρεια: Γράμματα.

POULANTZAS, Nicos (1976), *La crisis de las dictaduras: Portugal, Grecia, España*, trad. de Tununa Mercado, Madrid: Siglo XXI de España Editores.

PROCOPAKI, Jrisa (1985), *Στα ίχνη του Στρατή Τσίρκα*, Αθήνα: Κέδρος.

PSIRUKIS, Nicos (1983), *Το νεοελληνικό παροικιακό φαινόμενο*, Αθήνα: Επικαιρότητα.

RIAD, Hassan (Samir Amin) (1964), *L'Egypte Nasserienne*, Paris: Minuit.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty (1999), *A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present,* Cambridge, Mass.-London: Harvard University Press.

STAVRIDI-PATRIKÍU, Rena (1988), *Ο Γ. Σκληρός στην Αίγυπτο. Σοσιαλισμός, δημοτικισμός και μεταρρύθμιση*, Αθήνα: Θεμέλιο.

SULOYANIS, Efcimios (1994), *Η Ελληνική Κοινότητα Αλεξάνδρειας 1843-1993*, Αθήνα: ΕΛΙΑ.

— (1999), *Η θέση των Ελλήνων στην Αίγυπτο: Από την ακμή στην παρακμή και την συρρίκνωση*, Αθήνα: Δήμος Αθηναίων.

TIGNOR, Robert L. (1966), *Modernisation and British Colonial Rule in Egypt 1882-1914,* Princeton: Princeton University Press.

— (1980), «The Economic Activities of Foreigners in Egypt, 1920-1950: From Millet to Haute Bourgeoisie», *Comparative Sudies in Society and History* 22.3, 416-449.

TSIRCAS, Stratís (1958), *Ο Καβάφης και η εποχή του*, Αθήνα: Κέδρος.

— (1962), «Η πνευματική αντίσταση στη Μέση Ανατολή», *Επιθεώρηση Τέχνης* 87-88, 480-501.

— [1960] (2005a), *Ακυβέρνητες πολιτείες 1. Η Λέσχη*, Αθήνα: Κέδρος.

— [1962] (2005b), *Ακυβέρνητες πολιτείες 2. Αριάγνη*, Αθήνα: Κέδρος.

— [1965] (2005c), *Ακυβέρνητες πολιτείες 3. Η Νυχτερίδα*, Αθήνα: Κέδρος.

TSUCALÁS, Constandinos (1977), *Εξάρτηση και αναπαραγωγή. Ο κοινωνικός ρόλος των εκπαιδευτικών μηχανισμών στην Ελλάδα: 1830-1922*, Αθήνα: Θεμέλιο.

VATIKIOTIS, J. P. (1969), *The modern history of Egypt*, London: Weidenfeld and Nicolson.

YALURAKIS, Manolis (1967), *Η Αίγυπτος των Ελλήνων*, Αθήνα: Μητρόπολις.

— (1974), *Στην Αλεξάνδρεια του Καβάφη*, Αθήνα: Ολκός.

YANNAKAKIS, Ilios (1992), «Adieu Alexandrie!», en: R. ILBERT-I. YANNAKAKIS (EDS.) (1992): 125-142.

ŽIŽEK, Slavoj (1990), «Eastern Europe's Republics of Gilead», *New Left Review* 183, 50-62.

ACTITUD DE GRECIA DURANTE LA PRIMERA GUERRA MUNDIAL

RESUMEN: Este artículo es una aproximación a la evolución política de Grecia durante la Primera Guerra Mundial, deteniéndonos en la cuestión de los bloqueos decretados por las potencias de la Entente en junio y diciembre de 1916. Mención especial requiere la repercusión del segundo bloqueo en la prensa.

PALABRAS CLAVE: Primera Guerra Mundial, bloqueo, Grecia, Entente, 1916.

ABSTRACT: This article is an approach to the politic evolution of Greece during the First World War, focused on the question of the blockades decreed by the powers of the Entente in June and December 1916. Itst also consideres the repercussion of the second blockade in the press.

KEY WORDS: First World War, blockade, Greece, Entente, 1916.

1. EVOLUCIÓN POLÍTICA DE GRECIA DURANTE LA CONTIENDA: DE LA NEUTRALIDAD A LA BELIGERANCIA. CUESTIÓN DE LOS BLOQUEOS

En los primeros días de agosto de 1914, como es sabido, estalló la gran Guerra Europea entre los Imperios centrales y los Aliados. Grecia, apenas salida de las guerras balcánicas (1912-1913), se apresuró a declarar su neutralidad a los Aliados y, en especial, a Serbia, con quien la unía el Tratado Greco-Serbio de 1 de junio de 1913. La actitud de Grecia estuvo determinada, en gran parte, por circunstancias de política interior, relacionadas con intereses dinásticos. El rey Constantino pensaba que la política debía ser obra

suya, no de sus ministros, y consideraba imprudente lanzar al país por el camino del expansionismo; era además, como se sabe, cuñado del Kaiser y estaba convencido del éxito del Imperio alemán.

Por el contrario, el presidente de Consejo, Veniselos, era de origen cretense, es decir, que había sido partidario, y lo seguía siendo, del *Gran Ideal* (Μεγάλη Ἰδέα). Por tanto, los objetivos que perseguía o que, por lo menos, vislumbraba eran oponerse resueltamente a la tentativa de desquite búlgaro y a la devolución de Cavala, proseguir la expansión nacional griega a costa del Imperio otomano en el mar Egeo y en Asia Menor, participar en el control de los Dardanelos e, incluso, tal vez reconstruir un Imperio griego que se extendiese hasta Constantinopla. Creía que podía llevar a cabo esos objetivos, si no con el consentimiento de Rusia, sí con el de Gran Bretaña y, quizá, con el de Francia. La divergencia entre sus opiniones personales y las del rey no le preocupaba porque, como quería que el monarca se sometiera a la voluntad de sus ministros y practicara el régimen parlamentario, pensaba encontrar en los problemas de política exterior un terreno favorable para ello, en el que contaría con el apoyo del sentimiento nacional. Sin embargo, Veniselos se equivocó, pues el *Gran Ideal* dejó de ser la única ideología durante la primera Guerra Mundial que podía unificar a la nación, para convertirse en una de las fuentes de la gran escisión social conocida con el nombre de Ἐθνικὸς Διχασμός o 'Cisma Nacional', que dividió al país en dos facciones rivales y, en ocasiones, claramente enfrentadas, como se verá después[1].

A primeros de marzo de 1915, en el momento en que Gran Bretaña, ayudada por Francia, intentaba forzar el paso de los Dardanelos para restablecer el contacto con Rusia, Veniselos propuso la ayuda armada de Grecia, pero el rey se negó a aprobar este ofrecimiento y obligó a Veniselos a dimitir. A finales de septiembre, Veniselos, de nuevo en el poder, declaró que estaba dispuesto, en cuanto se produjera la movilización búlgara, a apoyar a Serbia, siempre que Francia y Gran Bretaña enviasen un cuerpo expedicionario a los Balcanes. Veniselos autorizó en secreto el 2 de octubre el desembarco de este cuerpo expedicionario en Salónica, a pesar de que Grecia seguía siendo neutral. Unos días después hizo aprobar en el Parlamento la entrada de Grecia en la guerra contra Bulgaria. Pero, una vez más, el rey la desautorizó, obligándole a dejar de nuevo el poder.

A pesar de ello, no se discutió el hecho consumado. El cuerpo expedicionario franco-británico, de unos 150.000 hombres, estableció sus bases en

[1] R. Clogg, *Historia de Grecia,* traducción de Helena Aixendri Boneu, Madrid: Cambridge University Press, 1998, p. 91.

Salónica y el rey Constantino no se atrevió a oponerse a esta violación de la neutralidad griega, pero no disimuló que de buena gana lo hubiera hecho. La seguridad de las tropas anglofrancesas quedó comprometida, habida cuenta de que el territorio neutral de Grecia podía ser utilizado para proteger ataques dirigidos contra ellas. El general Sarrail, comandante en jefe del cuerpo expedicionario, insistía constantemente en este peligro y se quejaba de una sistemática resistencia de las autoridades militares griegas a sus acciones, a las que acusaban de abrigar sentimientos germanófilos, por lo que pedía que no se tuviera en cuenta al monarca.

En mayo de 1916, las potencias Centrales advirtieron al Gobierno griego que, por razones de seguridad estratégica, avanzarían y ocuparían los desfiladeros de la hondonada de Rupel. Ante esta noticia el Gobierno quedó sin saber cómo reaccionar, pero al final terminó por ceder; así, las tropas búlgaras penetraban en territorio griego y ocupaban, casi sin ofrecer resistencia, el estrecho de Rupel. La Entente, sospechando intrigas del Ejecutivo heleno y de las autoridades oficiales griegas de Salónica, declaraba a la ciudad en estado de sitio[2], y el 6 de junio sometía a Grecia al primer bloqueo efectivo. El embajador de Gran Bretaña en Madrid, Arthur H. Hardinge, comunicaba al ministro de Estado español, Amalio Gimeno, el bloqueo de la costa griega en poder de las fuerzas búlgaras[3]. El bloqueo supuso, entre otras cosas, que fueran detenidos los navíos que surcaban las aguas griegas, se impidiera la partida de los barcos que estaban en los puertos de Francia, Gran Bretaña, Italia y Egipto y se requisaran los que podían servir de transporte. Esta medida fue tomada sin previo aviso ni haberse formulado antes reclamación alguna que lo justificase.

Como era de suponer, el Gobierno griego presentó el 19 de junio un documento a los ministros aliados protestando y preguntando los motivos que habían llevado a la Entente a tomar tan arbitraria medida. La respuesta no se hizo esperar: en una nota colectiva del 21 de junio de 1916 explicaban al Gobierno griego dichos motivos y le exponían una serie de exigencias para levantar el bloqueo[4]. Tras recibir la nota, el nuevo jefe del Gobierno griego,

---

[2] A. E. Vacalópoulos, *Historia de Grecia Moderna, 1204-1985*, trad. de Nikiforos Nikolaides- Alejandro Zorbas, Univ. de Chile, Fac. de Filosofía y Letras, Centro de Estudios Bizantinos y Neohelénicos Fotios Malleros, 1995, p. 276.

[3] A.M.A.E. (Archivo Ministerio Asuntos Exteriores, Madrid), Fondo Renovado, legajo 3134, expediente 14: despacho dirigido por el embajador de Gran Bretaña en Madrid al ministro de Estado, Madrid, 8 de octubre de 1916; minuta dirigida por el ministro de Estado al embajador británico, Madrid, 10 de octubre de 1916.

[4] Vid. apéndice documental nº 1.

Sculudis, presentó en el acto la dimisión del gabinete y fue reemplazado por Saimis, quien se apresuró a contestar diciendo que se comprometía a ejecutar íntegramente las demandas exigidas. A consecuencia de esta decisión, se levantó el bloqueo el 29 de junio, se decretó la desmovilización y el 30 el ejército griego estaba en pie de paz, aunque por poco tiempo.

En otoño de 1916 los Aliados concedieron, de hecho, su apoyo a un Gobierno nacional griego, formado en Salónica por Veniselos, aunque inicialmente no se reconoció a dicho Gobierno por miedo a provocar una guerra civil. Mientras tanto, se fue presionando cada vez más al Gobierno monárquico de Atenas. En diciembre de 1916 desembarcaron en El Pireo y Atenas soldados franceses e ingleses con el objeto de asegurar la neutralidad de las zonas controladas por el Gobierno monárquico, colaborar en el suministro de material bélico y asegurar el control de la red ferroviaria que iba al norte. Hubo tiroteos en distintas partes y los Aliados se vieron obligados a retirarse, episodio al que siguieron una serie de purgas de conocidos partidarios de Veniselos que se habían mantenido leales al rey.

Las potencias aliadas, para vengarse, humillaron a los monárquicos reconociendo al Gobierno provisional de Salónica que había proclamado Veniselos, les impusieron fuertes indemnizaciones y decretaron el segundo bloqueo de los puertos y costas de Grecia, que causó serios problemas en las zonas controladas por los monárquicos[5]. El almirante francés Dartige de Fournet comunicó al ministro plenipotenciario de los Países Bajos, decano de las potencias neutrales en Atenas, la declaración del segundo bloqueo de las costas griegas e islas del Archipiélago aún sometidas al Gobierno real de Atenas[6]. El Gobierno francés, de acuerdo con sus Aliados para declarar el bloqueo de Grecia, notificaba las condiciones en las que se iba a proceder[7].

El 14 de diciembre de 1916 los ministros aliados presentaron a Grecia una nota colectiva en términos conminatorios exigiendo el traslado de tropas y material de guerra y una total reparación por lo ocurrido, advirtiendo que el bloqueo continuaría hasta que se cumpliesen todas las exigencias[8].

El Gobierno heleno contestó inmediatamente protestando por el bloqueo, preguntando sus motivos y fundamentos, así como su objeto, enumerando los valiosísimos servicios que desde que comenzó la guerra había prestado Grecia a la Entente –lo que ponía de manifiesto el doble juego que llevaban los po-

[5] R. Clogg, *Historia de Grecia*... p. 94.
[6] Vid. apéndice documental nº 2.
[7] Vid. apéndice documental nº 3.
[8] E. Veniselos, *Libro Blanco*, Atenas 1917, p. 1.

líticos griegos–. Por ello proponía que se crease una Comisión que investigase todas las responsabilidades. El 31 de diciembre los ministros aliados entregaron al presidente del Consejo de Grecia la lista de Garantías y Reparaciones que exigían a consecuencia de los sucesos de primeros de diciembre[9]. Finalmente, el 16 de junio de 1917 el Gobierno real accedía a las demandas de la Entente, sin restricción alguna. Se firmó, pues, un decreto destituyendo al general Calaris, se saludaron las banderas aliadas en el Sapion por el príncipe Andrés y un general ante la guarnición, se disolvieron todas las sociedades de reservistas y, en una palabra, se cumplió todo lo exigido.

Pero el bloqueo no se levantó inmediatamente y murieron varios centenares de personas en Grecia, primero por falta de medicamentos, después, por la mala calidad del pan... y de hambre. Este episodio fue uno de los más duros de la historia de Grecia[10]. Unos meses después, el Diario Oficial de París, con fecha 19 de junio de 1917, publicaba que el bloqueo de Grecia, impuesto el 7 de diciembre de 1916, había sido levantado por las potencias[11]. Este proceso gradual de la violación de la soberanía de Grecia culminó en junio de 1917, cuando se exigió al rey Constantino que abandonara el país con el pretexto de que había violado el juramento constitucional, y tras contar con el consentimiento de Gran Bretaña y el Alto Comisario enviado a Atenas, Jonnart, aunque sin esperar el asentimiento explícito de Rusia y de Italia. Constantino salió, pero sin abdicar oficialmente. Le sucedió, en vez de su primogénito Jorge –excluido por las potencias como germanófilo–, el segundo de sus hijos, Alejandro. Veniselos ocupó el cargo de primer ministro[12].

Para terminar, hay que decir que fue la estrategia el factor determinante. Desde el momento en que Francia y Gran Bretaña decidieron crear un frente balcánico y establecer en territorio griego las bases de aprovisionamiento de sus tropas –con el fin de intentar salvar a Serbia, que estaba amenazada por Bulgaria, y, más tarde, para mantener una cabeza de puente que podría ser oportuna en el futuro–, se vieron obligadas a no respetar la neutralidad griega y a imponer en el poder al hombre de Estado que les ofrecía las garantías deseables. El pueblo griego no desempeñó ningún papel importante en esos cálculos previstos[13].

---

[9] Vid. apéndice documental nº 4.

[10] R. Clogg, *Historia de Grecia moderna...*, p. 94.

[11] A.M.A.E., Fondo Renovado, leg. 3134, exp. 14: telegrama dirigido por el embajador de España en París al ministro de Estado, París, 19 de junio de 1917.

[12] R. Clogg, *Historia de Grecia...*, p. 94.

[13] P. Renouvin, *Historia de las Relaciones Internacionales, siglos XIX-XX*, Barcelona: Akal, 1982, p. 678ss.

2. Repercusión del segundo bloqueo en la prensa

La noticia de la declaración del bloqueo de diciembre de 1916 impuesto a Grecia se extendió rápidamente por todo el país y alcanzó unas dimensiones extraordinarias, dada su larga duración –más de seis meses– en comparación con el primer bloqueo –una veintena de días– y las consecuencias terribles que tuvo. En el caso de España, fue el embajador español en París quien comunicó al rey Alfonso XIII y al presidente del Consejo de ministros, conde de Romanones, la declaración de bloqueo de Grecia decretada por el Gobierno francés de acuerdo con sus Aliados, a consecuencia de los sucesos de diciembre de 1916 en Atenas[14]. También la prensa se hizo eco del bloqueo. Al respecto, el encargado de negocios de España en Grecia, Pedro de Prat, envió al ministro de Estado el artículo titulado "Respuesta a *Embrós.* ¿Por qué buscar pretextos cuando se tienen razones?", publicado el 1 de abril de 1917 en el periódico francés *Le Progrès,* subvencionado por la legación de Francia y dirigido por la oficiosa "Agencia Radio", referente a la continuación del bloqueo de Grecia. El artículo comenzaba haciéndose eco del texto publicado por el periódico griego *Embrós* el 31 de marzo de 1917 a propósito del bloqueo:

> Las Ligas de Reservistas se han disuelto. Las armas han sido transportadas al Peloponeso y las entradas del istmo de Corinto han sido cerradas. Las bandas que los de Salónica veían en sus sueños no dan ninguna señal de existencia.
>
> Los destacamentos aliados que se han puesto a la caza de estos voluntarios marginales, después de haber matado injustamente algunos inocentes, están decididos a volver a sus antiguas posiciones…
>
> El general Cauboue, satisfecho o cansado, quizás, parece haber renunciado a hacer funcionar sus notas interminables.
>
> El subsecretario de Estado inglés de Asuntos Exteriores, interrogado en la Cámara de los Comunes sobre la falta de víveres en Grecia, respondió que se habían tomado medidas para el avituallamiento parcial del país, pero que el bloqueo se mantendría hasta que se cumplieran todas las demandas de los Aliados de forma satisfactoria. Es de suponer que el subsecretario había pronunciado esta última frase más bien para esconder el resultado que para explicar la razón.

[14] A.M.A.E., Fondo Renovado, leg. 3134, exp.14: telegrama dirigido por el embajador de España en París, León Castillo, al ministro de Estado, París, 7 de diciembre de 1916.

El artículo recoge también las declaraciones de una alta personalidad de la Entente respondiendo a *Embrós* para explicar el punto de vista aliado sobre el bloqueo:

> […] El pueblo se equivocó sobre un aspecto que le interesaba particularmente, el de saber a quién incumbía la responsabilidad de los sufrimientos que soportaba.
>
> Embrós dice que la Entente ponía pretextos para justificar el mantenimiento del bloqueo, pero desgraciadamente no había necesidad de pretextos, porque las razones abundaban:
>
> 1º. Si la navegación costera no se puede dejar libre es porque se constata una corriente de deserción de soldados del Peloponeso destinada a alimentar las bandas de *comitadyis*[15], así como los transportes veleros para llevar armas y provisiones hacia los puertos de donde parten rutas que conducen a los centros de concentración de las bandas; todo esto, favorecido por las altas personalidades militares con la complicidad de las autoridades civiles.
>
> 2º. Las ligas de *epistrates*[16] siguen existiendo. La disolución no ha sido nada más que de pura forma. La prueba es que la policía había pedido la ayuda a los *epistrates* prometiéndoles armarlos para hacer frente a una posible extensión del movimiento.
>
> 3º. Las armas de los depósitos clandestinos y de particulares no están en el Peloponeso como se afirma; las órdenes dadas para su retirada no han sido ejecutadas, puesto que la operación había sido confiada a los mismos jefes militares y de policía que habían procedido, se decía que con celo, al armamento de los *epistrates* antes del 18 de noviembre.
>
> 4º. Los trabajos del Canal de Corinto no han sido suspendidos, porque se había podido coger en flagrante delito de ejecución a los agentes del Estado Mayor. Ninguna sanción había sido aplicada a los que habían ordenado esta medida de hostilidad, no hay ninguna razón para pensar que el Estado Mayor haya cesado en proseguir la ejecución de los trabajos… La confianza no se podrá restablecer hasta que los responsables de las faltas descubiertas sean castigados. Esto no se ha producido todavía.
>
> 5º. El general Cauboue, puesto que la situación no había cambiado, no puede haber cesado de señalar los casos de descuido o mala voluntad. Nosotros creemos que no pretende comunicar sus notas a la prensa, porque teme que el pueblo termine por enfadarse. Es el pueblo, en efecto, quien

[15] *Comitadyis*: guerrilleros.
[16] *Epistrates:* reservistas.

hace los gastos de esta lucha a golpe de alfilerazos contra las potencias, cuya única culpa es la de no querer usar su fuerza.

6º. No se trata de trabajar para levantar el bloqueo, sino de negar constantemente la evidencia, por ejemplo, pretendiendo que no existen bandas de *comitadyis*, cuando los gobiernos aliados tienen la prueba, no sólo de la existencia de estas bandas, sino de la manera que ellas se han formado en territorio griego bajo el cuidado de oficiales griegos con la complicidad de las autoridades. Antes de despojarse de las garantías que las potencias conservan contra la renovación de estos hechos, ellas esperarán evidentemente otra actitud por parte de la prensa.

7º. En fin, dejando entender que no se aceptará jamás la adjudicación a los venizelistas de las indemnizaciones que, sin embargo, se había comprometido a pagarles, como ha hecho el diario *Embrós,* se justifica plenamente el mantenimiento del bloqueo[17].

A través de este artículo se pueden ver claramente definidos los dos puntos de vista, griego y aliado, y en honor de la verdad habría que decir que si el gobierno heleno había hecho todo lo posible para dar satisfacción a las demandas de la Entente, no tuvo la autoridad necesaria para imponerse públicamente y en todos los círculos del llamado "gobierno oculto", especie de camarilla en aquel momento más poderosa que el mismo rey Constantino, que, sin su conocimiento ni el del Gobierno, seguía dirigiendo sus órganos favoritos, las ligas de reservistas, y organizando a espaldas del ejército de Oriente partidas de guerrilleros, algunas de las cuales habían sido sorprendidas por los Aliados y fusilados los individuos que las componían. El Gabinete griego Lambros, inspirado por la prensa, había dirigido una protesta a los ministros aliados por estas ejecuciones, que consideraba contrarias al Derecho Internacional, y había pedido que se indemnizara a las familias de las personas que injustamente fueron fusiladas por denuncias de los venizelistas de Salónica. El general francés Sarrail respondía diciendo que tales medidas fueron tomadas para garantizar la seguridad del ejército de Oriente, debido a la completa exterminación de un destacamento francés en la frontera de la zona neutral por una partida de *comitadyis* griegos[18]. En definitiva, lo peor en todo esto es que no se tuvieron en cuenta los sentimientos del pueblo griego que, al fin y al cabo, fue el que sufrió las graves consecuencias del

[17] *Le Progrés*, Atenas, 1 de abril de 1917.

[18] A.M.A.E., Fondo Renovado, leg. 3134, exp.14: despacho dirigido por el encargado de negocios de España en Grecia, Pedro de Prat, al ministro de Estado, Atenas, 1 de abril de 1917.

bloqueo de diciembre y vio cómo su país estaba a merced de los Aliados y de los políticos griegos de turno.

Matilde Morcillo Rosillo

E.U. de Magisterio-Univ. de Castilla-La Mancha
Pza. de la Universidad 3
02071 ALBACETE (España)
morcillo@mag-ab.uclm.es

BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTARIA

Howard, M., *La Primera Guerra Mundial,* Barcelona: Crítica, 2003.

Leon, G. B., *Greece and Great Britain during World War,* 1985.

Leontaritis, G. B., *Greece and the First World War: from Neutrality to Intervention, 1917-1918,* New York: Boulder [East European Monographs], 1990.

Morcillo, M., «España ante el gobierno de Venizelos: entrega de credenciales al rey Alejandro (1916-1917)», *Erytheia* 18 (1997) 133-150.

Proceedings of the fifth Greek-Serbian Symposium: 1. Serbia and Greece during the First World War, Salónica-Volos 1987.

Renouvin, P., *La crisis europea y la Primera Guerra Mundial (1914-1918)*, Madrid: Akal, 1990.

Strachan, H., *La primera Guerra Mundial,* Barcelona: Crítica, 2004.

APÉNDICE DOCUMENTAL

1. La Entente declara el primer bloqueo a Grecia: exigencias (6 de junio de 1916)[19]

Los ministros de Francia, Gran Bretaña y Rusia, representantes de las Potencias garantes de Grecia, tienen el honor de hacer al Gobierno griego la declaración siguiente, que también deben hacer llegar a conocimiento del pueblo heleno...

Como ya han declarado solemnemente por escrito en anterior ocasión, las tres Potencias garantes de Grecia no le piden que abandone su neutralidad. Dan de ello una prueba incontrovertible incluyendo en el primer grupo de sus demandas la desmovilización total del ejército griego para asegurar al pueblo helénico la tranquilidad y la paz.

Pero tienen motivos numerosos y legítimos de sospecha contra el Gobierno griego, cuya actitud, en lo que a las naciones aliadas concierne, no está conforme con sus reiterados compromisos ni aun con los principios de una leal neutralidad...

En consecuencia, las Potencias garantes de Grecia se ven en la necesidad de exigir la aplicación inmediata de las medidas siguientes:

1.ª Desmovilización real y total del ejército griego, que deberá ser puesto en pie de paz en el más breve plazo posible.

2.ª Reemplazo inmediato del ministerio actual por un gabinete de Negocios sin matiz político y que ofrezca todas las garantías necesarias para la aplicación leal de la neutralidad que Grecia se ha comprometido a observar con los aliados, así como para la sinceridad de una nueva consulta nacional.

3.ª Disolución inmediata de la Cámara de los diputados seguida de nuevas elecciones al expirar los plazos previstos por la Constitución y después de que la desmovilización general haya restablecido el colegio electoral en las condiciones normales.

4.ª Reemplazo, de acuerdo con las Potencias, de ciertos funcionarios de la policía cuya actitud inspirada por instrucciones extranjeras ha facilitado los atentados cometidos contra pacíficos ciudadanos, así

[19] C. Strupp, *La situation internationale de Grèce, 1821-1917*. Zurich: Die Verbindung, 1917, p. 243.

como los insultos hechos a las Legaciones aliadas y a sus compatriotas...

Elliot-Guillemin-Demidoff

2. Declaración del segundo bloqueo (7 de diciembre de 1916)[20]

A bordo del *Provence,* 7 de diciembre de 1916
El Vice-Almirante Dartige de Fournet,
Comandante en Jefe de la Primera Armada Naval

A su Excelencia señor Jonkheer, J. E. de Sturler, ministro de Holanda en Atenas, decano de los ministros de las potencias neutrales.

Señor ministro

Conforme a las órdenes que acabo de recibir de mi Gobierno de acuerdo con los Aliados, tengo el honor de comunicarle la declaración de bloqueo que acaba de remitir al Gobierno Real griego.

Estaré muy agradecido si tiene a bien informar a los ministros y representantes de los países neutrales.

L. Dartige de Fournet

3. Condiciones del bloqueo[21]

El bloqueo será declarado efectivo a partir del 8 de diciembre de 1916 a las 8 horas de la mañana. El bloqueo se extiende a las costas de Grecia y comprende las islas de Eubea, Zante y Santa Maura, desde un punto situado a 39º 20' de latitud norte y 20º 20' de longitud este (meridiano de Greenwich) hasta un punto situado a 39º 50' de latitud norte y 22º 50' de longitud este (meridiano de Greenwich), así como a las islas actualmente bajo la dependencia o la ocupación de las autoridades reales griegas.

[20] A.M.A.E., Fondo Renovado, leg. 3134, exp. 14: despacho dirigido por el ministro de España en Grecia al ministro de Estado, Atenas, 8 de diciembre de 1916.

[21] A.M.A.E., Fondo Renovado, leg. 3134, exp. 14: anexo al Despacho de 8 de diciembre de 1916.

Los navíos de terceras potencias que se encontrasen en los puertos bloqueados podrán salir libremente hasta el 10 de diciembre a las 8 horas de la mañana.

El Vice-Almirante Comandante en Jefe de las
Fuerzas Navales Aliadas del Mediterráneo.
L. Dartige de Fournet

4. Lista de Garantías y Reparaciones exigidas por la Entente al gobierno real griego (14 de diciembre de 1916)[22]

Garantías:

1.ª Reducción del contingente armado griego al mínimo de hombres suficiente para los servicios de orden y policía.

2.ª Traslado de todo el armamento y municiones no empleados al Peloponeso, bajo la inspección de delegados especiales de la Entente.

3.ª Prohibición de toda reunión de reservistas en Grecia al norte del canal de Corinto.

4.ª Aplicación rigurosa de la prohibición de uso de armas.

5.ª Restablecimiento de todos los controles aliados.

Reparaciones:

1.ª Libertad inmediata de todos los detenidos inculpados de alta traición, complot, sedición, etc. (los veniselistas).

2.ª Indemnización a todos los que hubieren sufrido daños por los sucesos del 1 y 2 de diciembre.

3.ª Destitución del general jefe del primer cuerpo de ejército.

4.ª Excusas solemnes del gobierno helénico a los ministros aliados con saludo a las banderas aliadas frente al Sapion por la guarnición.

5.ª Desembarco de tropas en Itea para ser transportadas por tierra a Larisa y Salónica.

6.ª Libertad de acción para el caso de nuevos motivos de queja.

7.ª El bloqueo hasta que todo fuera concedido.

[22] E. Veniselos, *Libro Blanco...*, p. 1.

Por su parte, la Entente se compromete a:

1.º Respetar enteramente la voluntad de Grecia de conservar su neutralidad.

2.º Impedir que el Gobierno provisional se aprovechase de la retirada de las tropas griegas al Peloponeso para ocupar algún territorio.

3.º No dejar instalarse al Gobierno provisional en lugar alguno de los que hasta entonces estaban en posesión del Gobierno Real.

THE OTHER WOMAN'S CHOICE: AN ALTERNATIVE APPROACH TO OTHER SOCIETY'S WOMAN THROUGH THE ANALYSIS OF TWO HEROINES IN GREEK AND TURKISH LITERATURE

ABSTRACT: Turkey and Greece, in line with their national history telling, have won their independence at the end of battles they held against each other (Turkey, in 1922-23, against the Greek Army that arrived in Anatolia in 1919, and Greece in 1821). National identity has been defined over concept of "the other" in both countries. This article reviews two novels, both written about Crete and Turkish-Greek relations; one for the Turkish and one for the Greek reader: *From Crete to Cunda* by Ahmet Yorulmaz (2003) and *Captain Mihalis* by Nikos Kazantzakis (1953). The review interrogates whether there is a one to one relation between the national identities of both writers, and their visualization of "Crete, Turkish-Greek relations". The image of "Turkish woman" in Greek novel and that of "Greek woman" in Turkish novel hints the writers" aim to convey their messages on the body of "the other woman".

KEY WORDS: National identity; Crete; Turkish-Greek relations; *From Crete to Cunda*, Ahmet Yorulmaz; *Captain Mihalis*, Nikos Kazantzakis.

RESUMEN: De acuerdo con sus respectivos relatos históricos nacionales, Turquía y Grecia lograron su independencia al final de guerras que les enfrentaron mutuamente (Turquía, en 1922-23, contra el ejército griego que había desembarcado en Anatolia en 1919, y Grecia en 1821). La identidad nacional se ha definido, en ambos países, en torno al concepto del "otro". Este artículo analiza dos novelas, ambas sobre Creta y las relaciones turco-griegas, una para lectores turcos, otra, para griegos: *De Creta a Cunda*, de Ahmet Yorulmaz (2003) y *Capitán Mijalis*, de Nikos Kazantzakis (1953). El análisis plantea si hay una correspondencia punto por punto entre las identidades nacionales de los dos escritores y su visión de Creta

y las relaciones turco-griegas. La imagen de la mujer turca, en la novela griega, y de la griega, en la turca, apuntan la intención de los autores de transferir sus mensajes a la idea de "la otra mujer".

Palabras clave: Identidad nacional; Creta; relaciones turco-griegas; *De Creta a Cunda*, Ahmet Yorulmaz; *Capitán Mijalis*, Nikos Kazantzakis

1.- Introduction

It is not easy for many Turks to understand why the Greeks are so reactive against the Ottomans. Even when the Greeks / Rums come into question by a certain common opinion in the Republican era of Turkey, there is a common belief that the history of Ottomans was a period when "the Turks and Greeks lived together, in a brotherly manner," or in the worst, "the Greeks / Rums were indulged". National histories may not even see how their own interpretation of the past disturbs the opposite side! In return, the Greek narration (history, literature, cinema, etc.) expresses the disturbance against the encountered Ottoman / Turk / Muslim image[1].

On the other hand, the Turkish narration is also abundant with "the other one" images which might disturb the opposite side. Yet, similar to any other societies, the owners of those narrations do not recognize that "other" image, which is shaped by their own narrations, as a natural extension of their identities. They do not suspect from its content; and do not feel a necessity to debate its truth (Oikonomou, 1992).

It is not a coincidence that the Turkish and Greek narrations are abundant with the other one image of each other. According to the transcribers of history, Greece was founded in 1821 as a result of the armed battle won against the "Turkocratia"[2], while Turkey was founded (in 1923) as a result of the armed battle won (in 1922) against the Greek army who debarked on Anatolia in 1919. Briefly, Turk is Greek's and Greek is Turk's national "the other one". For this reason, the narrations of both societies (history, literature,

[1] Both in Turkish and in Greek, Turk / Ottoman / Muslim or Greek / Rum / Christian words sometimes refer to important distinctions in meaning and sometimes they are used as if they are synonyms. In this article, except for the quotations, these words will be used as synonyms, and for purposes of easy reading, the words Turk and Greek will be used.

[2] In Greek historiography, the word "Turkocratia" which means Turkish hegemony is used more frequently instead of the "Ottoman Empire".

cinema, etc.) are abundant with "we and the other one" which are mostly corresponding to each other and, in a sense, complementing each other. It is doubtless that the most important element which closes up the nation to each other is the imaginary "the other one" rather than the imaginary similarities.

Two novels, both of which are narrating Crete and the Turk-Greek relations, but one is written for the Turkish readers while the other one is for the Greek readers are going to be examined in this article: *From Crete to Cunda* (2003) by Ahmet Yorulmaz and *Captain Mihalis* (1953). Setting off from the novels, the perspective of each author towards Crete, the history of Crete and Turk-Greek relations, as well as which time period and what kind of events they opt to narrate with which kind of a language, are going to be examined. In this narration, each author's creating of the image for "the other woman" is going to be inspected and the deconstruction of the message they try to deliver to the reader through the relation between "I" and "the other woman" is going to be made.

Why woman? In image and identity studies, it is always the "man's" identity or image which is given more emphasis and examined primarily. In fact, this situation has certain rational explanations. First of all, in the narrations (history, literature, cinema, etc.) edited by men in general, the plot is abundant with male characters (Berktay, 2003). Number of the female characters is lower, too. Besides, they are left at the place they should be! Moreover, "the other woman" has been constituted as a part of our identity, just similar to "the other". Consequently, similar to our own identity, we do not suspect from its correctness and do not feel the necessity to open their content to discussion. In short, the woman is also seen less and examined less in the identity and image studies. It is marginal. On the other hand, the researches dealing with women studies are almost thoroughly like-minded that the woman, who enables the continuity of the nation through giving birth, also has a key role in the social life and national narration (Davis, 2003).

In this article, the roles given to "the other woman" is going to be examined setting off from two novels, one from the Turkish and the other from the Greek literature. Nevertheless, before that, referring to some pictures and illustrations in which the woman is identified with the motherland and the nation, a brief introduction is to be given regarding (a) the national narrations of each society, and (b) the "other one" images they shaped up through narrations against their national identities. Thanks to that, it will be easier to understand for the reader whether Crete, narrated in the works of both authors, one of whom is Turk and the other is Greek, and the Turk-Greek relations

have been reshaped in accordance with the national identities of the authors. Furthermore, the reader will automatically be able to decode the message the author desires to deliver through the image and role the other draw for "the other woman".

* * *

Two issues should not be forgotten while looking at the following pictures. The first one is the Turkish and Greek nationalism, and some evident discrepancies existing between the two nation states. Greek nation state was founded through a Revolution begun in Morea in 1821 against Muslim Turkocratia under the wand of Orthodoxy. After its foundation, it experienced a continuous expansion. Whereas, the Republic of Turkey was founded as a nation state in conclusion of the battles given against both the Ottomans and Greece, which landed on Anatolia in 1919. Considering that it was founded in 1923, it is quite younger than the Greek state, which was founded in 1821. It is not an expansionist, but a resistencialist national movement.

The second issue is the relation of Turkish and Greek societies with painting. As it is known, although the Christian-Orthodox belief in Greece passed through the stage of iconoclast or iconomachia, pictures and icons hold a significant place in the Greek Culture. Painting is an important piece of religion and daily life. On the other hand, there are no paintings or icons in the religion of Islam. Therefore, Turkish society has dealt with painting less. Similar to nationalism, painting also entered to Turkish society with westernization. Both the delay in national awakening and the little space covered by painting in the social life leads the examples given from Turkey to be rather limited, unfortunately. In fact, the purpose of this section is not to show all the existing pictures in this regard. Arising from a few sample pictures, information is provided on Turkish and Greek historiographies and "the other one" formed against the national identities.

TURKEY:

(Fig. 1) "The Bairam Card" shows the deep impact of the lands lost by the Ottoman Empire in Balkan Wars on the Turkish nationalism. As can be explicitly seen on the picture, Edirne city, which comes forth with its mosque, is depicted with the headscarf wearing Ottoman woman. Edirne, woman and child are in the same chain. The given message is clear: "Do not Forget!"

(Fig. 2) In the picture, the Republic of Turkey and the Turkish nation are depicted by a young and healthy woman. The head of this woman is uncovered and the clothes are not conservative (unlike the first picture). The dress with moon and star (with the Turkish flag) reminds the dresses of Ancient Greek and Roman Empire, rather than the woman's dresses of that time. Under the feet of the woman, there is a pot broken into pieces with the signature, inked by the iron wrist of Ismet Pasha in Lausanne: that is, the Treaty of Sevres.

(Fig. 3) We see that the Republic of Turkey is represented by a young and healthy woman. Similar to the woman on the first picture, this woman is also covered with both Ancient Greek and Roman Empire dresses and the Turkish flag.

The young women in Fig. 2 and Fig. 3 symbolize a new period, that is, the Turkish Republic and the Turkish nation. These pictures with the woman as the main figure are like a brief summary of Turkish history. The words "The day we have reached the independence that we could not have for centuries" in Cumhuriyet paper dated 24 July give important clues on how the Ottoman Empire was perceived as the other one and foreign sovereignty in the early years of the Republic of Turkey[3]. Meanwhile, the woman is dressed in dresses reminding Ancient Rome or Ancient Greek in order to represent that Turks are a prolongation of ancient civilizations, and in symbols from the flat of the newly established Republic of Turkey. Another important thing is the non-existence of monumental and religion structures from the Ottomans or Islam in the pictures. May be, this non-existence speaks more than the symbols existing on the pictures: the denial of the Ottomans by the newly founded Republic of Turkey. In the backgrounds, there is either a blank place or a newly founded city, probably Ankara. The message desired to be delivered is obvious: we are also a continuity of the Ancient Civilizations, we are making a new beginning, we are civilized and we have the right to be a nation state!

GREECE:

(Fig. 4) In this table, the person who represents Greece is evident: the torn and exhausted woman on the ruins of Ancient Greece. This devastated woman, or Greece, is being set on foot by Rigas and Korais, both of whom have an important place in the national Greek movement, and both of whom issued

[3] For a very brief but important article on this subject, see Hasan Bülent Kahraman, «Who did we make the other one of us?», in: *Radikal newspaper* (20/02/2002), or Tanıl Bora, «Why was "Greek Hatred" Missing in Official Texts in the Foundation Period of the National Identity, where had it gone?» *Defter,* Metis Yayınları, Istanbul, 1998: 11, nº 32.

a constitution for the new order they dreamt of[4]. It is worth noticing that there is not even a single implication on the painting with regards to why the woman is torn. The woman is being set on foot on geography full of images from the Ancient Greece.

(Fig. 5) Ionian Islands are also depicted as a young woman. The phrase "freedom or death" on the Greek flag held by the Christian-Orthodox priests is drawing our attention. There are also crowns everywhere similar to that on the head of the Ionia Island. I think, these crowns indicate that there were other Greek lands, other women to be rescued in accordance with the Greek narration of the period.

(Fig. 6) The rescued Thessaly is again represented by a young and healthy woman, just like Greece, the angle that welcomed her and brought the freedom. There is another young woman next to Thessaly waiting to be rescued.

The importance of the pictures above is increasing further if we consider when and where they were printed. The last two of the pictures given under the title of Turkey pertain to a period when the newly founded Republic of Turkey turned towards full steam domestic structuring. They are printed in 1930, that is, the period when the process of creating the Contemporary Turkey by the Revolutions of Ataturk is at its most intense period, and when the Turkish Thesis of History was being developed. The place they were printed is again Cumhuriyet Newspaper of Yunus Nadi, who supported the Republic of Turkey and the Revolutions of Mustafa Kemal Ataturk. The sources on which the pictures of Greece were printed are also the sources in which the Greek historiography is expressed. The first one of these pictures is included in the encyclopedia *The History of the Greek Nation,* in the section explaining the foundation of the Greek State. The other two were printed in a special book published by the Greek Parliament in 2004 with the title *30 Years after 1975 Constitution*[5].

[4] Looking at the picture, the person on the right-hand side is Velestinian Rigas (Thessaly 1757-Belgrade 1798). It is also possible to accept the *Declaration of Human Rights* and *Constitutional Principles* published by Rigas in 1797 as the first constitution of the Ottomans. Rigas was later re-discovered as the author of the Greek Constitution by the Greek historiography. The other person is Adamantios Korais (Izmir 1748-Paris 1833). The supporter of enlightenment Korais is one of the important philosophers of the Greek nationalism.

[5] The picture number one in: *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*, τ. ΙΑ, Αθήνα, Εκδοτική Αθηνών, 1975: p. 434. The other two pictures related with Greece are from: *30 Χρόνια από το Σύνταγμα του 1975,* Αθήνα: Βουλή των Ελλήνων, 2004, pp. 43, 47, 83.

2.- Different narrations of different psychologies (state of minds)

«And now, what will we do without those barbarians?
Those people were also a solution».

(Kavafis)

Even just the few pictures given here above provide significant clues regarding the narration and identity created by the Greeks for themselves beginning from 1800's and provide important clues regarding the identity. Furthermore, when the Greeks are in question, it also indicates clearly how different it is from the narration developed by the Turkish common opinion today regarding the Greeks. Of course, it is possible to say that the Turkish woman on the pictures might evoke the same effect. Below, in accordance with the chronological order, for first Greek and then Turkish historiography, how each of them perceive the "other one" is going to be summarized.

2.1.- One of the most important slogans of the Greek Revolution which began in Morea on 25 March 1821 is "freedom or death". Greek revolution was rejected by the Patriarchate in Istanbul: «[Greek Revolution] was always perceived as a Western, that is an "undesired" development-declaration, or in fact an "excommunication" letter undersigned by the Patriarch Gregorios the Vth was communicated to all the prominent people of the society» (Millas, 1994: 143). Therefore, Greece, which was just founded in 1821, set up its own Church, the Church of Athens. In 1850s the relations of the Church of Athens with the Patriarchate ameliorated and both institutions mutually cognized each other. The formation of the Greek thesis of history by two historians coincides with the 1850s, when the relations with the Patriarchate were rectified. In 1850s, historian Spiridon Zampelios (1816-1881) and especially Konstantinos Paparrigopulos (1815-1891)[6] determined and laid the foundation for how the Greek historiography should approach the past. According to this approach, Greek history is generally split into: i) Antiquity (Ancient Greece); ii) Middle (Christian and Greek Byzantium!)[7], and iii) New (Modern Greek State). Whereas, Turkocratia is dismissed from this scheme of history created for the past and is not included among the periods of the Greek history (Koulouri, 1988). It is only narrated as a foreign sovereignty which ruled

[6] In that period Paparrigopulos wrote his Ἱστορία τοῦ Ἑλληνικοῦ Ἔθνους ἀπὸ τῶν ἀρχαιοτάτων χρόνων μέχρι τῶν καθ' ἡμᾶς.

[7] Byzantium is not presented as an Empire, it is presented as a Greek state.

the Greeks (Koulouri, 1988). For this period, mostly the saying τουρκικό ζυγό, which means "under Turk's yoke", is used.

According to this narration, foreign hegemony took Greeks "under yoke" on their own lands. Those who were conquered or, looking from the perspective of the Greek narration, that were occupied, made long lasting battles in order to gain their independence against the conquerors / occupiers and finally ended this foreign hegemony with the Greek Revolution in 1821. The Greek Revolution of 1821 means a salvation from the recent history which affected Greece only negatively[8]. Consequently for Greece, the past which is described by Turks with good intentions as "we have lived together for many centuries" is only a past time remembered with its negative effects on Greece, loaded with negative images. Furthermore, it is also an issue of legitimation which requires being explained: "How could the grandsons of this country which grounds on the Ancient Greece, the Ancient Greece that created the Western civilization, go under the yoke of a foreign hegemony?" All these questions, problems and worries felt by the Greek side were influential in the creation of "the other one" image against the Greek identity since 1850s. In a narration covering all such worries, the discourse of "we had a common past and we are sort of brothers" existing in the Turkish narration is not something acceptable by a Greek.

"1922" or "the Asia Minor Disaster", as it is called in Greece, played a major role in reinforcing the place of the Turk in Greek narration as "the other one". Even, according to some researchers, Asia Minor Disaster in Greek history and social memory possesses an importance at least as much as 1821 Greek Revolution (Papailias, 2001). The fact that the opposite side against which a fight is given is the Turks both in 1821 and in 1922 has doubtlessly reinforced the place of the Turk in the Greek narration as "the other one" further.

2.2.- Turkish thesis of history does not have only one narration, as it is in the Greek thesis of history, because Turkey is in a nation-state type where first the state was founded and then the nation was created. Therefore, the thesis of history changes according to the needs of the created, the formed nation (Copeaux, 1998; Millas, 2001).

[8] Examining the Greek school books in his book *Τί Είναι η Πατρίδα Μας* (Αθήνα: Αλεξάνδρεια 1997), Frangudaki states that the Ottoman Empire is not regarded as a past time or a piece of the Greek history: when issues such as civilization or art are in question in the Greek school books, the Ottoman Empire is remembered the last, but when the negative influences on the Greek social life are in question, then it is the first thing that comes into mind.

M. Kemal Ataturk, the savior of the country on the battle fields, is also the possessor of the reforms to create the new Turkey. Therefore, the period between 1923 and 1939 is generally named as the "Ataturk era". The most important "other one" of the Turkish history thesis, the foundations of which were laid in that period, is not the Greek, but similar to the Greek historiography, it is the recent past or the Ottoman Empire[9]. Where and when the societies start their own histories is exactly associated with the identity they foresee for themselves. The newly founded Republic should be basing on an old and well-rooted civilization. Therefore, the recent past was denied: Ottoman Empire was shown as the causer of the Turkish nation's falling apart and behind the other nations. The newly founded Republic was presented as an heir of the Hittites, Sumerians, Phrygians and Ionians. The given message was shaped according to the requirements and necessities of the period: "Turkish nation is also a continuation and an heir of the ancient civilizations, and therefore it has a right to be a nation state, that is to act on the stage of history".

Turkish thesis of history has not been created for a single type of citizen, and it varies and is reconstructed according to the developments experienced by Turkey (Copeaux). Narration of the Ottoman Empire as a part of the Turkish history started only after the multi-party period (1950). The subject most emphasized by this new interpretation is the independence of Turks. In this period, unlike the Greek narration, the developing Turkish history boasts for having not entered under the hegemony of any foreign power and for having built many states throughout history. Even, although it is a bit far in terms of both time and geography, the states and their sovereignties far reaching China are narrated. Looking towards the recent past from the perspective of the latest version of this historiography, there are the ancestors who rode horses on three continents, a great empire, the Ottoman Empire. The owners of these narrations do not remember themselves as a nation or state ever "taken under a yoke".

Similar to the Greek history, both 1821 and 1922 have very important places in the Turkish history. Of course, in antipodal terms. Looking from the perspective of Turkish historiography, Greeks were who "revolted"[10] against

[9] Of course, in the early years of the Turkish Republic, the Ottoman was "the other one" of Turkey. However, in certain sections of time and society, the interpretation regarding the Ottomans also changed. For further information see Tanıl Bora, «Milli Kimliğin Kuruluş Döneminde Resmi Metinlerde "Yunan Dü manlığı" Neden Eksikti, Nereye Gitmişti?», *Defter,* Istanbul: Metis Yayınları, 1998: 11, Sayı 32.

[10] Although the 1821 Greek Revolt / Rebellion was successful, this action is not still regarded as a Revolution by certain sections of the society and regarded as a Revolt or rebellion, in a rather humiliating manner.

the Ottoman Empire in 1821, and the Greeks took the first swing which prepared the collapse of a huge Empire / state. Those who took the first swing also landed on Anatolia in 1919, seeking to seize the last remaining livable lands from the Ottomans. Independence War, won under the leadership of Mustafa Kemal Ataturk, is the moment that Turkey gained right to survive. The comment of these two important events parallel to each other identifies and reinforces the place of Greek as "the other one" in the Turkish narration.

Millas sums up the transformation of Greeks into "the other one" in the Turkish thesis of history as follows: «...Greeks / Rums are one of the first "nations" in Ottoman state which "revolted" first and started the destruction of the state from inside; the Greeks later expanded their national borders further against the lands of the state with the slogan *Megali Idea*, and have been perceived as a threat for a century (with Crete Revolt, Balkan War, Occupation of Izmir, requests to annex Cyprus and other similar events). The more important is, at a period when the land demands were rather based on a "historical right" approach, the Greeks appeared as the "heirs" of Ionia and Byzantium with the claim of being the grandsons of Old Greek. They were perceived as a real threat against the Ottoman / Turkish society. Last but not least, in the official discourse the contemporary Turkish nation state was founded as a result of the independence war given and won against the "Greek". Looking through this perspective, the Greek is classically an "enemy" and "the other one"» (Millas, 2002: 10).

3.- Two novels, two narrations and "the other woman"

In the following section, the novels of two authors, Nikos Kazantzakis and Ahmet Yorulmaz, who have important places in the Turkish and Greek literature, telling Crete and Turk-Greek relations –*Kaptan Mihalis* (Captain Mihalis) and *Girit'ten Cunda'ya* (From Crete to Cunda)– are going to be examined. Setting off from that examination, an evaluation is to be made to determine whether the national narrations existing in the two countries determined the subjects of both novels or not. Later, the image thought fit for "Turkish woman" in the Greek narration, and "Greek woman" in the Turkish narration will be inspected. The relation between that "the other woman" and the national narration will be explicated. Finding out the meaning of the message given through the created "the other woman" images in the fiction world is to be tried.

3.1. Nikos Kazantzakis' *Captain Mihalis. Freedom or Death*[11].

«"But", said old Mavrudis, "it is not Jesus who is crucified… oh, my God,
… it is a woman wearing a bandoleer and carrying a pistol.
Crete, is the Crete itself, said Metropolyt…"» (167).

Captain Mihalis was first published in 1953. Influenced from philosophers such as Nietzsche and Bergson, this author explains in this novel that the fighting person is a super human (Betaon, 1996: 315). The result of the fight has no significance at all. The important thing is giving a fight[12]. But, Kazantzakis does not explain these concepts in an intangible way. He covers them with flesh and bones. The narration used by the author is a narration known by all individuals of the Greek society and which cannot be objected easily; in fact, it is a narration to be proud of: the glorious resistance and fight given by the Greeks and Greece against "Turkocratia".

Captain Mihalis' topic is an unsuccessful fight given by the Greeks for their independence against Turkocratia on Crete in 1889. Besides, Kazantzakis combines this topic with the most important narration of the Christianity, the crucifixion of Jesus, his sanctification as a result of the pains he suffered on the cross and his Resurrection. Jesus and Resurrection transform into a metaphor dominant throughout the book. The narration of the fight in Crete through identification with the Crucifixion and Resurrection of Jesus[13] makes the meaning loaded on the given fight and the roles of the two sides further. Crete and Cretans / Greeks fighting for their freedom are identified with the Crucified Jesus. According to the Christian belief, Jesus was sanctified as a result of the direful ordeals and gained right to born again, or resurrect. Crete

---

[11] The work is also translated into Turkish. The quotations used for the text are taken from Nevzat Hatko's translation, *Captain Mihalis*, Istanbul: Can Yayınları, 1993. In the remaining part of the work only the page numbers are written.

[12] «Captain Mihal said: "I'm leaving you my daughter in law and my grandson, I'm going up the mountain to rebel".
– "Farewell, captain Mihal! You have always been a brave boy since you were a little child; you are still like a boy".
– "I'll grow up when Crete is freed".
– "Oh, then", said grandfather joking, "then it is better so long as it is not freed! When you grow up, it doesn't matter whether you live or not, both are the same!"» (333).

[13] The crucifixion of Jesus and his resurrection as a result of his suffering is probably the most important element of the Christian-Orthodox belief. During the period which is named as the Eastern Week, the crucifixion and resurrection of Jesus Christ is remembered. This process is role-played at churches every year. Eastern ceremonies receive the highest number of participation among all ceremonies.

is also suffering from direful ordeals similar to Jesus. But finally, she will be sanctified thanks to the orders she is suffering, she will resurrect and gain her freedom. Throughout the novel, Crete is identified with Jesus: «It was the last days of April; Christians were entering to the Holy Week in awe. In none of the Christian societies the ordeal of the tortures Jesus Christ was subject to were felt so bloody, so much by the heart, and as deep as it was felt by the Cretans of those times. Because, in the heart of Cretans, Jesus and Crete are united, both of their tortures are united into one, Jesus was crucified by Jews and Crete by Ottomans…» (180). Crete and Cretans will also suffer just like Jesus; they will complete their sufferings and be sanctified from their sins and finally resurrect.

As it is also evident from the title of the book, the main hero of the novel is captain Mihalis. Something should be reminded at this point: the captain here is not the captain of a ship, but it is used in the meaning of a leader, a chief of a gang. The reader meets captain Mihalis, who turned into a monster due to his rage immediately on the first lines of the novel. Captain Mihalis is scary not only with his physical characteristics, but also with his psychological characteristics[14].

Right on the first page of the novel, we learn that captain Mihalis' late brother's son is «married to a kike slut», while we will learn that she is a Jew in the latter pages of the book. Captain Mihalis interprets his nephew's marriage with the "kike slut" with these words: «Oh Kastaro my brother, my dear brother, your coy son mucked our generation's blood, impured it, you should know that» (5). The Crete Captain Mihalis sees is a Crete conquered by Turks: «Wasn't he a captive in Crete dressed in black?» (7). That makes him angry. He remembers his own grandfathers. He does not like himself compared to them: «Captain Mihal roared: "A stalwart person should be like them", luring his eyebrows, "a man, not the kiddos like us: so are their wives, monsters just like them! Oh my, oh! Damned humanity has gone cheaper, gone disgraced!"» (8).

Even on the first lines, the reader understands that what has made captain Mihalis angry and turned him into a monster even leading to his alienation from even his own society, but which has also led him to come forth as a leader, is captain Mihalis' "pain and rage against Turkocratia's conquest" of Crete. There is only one pain which leaves a mark on the lives of all estee-

[14] Because the Greek names have suffixes, varying according to the place they are used, their translation into another language is a complex issue. I did not touch the translator's writing as *Captain Mihal*. But I personally prefer to use Captain Mihalis for this name.

med Greek characters in the novel: living under the hegemony of Turkocratia. They have all devoted themselves to the fight they are giving to rescue Crete. Throughout the 544 pages, the novel narrates the fight given by Cretans / Greeks against the Turkocratia for their freedom. Through the book, the author makes references to countless number of failed revolts, as well as the successful Greek Revolution in 1821.

On nowhere of the entire 544 pages of the book can we notice only the depiction of nature. Nowhere in the book is there a beautiful castle or sea view depiction. On the contrary: there is not even a single image that does not imagine the fight of the conqueror and the conquered. Even when the trees are in question, the reader does not see any ordinary tree, but the plane trees on the branches of which the conqueror executed the rebels. This is not only valid for the depictions of nature abut also the characters of the novel who appear at once and get lost suddenly all the time. Meanwhile, on the Jesus icon designed by Cretans for themselves, Crete is a woman crucified in blood and waiting for Resurrection / Salvation (166-167-168). The positivity or negativity of the persons in the novel is related with their relation with Crete and their level of masculinity.

In the beginning of the novel, something which forms a controversy with all these feelings of Captain Mihalis against the "Turkocratia" happens. He is invited to Nuri Bey's home. Nuri Bey is the leading person among the Turks living on Crete. From the sarcastic talks of the people around, we learn that Nuri Bey has a beautiful mare and a new wife as beautiful as his mare. Captain Mihalis was detesting from the agent who invited him for these reasons: «He (sc. Ali agha) was his neighbor, he did not like him at all, he was detesting from him, cockroach, he was neither a man nor a woman, both a man and a woman, he would sit with the neighbor Rum women in the afternoon, knit socks, and chat feminine talk» (9). At just that time, captain Mihalis caresses Nuri Bey's horse, which is being exercised by a boy, just like caressing a woman: «The palm of Captain Mihal's heavy hand moved on the blue beads of the animal, then he caressed her neck, nose, forehead and wet mare with rapid movements, than quickly and with passion moved to its back and reached its crupper, and then passed to its stomach; it was not possible to satisfy that palm, which was burning to grasp the whole animal» (12).

This novel is the first novel in Greek literature that shows a Greek as a guest in a Turk's house[15]. However, this visit is not to bring nice outcomes.

[15] In the novels printed between 1830-1880, known as the first period's novels of the Greek literature, and in the second and third periods, known as the Generations of 1930 and

On the contrary, the events to happen during that visit are the trigger, a small model of the events to be experienced during the fight for Crete. The trumps exchanged by these two men of Crete during this visit, their postures and finally the choice of Nuri Bey's wife is also in a sense describing the result of the fight for Crete.

After all, the issue that makes the book interesting in essence is the fight for potent described by the author through the mediation of "the other woman". In this sense, the key character of the novel is Emine hanim, that is, "the wife of the other one". The other woman, that is Emine Hanim here, decides who deserves to conquer her through the choice she makes. That is, she shows who is superior, who may rule or possess the potent and who should lose.

The thing that separates the two men from each other and makes them rivals is the way they want to have and see Crete. During the first encounter of Nuri Bey and captain Mihal, the author explains to the reader Nuri Bey's perception of Crete: «[Nuri Bey] stood up. He stood in front of the door. He was eating his heart out of anger, and he wasn't able to decide on what to do. He turned. Captain Mihal's impure barbed bear was shining under the light of the lamp. He had an oath not to cut his beard until Crete is rescued. Nuri Bey's eyes shined sarcastically. The bastard infidel should wait, as much as he wants. He would have to wait even until his beard grows by his knees, by the ground and even get under the earth and grow roods there, but Crete, no, never would be saved in the way he wanted! She would not be left. We had paid the price for it, in a very expensive way, with our blood. They shed our blood for the entire 25 years in front of the Big Castle, in the bays of Venetians, lost many lives until we got her, we won't leave her, and she wouldn't leave us, her flesh is our flesh, her blood is our blood» (22).

In the meantime, we also read Captain Mihal's opinions regarding Nuri Bey, Crete and Turkocratia. They are so different: «Captain Mihal turned and looked at the Turk. They were born in the same village; one of them was the son of the governor, the fruitful lands were his and the rest was belonging to the public. At that time, his father captain Sifaka was a sidewalk attendant. He did not even have a right to ride a horse and he would ride a donkey; when coming across to the Christianophobic Hanyali, Nuri's father, he had to get off his donkey and give way to him. However, one day in the after-

1945 respectively, we cannot see a Turk / Ottoman / Muslim and a Greek / Rum / Christian visiting each others' houses. The places they meet are other places than homes, such as streets and the marketplace.

noon, captain Sifaka was in good mood, and he did not get off his donkey, and when Hanyali saw that, he lifted up his whip and hit on that unbowed head, and left it in blood. The old man did not even move a muscle, held his breath and waited; "Jesus is not Albanian, he is Christian Orthodox", he said inside, "one day he will also give what I deserve!" One year had hardly passed that 1866 revolt broke out; Kostaros, the eldest one of his sons, trapped that blood shedding Hanyalı outside of the Big Castle, laid his head on a piece of rock and slaughtered him just like a ship. See now, his son has come and settled to Big Castle, he is eating, drinking, hugging women, enjoying himself in these gardens with those large mansions, fountains, and cages, and running his horse through the Rum quarters in afternoons when the weather is good…» (23). The author is narrating the psychologies of the conqueror / manager and the conquered / managed under the Turkish and Greek characters. This narration reproduces the Greek national narration, embodies it in order to proximate to the reader.

What makes these two representatives of Crete, captain Mihalis and Nuri Bey, equal to each other is their masculinity. Nobody has ever suspected about the masculinity of captain Mihalis. The author also shows Nuri Bey as a character equal to captain Mihalis in this regard. He presents this idea to the readers quiet skillfully, through the thoughts of captain Mihalis about Nuri Bey: «This guy is also a blade, so what if he is a Turkish blade, he is still someone Big Castle is proud of, he is perfect-forthright, rakish, handsome, kind, a real man, damn it!» (25).

On the other hand, the author enables Nuri Bey to lose first his wife, then his masculinity on physical terms, then his right to live and then his place in the fight against captain Mihal with the things experienced during the visit of captain Mihal. Along the whole fiction throughout the novel, it becomes apparent that the real man, who can keep on fighting is captain Mihalis as Nuri Bey loses his masculinity. The entire climax is reached at the moment when a Turk and a Greek are shown in the same house, Nuri Bey's house, for the first time in a novel when a Greek is visiting a Turk. Nuri Bey, in order to show his conversance to his blood brother captain Mihal, introduces him a Circassian girl, Emine. The different roots of Emine, her being a Circassian makes it easier to present her as a "more exotic feminine creature" compared to both Turkish and Greek women. This woman named Emine who belongs to Nuri Bey for the time being, is more beautiful and sexually attractive than any woman in Crete. However, captain Mihalis is married to a woman just like himself. She fights against the Turkocratia on the mountain tops. She only obeys to her husband, captain Mihalis. She gives births to chil-

dren in order to keep their generation continuing. Furthermore, their son is just like them. The sense of fight against the Turkocratia is also running in the veins of Trasaki, captain Mihalis' son (39). The motive of continuity of the fight in Crete with the children and its revival with the children of those who die is spread through the entire book.

By introducing his woman to captain Mihal, Nuri Bey makes a tragedic mistake (ὕβρις) that is to prepare his end, similar to those in the tragedies. The songs Emine sings in front of captain Mihalis, exhilarated captain Mihalis' nationalist emotions further. Furthermore, the woman and the captain desire each other. Captain Mihalis breaks the small raki glass with his two fingers. Emine wants Nuri Bey to break the glass in the same way. Nuri Bey can not. He is humiliated (33-34). When captain Mihalis leaves the house, Emine does not accept Nuri Bey to her room. With the rising sun, Nuri Bey is to find captain Mihalis covered in puke, struggling with himself in front of Emine's door. After this event, the author writes how Emine Hanim neighed like a mare and desired Captain Mihalis: «The Circassian woman could not sleep that night either, she went to the window half naked, extended her arms towards the Rum quarters, she was hot; she felt like seeing the hair, beard, big hands of captain Mihal in the dark, and she was neighing like a mare» (50).

The time Turkocratia loses the fight for Crete is implied at that moment between captain Mihalis and Nuri Bey. Nuri Bey's wife, Emine Hanım, chooses the Greek man, which puts forth the superior side in a clearer way. But the novel is long: captain Mihalis' passion for struggling does not let him to approach Emine, although he finds her attractive. So, once more, Captain Mihalis' passion for fight and freedom, his super human characteristics, are emphasized. So, being not able to reach captain Mihalis, Emine chooses another Greek man, captain Poliksingis (139). This second choice now leaves no doubt on who is superior.

Meanwhile, the representatives of Turkocratia and Crete are compared on various levels. There is a parallelism in the narration: Turkocratia's representatives are drawn as negative, while Crete's representatives are drawn as wise people. Pasha is a bribe-taker, superstitious, womanizer (172-176). But he is also old hand worn, just like the government he represents, therefore he cannot do everything he wants, and he cannot even make love with a Rum girl anytime he wants: «The bald pasha spoke to himself: "Untainted?"; "Yes, she is untainted because I'm old, I'm aged! It's over! Where is the fun of living now if I cannot tort, kill anybody I want or sleep with any bitch I like? What is the use of being a pasha now, damn it? Where are those old good days, those other Greek countries? I would send my jack ketch to any newly

weds, give him a handkerchief with an apple for the bride and a bullet for the bridegroom in it, they would choose whichever they want. Might they dare to choose the bullet? Of course not, so they would choose the apple immediately! Right at that night the bride would be on my presence, well-dressed and with tears on her eyes. They would not dare to come if wanted! But now it's over, I'm old. So as our state. And here, Crete, God damned place!"» (125). Meanwhile, muezzin is a fanatic who is passionate for shedding blood, much more than being a religious person. Whereas, Crete appears as a character in this dilemma where sinister people live and harsh fights are made. Greeks, who make up the other face of this dilemma, are wise and cool. The metropolitan interprets the dreams of pasha and directs him in a way that is suitable for the benefits of Cretans / Greeks.

In the meantime, the only Turk who looks like positive is Mustafa Baba. A kind of physician practicing with plants, Mustafa Baba comes across by Nuri Bey who is going to fight with captain Mihalis' brother. Being a wise person, Mustafa Baba tells Nuri Bey that he is more good-looking and neat, and that he should not be so good-looking. Nuri Bey ignores him. Nuri Bey's masculinity, which ended in the social life with Emine's choice, will also end on physical terms. He will get a stab on his penis during the fight he has with captain Mihalis' brother. He loses his masculinity. The positivism of the character of Mustafa probably arises from his precursory! In the meantime, the affair of captain Poliksingis and Emine was going deeper. Emine is to become a Christian. Furthermore, she is pregnant. Emine warns Poliksingis that Nuri Bey's relatives would abduct her: «"Be careful", said Emine once more, seeing that the captain did not respond, "a woman is like a castle, you can lose her with a sudden attack"» (353).

A bloodbath arises after Nuri Bey dies and with the agitation of the evil muezzin. Cretans move on the mountains to fight. Now, captain Mihalis will also fight for Crete, which he is burning for. He is the sole hope of Crete. Meanwhile, his nephew Kosmas, who is married to a Jewish girl and therefore blamed by captain Mihalis as staining their noble blood, leaves his pregnant wife to his mother. The spirit of his father, who lived like a monster just like Mihalis, is wandering in the house. His Jewish wife is terrified. Crete's spirit also captures Kosmas. Kosmas even starts to suspect from his most beloved wife. Would this woman, who survived from many disasters, be able to give birth to children worth to carry his blood? Here, the author is anachronically referring to the Jewish Genocide which was experienced in recent past. Kosmas joins to the revolt with captain Mihalis, although he knows that the revolt would fail.

Captain Mihalis fights at the most important location of the battle, in front of the historical monastery. On the most critical point of the battle, he learns that Nuri Bey's relatives were to abduct Emine. He leaves the battle unattended and goes to the house where Emine is hiding. He kills Emine. So, he both prevents Turks from taking her back and he also prevents a marriage that he deters and does not find right, and the birth of a nameless child. In the meantime, the spirit of Kosmas' father in the house punches the stomach of his Jewish wife and causes the death of both the woman and the child. So their noble blood is freed from getting stained and mixed with the Jewish blood. The opposite side understands that captain Mihalis has left the fight and plunders the Monastery.

Kosmas is also killed thanks to the unattendance of captain Mihalis. The book ends with the following words: «Captain Mihal stretched his arm and caught the chopped off head [Kosmas' head] in the air from the hair, and held it up like a flag, his face shone, dreadful. Was this shining a unique, unusual pleasure, an honor, a divine resistance, or the negligence of death? Or was that the indication of the eternal love for Crete? Captain Mihalis held up the head that he was holding from the hair, he opened his moth and roared: "Freedom, or…" His roaring was cut in the middle, a bullet went in through his open mouth, and another bullet went in from his right temple and came out from his left temple. Captain Mihal rolled down on his back, his brain smashed into pieces, and slicked on the rocks». The novel ends with the above words narrating Captain Mihalis' death for his fight. The super human is captain Mihalis.

Captain Mihalis was published in 1953 for the first time. That is a time, when the memory of the glorious resistance shown by Greece against the German Occupation, the Jewish Genocide and the Civil War happened in Greece after the II World War was quite fresh. However, the author does not narrate those important historical events of the recent past in his novel. He does not prefer to samplify the fight and the fighter he emphasizes through a fight given against Hitler. He prefers to emphasize and re-compose a stronger narration, which already exists in the Greek social memory: the fight given by Greeks against Turkocratia. He unites this narration with Jesus and makes it stronger, richer.

The subject is the fight for freedom given by Greeks / Cretans against Turkocratia, which is "the other one" of the Greek identity. The selection of the topic and the distribution of roles also determined the content of the characters. Is it possible for the Cretans / Greeks, who were suppressed and taken under a domination, to fight for their freedom against a nice "Turko-

cratia"? Therefore, in this book, none of "the other one" representing Turkocratia could be represented as something positive.

In this fiction, Nuri Bey's position is misleading in the beginning. Nuri Bey is depicted with more humane values. But this is an illusion. As a matter of fact, in line with the events happened in Crete, he loses his masculinity on social and physical sense, and then he dies. Contrary to captain Mihalis, he may not even take part in the fight.

The place of the woman in this novel is, in fact, the most important metaphor that shows who is to win the fight and freedom. We may not see anything about the beauty or attraction of the Cretan woman who is fighting for her freedom. She has a gun in her hand. She continues the fight of Crete by giving birth to boys and raising them. The author does not even permit a Jewish woman to stain the purity of Cretan / Greek blood. Towards the end of the book, that woman and her unborn child are eliminated through being killed by a "ghost", the Crete spirit of the father.

Ok but, how about the "other woman"? Here, the other woman is Emine Hanim. The beauty and attraction, in fact the exoticism that is not given to any woman on Crete is given to Emine Hanim. The choice of Emine Hanim between a Greek or a Turkish man is to show who is more masculine, superior and, therefore, deserves to keep the potent. For this reason Emine Hanım chooses a Cretan / Greek twice. Along with the choice of Emine Hanim, Nuri Bey loses both his masculinity both on social and sexual terms. This choice also gives clues regarding who deserves to win the fight for potency on Crete. The choice made indicates how masculine captain Mihalis and Poliksingis were, and therefore they could fight and even die for their fight. The risk of Emine Hanım's being taken back by Turks, or giving birth to a child from a Greek father and staining the blood is eliminated when captain Mihalis kills her. So, both Crete and the Greek generation are rescued.

3.2. Ahmet Yorulmaz's *From Crete to Cunda. The Anatomy of Love*

> «[Grandpa Vladimiros to Ms. Marigo] Yes, my daughter! This is a children's play of touch and run between Turks and Greeks. We [Greeks] are expanding, and they [Turks] are running after. We start expelling them without any reason, then they start acting again and running after us… and this game, although I say that it is a game, it is in fact a historical and political drama which has been lasting throughout the history! Our politicians want to maintain their lives on those comfortable chairs of government by playing this game» (88).
>
> (…)

> «[Haralambos, that is Hasan] also loved his mother [Kira Marigo] very much; however his father [Hasan] had a different place in his heart, and he was to stay here as his father's son. Almost all of the nations were patriarchal, therefore no one would find it strange» (202).

From Crete to Cunda. The Anatomy of Love was first published in 2003[16]. Although the population exchange, which has started being more dealt with in the Turkish novels, is not the main topic of this book, it still has an important place in its fiction. As it is apparent from the title, the story begins in Crete and ends in Cunda. The author goes to the time before the population exchange with flashbacks in time. He gives information on the love between the Cretan Kira Marigo and Hasanaki[17] before the population exchange. Even just on the first page of the novel, the reader learns that Haralambos is «not only Kira Marigo's[18], but also Hasanaki's son» (7). The novel tells about the live of Haralambos, the son of Kira Marigo from a Turkish father, Hasanaki, before the population exchange, and it ends with the settlement of Haralambos in Turkey and changing his name as Hasan.

The love story narrated in this novel is not one of those between the people of the same nation, but it is an international love, too. And here again, now because the author is a Turk, "the other woman" is Greek and chose a Turk to fall in love with. Here, the other woman who chose us is superior and different than all other women with her everything, dressing, wit and sex appeal: «Kira Marigo is an intellectual and clever woman who is fond of "capello elegante" (an elegant big hat) as the Venicians say, and marked on Cretan language as "kapella"… She is a well-educated woman with an unusual wit, and at least so much appealing… Even on her elderly ages, her beautiful face covered with fantastic hats and buxom posture, she has a splendid upper body. There would be only few men who would not get caught in her mood and sex appeal after talking to her, and admire her as the chat goes deeper, and surrender in an embarrassed way after the chats on discussions» (11).

Such a beautiful and smart woman would of course choose a Turkish man to love and to give birth to his child. It is not possible to say that the tale of Kira Marigo and Hasanaki, which is told in various parts of the book, is persuasive for the reader. That must be because the novel is written in

[16] Here, the first issue printed by Remzi Bookstore in 2003 is to be used. The printing year of the book is not going to be repeated all the time, and only the page number will be referred.

[17] Marigo is a woman's name. Hasanaki is the name Hasan in Turkish. The only difference is the suffix -aki which means little, or cute.

[18] The word *kira* means in Greek 'lady'.

2000s: this time, "the other woman" does not only choose the opposite side as a man to herself. She even goes further: dares to raise a child without the biological father. She does not tell that she is pregnant although knowing that there would be the population exchange. Besides, neither she wanted to go to Turkey, nor spent some efforts to keep the man she loves on Crete (41-48, 170).

The courage of Kira Marigo to give birth to a child from a Turkish man on the Crete of 1920s without a marriage is quite utopian. This action is quite a progressive interpretation for Crete, which is even today known as quite conservatist with regards to the relations of women and men. In fact, the author says many love affairs were experienced between the two sections of Crete. «…When the rumors of population exchange arose, similar to many Turkish girls who ran away with their Rum lovers, converted into Christianity, even by marrying at the church, and stayed on the island, there were also Rum girls like Kira Marigo, who managed to get pregnant from their Turkish lovers, married to them and became Muslim. There were also Rum boys who went to Turkey with the Turkish families, thanks to their support and sympathy, converted into Muslim, married to the daughter of that family and settled somewhere in Anatolia» (36). On the other hand, the sentence "managed to get pregnant from their Turkish lovers" deserves consideration. Why is the pregnancy of a Greek woman from a Turkish man a skill? And especially at a time when the tension between the two societies was high with wars. But this is already the point that is tried to be emphasized when "the other woman" chooses us. We are superior, and "the other woman" shows who is superior by choosing us. This choice will also reflect on the struggle for potency. The nationality of the man, who is selected as a spouse and to be the father of her children, will disclose who is superior and better.

Throughout the novel, the reader gets acquainted with Haralambos' father Hasanaki not as a character, but rather from what is told by Kira Marigo. Kira Marigo, who is talking about Hasanaki, is actually comparing the Greeks and Turks. It is possible to say that this narration is the exact Turkish narration itself. The author, who was probably disturbed from "the other one / Turk" image in the Greek narration, delivers the identity values he chose for himself, and the "other one" image he created with the words of the Greek woman: «[Kira Marigo] Cultural difference? Yes, there was. But she never intended, or thought to despise or let down the person she was facing, especially Hasanaki, with her wit, and she never did that. In the years before Hasanaki, even at the time when she considered Rums as superior, when she was bound from the heart to the expansionist *Megali Greece* dream si-

milar to the Venizelists who were eyeing the richness of the Anatolia, she did not despise Turks. Especially, under the personality of Hasanaki, understanding that Turks are not barbarians and they even have a quiet aptitude for civilization, she adopted a softer and warmer attitude against people» (83). Briefly, the woman did not only have a love affair with Hasanaki, but she also understood that "Turks are not barbarians, even they have a great aptitude for civilization" thanks to him.

In the novel, the reader gets acquainted with the Greek society and Greeks thanks to Haralambos. Among the Greek characters, Vladimiros, the printer from Istanbul, Klio, the literature teacher he met at a library in Athens and started to make love, and his teacher at the school are good people. The common characteristic that makes these Greek people "good" is their rejection of the values considered as peculiar to Greeks (like Christianity) or of the values the author finds suitable for the Greeks, such as nationalism, racism and expansionism, and as they mention how much nationalistic, racist and expansionist the Greeks are. Let's have a brief look:

I. Kira Marigo: «In addition to the successful woman of the business life, good mother, beautiful, intelligent, rich, skillful woman image, the image of supporter of church was also added. In fact, in her daily life, she would neither abide by the pasting, nor the other rules of Christianity!… When necessary, she would sign herself quietly with unimposing small movements, that's it… She would even do that very rarely. She would never lit a light at the church for Jesus, the Virgin Mary, Holy Spirit, or for the saints or the deceased» (15). A question from Haralambos to his mother Marigo: «For how long have you been rejecting the things such as expansionism, which is the flesh and bone of our race and supporting war as a natural consequence of that?» (158). That means, all Greeks are racists and supporters of war, but Marigo rejected this characteristic of the Greeks coming from birth! Even, the fact that she "managed to have a child" from a Turk is a proof of how much different she is from the other Greek people.

II. Printer Vladimiros. Kira Marigo tells his son how good a person the printer Vladimiros is with the following words: «We can also say that my son… Yes, he is a public sage. A printer… He is humane, pacifist and atheist… He was a real intellectual who believed in the fraternity of people, and who has perseveringly defended that the politicians, sordid agitating for war…» (53). At another section, Printer Vladimiros tells that the people in Karaman are Greeks with those words: «…When our people went on the campaign till China, they passed through Anatolia. During this going and

coming back, wouldn't they have left their people on Anatolia? Think about it… And don't forget our expansionist spirit; with this spirit, they must certainly have» (90). As we can see in the beginning of the line (88), Vladimiros also mentions how expansionist the Greeks are in various sections of the book.

III. The good Greek teacher. The "good" literature teacher of Haralambos also tells the following words about the Greeks: «I cannot tell these things to the other students, my son. You should have known the fanaticism in our society (…) No, my son, because we are conditioned as a nation. – What do you mean by saying conditioned? – Our nationalist emotion… – Does it have any detriments? – Yes, my son, it has. And many. The Great French Revolution in 1789 let the nationalistic winds to gain strength in the Balkan countries like us. That wind was more than a storm, even a spiral that took in and destroyed. This nationalism reached its peak point not only in us, but in all Balkans. Following the First and Second Balkan wars, and then the Ist World War, the Landing on Anatolia took place… Don't forget that the reason for this landing is ours' passion for expansion» (98). As it is clearly evident, all good Greek characters in the novel are those that are cleared from the national characteristics. The author uses these so-called good characters (!) to deliver his own thesis to the reader.

IV. Klio. Haralambos meets Klio in Athens, at a library, when he was doing his military service there. Klio accepted Haralambos' sudden offer for making love, and so they had some fun for a few hours! Klio attempts to marry Haralambos to her own daughter not to lose him. Haralambos ends their relation because of that improper behavior of the woman. After that, Haralambos goes to Turkey to find his father. Now, let us see what Klio tells about the Greeks and Turks: «… And also, we are a country of islands, we tried to expand on Anatolia, which led to the entire tumult. Being a poor, small country made us aggressive. Our fault is assaulting to the home of others, failing to see the reaction there or not accepting it even if we see. However, an intellectual has to see and interpret all the events from every perspective, just like the eyes of a frog, from bottom…» (128). The sentences of the author express what is felt by a nationalist section about "the other one" regarding the *Megali Idea* and the war in 1919-1922. From the talk between Haralambos and Klio, we learn that Klio is not a believer, in other words, that he rejects Christianity: «–Are you a believer, Klio? –No, I'm faithless. My mind doesn't accept something like that. Someone should be weak and unenlightened to believe» (128).

As it is clearly evident, all good and positive Greek characters have the talent to think clearly, they don't have religious faith and they are conscious of how much expansionist the Greeks are! In the conversation where the Greek teacher expresses how expansionist the Greeks are, the lack of the Ottoman Empire immediately catches our attention. Another interesting issue worth noting in the novel is the lack of any references to the Ottomans at all. Throughout the narration, neither a mosque from the Ottomans, nor a church is observed. There is not even a discourse mentioning that we lived together and brotherly during the Ottomans period.

The silence of the author regarding the Ottomans is not something only peculiar to the Greek characters. Another Turkish character, who puts Haralambos down as Greek, tells him those words: «Neighbour, we are very glad that your guys are not beating us, or killing us at a corner, shouting *epanastasi*, *epanastasi* (revolution)[19]. God save Kemal Pasha! We are now safe thanks to him» (164). However, the date of the Greek Revolution is 1821, and the date of the Independence War led by Mustafa Kemal to save Anatolia from the Greek armies is 1919-1922, as quite well-known by every Turk. The loss of memory of the author, his "carelessness", is worth noticing.

Haralambos does not see the Ottoman even when thinking on the *Captain Mihalis* novel. He is more interested in who is the barbarian and who is not: «In the novels of certain Greek authors, even before learning who was his father, for example, when he reads as a homework for literature lessons, he notices the cruelty of Rum gangs in Kazantzakis' novel Captain Mihalis, that they wandered around putting chopped off heads of Turks on sticks, and some other cruelties on the Re-Crucified Jesus. He was thinking: "So, barbarians appear in every nation. We cannot load the inhumane behaviors which appear in front of us as a natural consequence of wars and battles, that is the barbarism, to one side only. Both sides might become cruel during the war. Ok but, if all races of human being might be brutal, then isn't pushing forth a part of it as the barbarians and trying to convict throughout the history another kind of barbarism?"» (51).

At least the following reasons can be suggested regarding the loss of memory of the author regarding the Ottoman Empire: i) May be the author ignores the Ottomans in parallel with the thesis of history in the first years of the newly founded Republic of Turkey: he does not regard the Ottoman Empire as a recent past of the Republic of Turkey and, therefore, he makes no

[19] "Revolution" is given as a footnote in the original text linked with an asterix to the word *epanastasi*.

references related with the Ottomans; ii) May be he is influenced from the evil Ottoman image he coincided in the Greek (Western) narration and he may not approach to the Ottomans from a different perspective. He may be uncomfortable about Greece's approach on the Ottoman history, but he does not or cannot produce a different interpretation of history and, therefore, he prefers to ignore or rule out the Ottomans instead of talking about them.

At the end of the novel, Haralambos gets at the truth: he decides to visit Ayvalık and his father. His father dies awhile after meeting him. Yet, Haralambos decides to move into Turkey despite the difficulties such as he cannot speak Turkish and he is not a citizen of the Turkish Republic. He thinks the following about his life: «… He was happy for being the fruit of a love; however, he was considering the failure of his mother and father to marry as an ill-fortune for himself. But their marriage was not so important… Because, if it had been revealed that his father was the Muslim and Turk Hasanaki, then he would be dismissed by being said "turkosporos", that is, 'Turkish seed'. However, in Ayvalık, the hometown of this most valuable father, no matter how conservatist the people are, they would welcome him frankly, because the child belongs to the father and he would follow the path of the father. He also found out a hidden-apparent appraisal to his father who had left his mark on his entire life by conquering his mother. People might say: "The man deserves appraisal! See, he didn't leave his son and took him to his house"» (192). Briefly, the woman is again the conquered thing. Kira Marigo's "managing to give birth to a child" from Hasanaki indicated how superior the Turkish side is. By moving to Turkey and changing his name as Hasan, Haralambos also puts forth once more who is superior, more civilized and worth living.

As it is also evident from the title, Ahmet Yorulmaz's novel begins in Crete. But contrary to Kazantzakis, the author sets the entire plot of the novel in the period after the population exchange, that is to say, in the first years of the newly founded Republic of Turkey. The novel describes the small world of Haralambos in Greece and his choice, in other words, his choosing to be Turk and to live in Turkey, the hometown of this father.

When the Turkish-Greek relations are in question, there are some points on which the author is sensitive. The first one is the issue of who is expansionist, and the second one, who is more civilized, Turk or Greek. We see that Yorulmaz cannot manage to overcome this generalist approach, which is a natural extension of nationalism. The author does not create independent characters. The positivism or negativism of the character matches one to one with the national identities they carry. Another important issue in the novel

is the expression of this entire Turkish narration by some "good Greek characters". These characters are intelligent and humanist, as a common point: that is, they are atheists and they express how much expansionist and aggressive their own nations are.

With regard to the woman, the novel is one step beyond its counterparts. Kira Marigo is both more clever and exotic than other women. Furthermore, she is brave and talented enough to dare to have an illegitimate child from a Turk at a place like Crete, which is famous for its conservatism and patriarchal culture. The author is making a comparison between the Greek and Turkish societies thanks to the child of this exotic woman. The conclusion is evident: the child selects Turkey as the place to live in although he never found the opportunity to get acquainted with the country and he cannot even speak the language. Similar to his mother, who chose the Turkish guy for giving birth!

However, the narration would be plotted just in the opposite direction, too. The author might have analyzed the view of a Turkish child from a Greek father and a Turkish mother to Turkey and Turkish society after finding out who is his father. He might have concluded the book by explaining for which reasons the child took the decision to settle in Greece. But the author did the natural thing, and created a plot in accordance with the narration in which he grew and which formed up his feelings. He reconstructed the existing infrastructure.

4.- Conclusion

The analysis of both novels from the aspect of our subject shows that the authors reproduce the moral judgments and the narrations of their societies. While the authors reproduce these moral judgments, they do not act against the national narration and the existing integrity of values. On the contrary, they transform the existing narration into flesh and bones through their heroes.

In *Captain Mihalis* the subject of Turkocratia is reproduced in accordance with the parameters of the Greek narration. In such a narration, neither Nuri Bey's being masculine and the continuity of the Turkocratia on the island are possible, nor the appearance of the pasha as a positive person. Showing Turkocratia positive would conflict with the entire Greek narration and draw a reaction to the question "Was the Greek Revolution in vain?". Then, the novel might not even be found worth printing and be left out in the drawers.

Similarly, in *From Crete to Cunda* it is not possible for Haralambos not to turn into Hasan. Haralambos' not becoming Hasan would show the superiority of the Greeks. However, the thesis of the author is based on the idea that actually the Greeks are expansionists and war supporters, while Turks are more civilized people. And naturally, Hasan is to live in Turkey, where there are more civilized people.

As regards the woman, we can say the following. The authors do not fit the women of their own nations in the other side so easily. Meanwhile, they may make the woman of the opposite side, "the other woman", fall in love with them, someone from their own nations. This woman in love with "us" is an evidence that we are superior and better.

In *Captain Mihalis,* with the killing of two pregnant women from different races, the stain on the new generation, the blood of the nation is saved. Whereas, in *Crete to Cunda*, which was written fifty years later than *Captain Mihalis,* the author goes one step beyond. He enables the other woman to get pregnant from a Turkish man on the Crete of 1920s and give birth to this child as a single mother. The born child assumes that his father (the man) conquered his mother (the woman) like a castle. A mother like a castle, instead of a mother like an angel!

Briefly, in the literature, which is reproduced according to the measures of the national narration, "the other woman's" choice indicates which side is superior. Here, both of our authors are male. In my opinion, both the authors' being men, and their one-to-one identification with the national narrations of the countries they are from, as well as reproducing that narration in their novels, helped in the creation of the "other woman's" image and her choice. "The other woman" Emine chooses the Greek man, which develops in parallel with the exclusion of Crete from the Turkish sovereignty. Meanwhile, Kira Marigo gives birth to a child from a better and more civilized nation. Briefly, it is possible to guess who is superior in the war or race of civilization and to guess the end of the novel setting up from "the other woman's" image in a novel plotted around the national narration by men.

According to some researchers, the reading of literary works is not only an innocent artistic activity. Umberto Eco defends the thesis that during the reading of a literary work, all the information the reader learns throughout his life are recalled, and reading is a field where the reader re-experiences and re-considers the social information and values he obtained so far (1979). For this reason the literary production of a country is not found strange and taken for granted as correct within the borders of a country, especially if it is reproducing the national narration. However, the same thing cannot be

said when we read or translate a work of art from the literature of another country, especially if that work belongs to our "other one".

Our level of identification with our own national narration also determines the level and form of our reaction to the narration of "the other one". While some people try to sympathy with the other side, some others say: «what a prejudice about "us"!». The aim of translation in literature is not only to enable the people in a society to read a work of art written by another society, but also to read the set of values of that society. Consequently, the works similar to *Captain Mihalis* and *From Crete to Cunda* surprise the Greek and Turkish reader when they are translated into Turkish or Greek, while they would be regarded as quite natural in their own societies. Turks and Greeks encounter with the comments they had never thought about themselves, which are the images of themselves as shaped in the other's narration. Perhaps, the only permanent, common point in these narrations is the role given to "the other's woman".

Damla Demirözü

Department of Modern Greek Studies
School of Letters-University of Ankara
Yeni Anadolu Sitesi 12
06810 YAŞAMKENT (ÇAYYOLU) ANKARA (Turkey)
ddemirozu@hotmail.com

Bibliographical References

Berktay, Fatmagül (2003), *Tarihin Cinsiyeti*, Istanbul: Metis Yayınları.

Beaton, Roderick (1996), *Εισαγωγή στη Νεότερη Ελληνική Λογοτεχνία*, Αθήνα: Νεφέλη.

Copeaux, Etienne (1998), *Tarih Ders Kitaplarında Türk Tarih Tezinden Türk-slam Sentezine*, Istanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Cumhuriyet Newspaper, July 24 and October 29, 1930, Istanbul.

Davis, Nira Yuval (2003), *Cinsiyet ve Milliyet*, Istanbul: İletişim Yayınları.

Καβαφης, Κωνσταντίνος (1990), *Άπαντα Ποιητικά*, Αθήνα: Ύψιλον Βιβλία.

Kahraman, Hasan Bülent (2002), «Biz, kimi ötekileştirdik?», *Radikal Newspaper,* 20/02/2002.

Kazantzakis, Nikos (1993), *Kaptan Mihalis*, transl. by Nevzat Hatko, Istanbul: Can Yayınları.

Köroğlu, Erol (2004), *Türk Edebiyatı ve I. Dünya Savaşı*, Istanbul: İletişim Yayınları.

Κουλουρη, Χριστίνα (1988), *Ιστορία και Πεζογραφία στα Ελληνικά Σχόλια*, Αθήνα.

Millas, Herkül (1994), *Yunan Ulusunun Doğuşu*, Istanbul: İletişim Yayınları.

— (2002), *Εικονές των Ελλήνων και των Τούρκων*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια.

Nadi, Yunus (1930), *Cumhuriyet Newspaper,* Istanbul.

Οικονομου Αγραστου, Ιωάννα (1992), *Εισαγωγή στη Συγκριτική Στερεοτυπολογία των εθνικών χαρακτηριστικών στη λογοτεχνία*, Θεσσαλονίκη: University Studio Press.

Papailias, Penelope (2001), *Mülteci Belleği veya Bir Yunan Kurumu Üzerine Notlar: Hatırladıklarıyla ve Unuttuklarıya Türkiye'nin Toplumsal Hafızası*, edit. by Esra Özyürek, Istanbul: İletişim Yayınları, pp. 267-299 [This research belongs to the unpublished Ph-D. *Genres of Recollection: History, Testimony and Archive in Contemporary Greece*, Ann Arbor, University of Michigan, 2001].

Eco, Umberto (1979), *The Role of the Reader. Explorations in the Semiotic of Texts*, London.

Yorulmaz, Ahmet (2003), *Girit'ten Cunda'ya*, Istanbul: Remzi Kitabevi.

Yunan, Meclisi (2004), *30 Χρόνια από το Σύνταγμα του 1975*, Αθήνα: Βουλή των Ελλήνων, 2004.

— (1975), *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*, τ. ΙΑ΄, Αθήνα, Εκδοτική Αθηνών.

TURKEY:

Fig. 1: "Ramadan Bairam" card issued after the lands lost in Balkan Wars. (Köroğlu, 2004: 498). Ramadan Bairam Card issued in Istanbul during the occupation of Edirne. Under the card, this is written: "Blessed Bairam. Do not Forget Edirne".

YEDINCI SENE — N° 2231

Cumhuriyet

PERŞEMBE 24 TEMMUZ

Sulhün yedinci senei devriyesi

İskele maddesi!

"Lozan„ muahedesinin imzalandığı gün

Asırlardan beri sahip olmadığımız istiklâle kavuştuğumuz gün

SEVR

Fig. 2: Cumhuriyet newspaper dated 24 July 1930: "The day Lausanne Treaty is signed-The day we have reached the independence that we could not have for centuries".

YEDİNCİ SENE — № 2328

ÇARŞAMBA 29 TEŞRİNİEVVEL 1930

YUNUS NADİ

İDAREHANESİ

Telefon:

Cumhuriyet

ABONE ŞERAİTİ

MÜDDET	TÜRKİYE İÇİN	HARİÇ İÇİN
Senelik	1400 Kr.	2700 Kr.
6 Aylık	750 Kr.	1450 Kr.
3 Aylık	400 Kr.	765 Kr.

Nüshası her yerde
= 5 Kuruştur =

M. Venizelos'un "Cumhuriyet,e Beyanatı

Tebessümler Diyarı..

İki misafir Başvekil Ankara'da..

Cumhuriyet Bayramı

Bugün millî hakimiyete kavuştuğumuz gündür

Bütün memleket kurtuluşun yıl dönümünü hararetle tes'ide hazırlandı

Fig. 3: Cumhuriyet newspaper dated 29 October 1930: "Today is the date we have accomplished natural sovereignty – The entire country has passionately got prepared to celebrate the anniversary of liberation".

GREECE:

Fig. 4: Foundation of the Greek State: "Korais and Rigas setting Greece on foot: An old allegorical painting illustrating the resurrection of the motherland under the yoke".

Fig. 5: 1864: Accession of Ionian Islands (Seven Islands) to Greece.

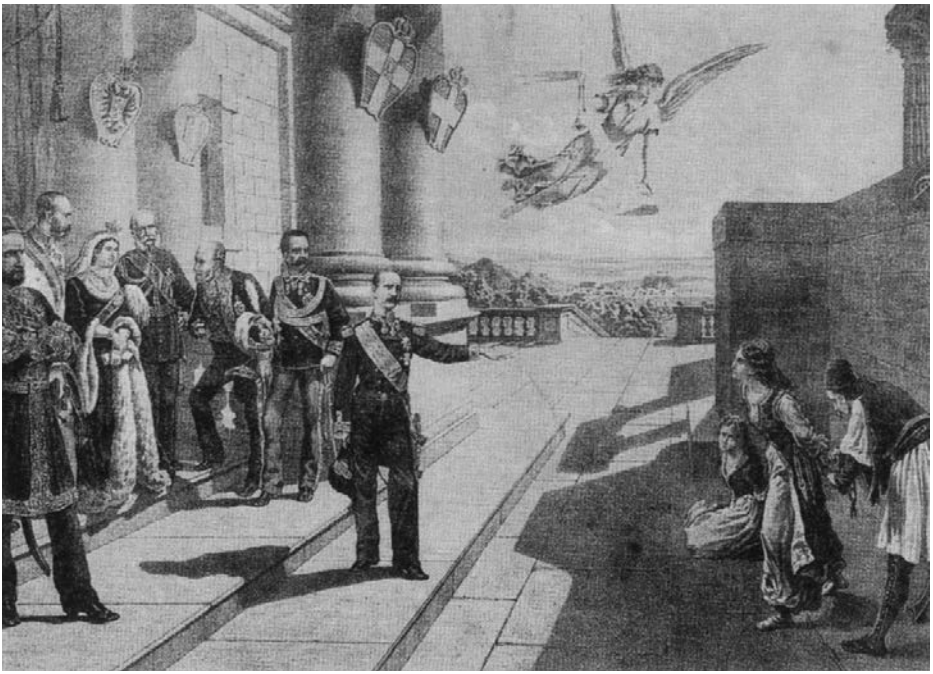


Fig. 6: 1881: Accession of Thessaly to Greece.

DISCUSIONES Y RESEÑAS

Κ. Ν. Κωνσταντινιδης (εκ.), *Μεσαιωνικὴ Ἤπειρος*, Πρακτικὰ Ἐπιστημονικοῦ Συμποσίου (Ἰωάννινα 17-19 Σεπτεμβρίου 1999), Ἰωάννινα 2001, 374 págs.

Este volumen recoge las actas correspondientes al simposio celebrado en la Universidad de Ioannina el año 1999, bajo la dirección del prof. Constantinidis, catedrático de historia bizantina en dicha universidad. Como señala el editor en el *Prólogo* (ix-x), las contribuciones se dividen por su temática en dos categorías: las de contenido arqueológico, por una parte, y las referidas a la historia, la vida espiritual y la geografía histórica y topografía del Epiro medieval, por otra.

La primera parte de la obra recoge los trabajos de Francisca Kefalonitou, «Nuevos elementos y observaciones sobre la fortificación paleocristiana de Nicópolis» (p. 3-25), en el que se presentan los sustanciosos resultados de las excavaciones realizadas en distintos sectores de la muralla de dicha ciudad; de Bárbara N. Papadopoulou, «Nicópolis. Excavaciones en la primitiva basílica cristiana de Alkison: 1998-99» (p. 27-48), datada en la segunda mitad del s. V, las cuales han sacado a la luz, entre otras cosas, una impresionante estoa, así como algunas pinturas murales en las estancias anejas; de Panayotis L. Vocotópoulos, «Comentarios sobre la decoración en ladrillo de los aguilones de algunas iglesias bizantinas» (p. 49-61), que aborda el análisis de una facies artística específica de la Grecia meridional, Epiro y Macedonia; y también el estudio de Demetrios D. Triantafilópoulos, «Epiro medieval: el testimonio de los monumentos. Un balance sobre la pasada centuria y perspectivas para la entrante» (p. 63-69), especialmente útil desde el punto de vista bibliográfico.

La segunda parte reúne una miscelánea de investigaciones con gran interés para la historia de las instituciones, como la de Alkmini Stauridou-Zafraka, «El título de "déspota" y los documentos despóticos del Epiro» (p. 73-97), especialmente relevante para la titulatura, el funcionamiento y la ideología de la realeza bizantina; la de Ilías Giarenis, «Aspectos de la controversia ideológica entre Nicea y Epiro. El papel de la unción» (p. 99-122), no menos interesante para la historia del ceremonial regio; la de Basilis Katsaros, «Juan Apocauco y su relación con el obispo de Ioannina durante los últimos años de su vida» (p. 123-150), que se adentra en la historia eclesiástica, al igual que la colaboración de Constantinos G. Pitsakis, «Constantino Cabasilás, metropolitano de Dirraquio, arzobispo de Acrida: problemas prosopográficos» (p. 151-230), con una nueva propuesta de síntesis biográfica y cronológica sobre este conocido personaje de mediados del s. XIII. El editor, Constantinidis, presenta en su «Sobre la vida espiritual en el Estado del Epiro, 1204-*ca.* 1340» (p. 231-256), una detallada visión de la educación (*enkyklios paideia*) y la transmisión escolar del saber en la nueva entidad política epirota creada por Miguel Doukas a raíz de los acontecimientos de 1204 y de la toma de Constantinopla. Por su parte, Demetrios Z. Sofianos, «Los monasterios de Meteora y el Epiro medieval» (p. 257-275), ilustra las estrechas relaciones históricas entre las regiones tesalia y epirota tomando como base para su estudio el famoso conjunto monástico suspendido en el aire. Eleni Sakelariou, «Los Angevinos y el Epiro» (p. 277-303), ofrece un buen apunte de historia político-diplomática del Mediterráneo de la época, con interesantes ramificaciones españolas, en concreto castellanas y sobre todo aragonesas. Esta segunda parte se cierra con una contribución de Michail S. Kordosis, «Cuestiones histórico-geográficas de la región de Grammeno» (p. 305-320).

La tercera parte de estas actas recoge cinco intervenciones de una mesa redonda, menos extensas (p. 323-352), firmadas por A. Karpozilos, A. Stauridou-Zafraka, B. Katsaros, M. Nistazopoulou-Pelekidou y D. Triantafilopoulos, en las que predominan las cuestiones de historia de la historiografía y las bibliografías temáticas. Un índice general, muy útil, cierra la obra.

Se trata, en definitiva, de un volumen imprescindible para los estudiosos de la historia regional del mundo bizantino en la Edad Media y, en particular, de la Grecia noroccidental. Un primer volumen, por cierto, con el que se abre de manera prometedora la nueva colección de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Ioannina dedicada a los estudios medievales, la Σειρὰ Συμποσιῶν. ¡Larga y fructífera vida a esta iniciativa de los colegas griegos!

Víctor ALONSO

Eugène Melchior DE VOGÜÉ-Nikolái STRÁJOV, *Dos viajes al Monte Athos,* ed. de S. ANCIRA, Barcelona: Acantilado, 2007. 144 págs. + 3 ilustr.

Son muy variadas las razones que han movido a los viajeros a emprender sus aventuras y que desde antiguo se han desplegado por el mundo, desde la exaltación del heroísmo y la superación personal que encontramos en Ulises hasta el viaje interior que se extiende ante nuestros ojos en los relatos de Chatwin o Sebald. Distinto es el caso de los peregrinos o el viaje de educación emprendido por nobles ingleses, primero, y poco después por franceses y alemanes a lo largo de los siglos XVI, XVII y XVIII: la experiencia del *Grand Tour*, cuando aristócratas y burgueses emergentes, religiosos o eruditos, pintores y escultores, al amparo de la mejora de las vías de comunicación, del gusto nuevo por visitar otros países, del capricho por acercarse a los lugares más evocadores, recorrieron la Europa continental y, sobre todo, Italia. Eran amantes del mundo clásico, pero no estaban menos interesados por los fenómenos naturales al socaire del empirismo baconiano o el racionalismo cartesiano. Viajar permitía ver, medir, observar la repetición de ciertos fenómenos, concluir su carácter universal, precisa Ridao, a partir de la experiencia y no de la opinión de los textos más antiguos: de los autores grecolatinos, de la Biblia. Con el cambio de siglo, el viaje tendrá otras motivaciones; ahora será la cultura la que despierte el interés de muchos viajeros llevándoles lejos de sus lugares de origen, a veces al encuentro del Oriente que ofrecerá imágenes que aquí, en Occidente, no se encontraban.

Al Oriente se dirigió en 1888 Edith Wharton[1] en un yate de vapor, el *Vanadis,* fletado en Inglaterra para realizar un crucero por el Mediterráneo; bien provista de libros sobre el arte y la historia de los lugares que quería visitar, ella y sus acompañantes se adentraron en lugares remotos, explorando una por una las entonces apenas visitadas islas del Egeo. Su carácter entusiasta y decidido le llevó incluso allí donde las mujeres tenían prohibida la entrada; se tuvo que conformar con ver los edificios y paisajes del Atos desde el mar y, a la vuelta del *Xiropotamos*, a modo de despedida disfrutar «de un crepúsculo precioso y de una noche en calma iluminada con fuerza por la luz de la luna, que mejoraba las cúpulas verde claro del Rusicon», antes de dejar cada vez más atrás "el purpúreo Oriente".

Eugène Melchior de Vogüé había estado en la Montaña Santa trece años antes. Nacido en Niza en 1848, crítico literario, diplomático y escritor de viajes, su relación con la *Revue des deux mondes* le llevó a visitar y escribir

[1] E. WHARTON, *Cuaderno de viajes,* ed. de T. GÓMEZ REUS, Barcelona 2001, pp. 55-76.

sobre el Oriente mediterráneo; por eso se embarcó en Constantinopla, en el mes de julio de 1875, en un barco cargado de peregrinos con destino al Atos: «Gente de todas las lenguas y todas las razas: rusos, griegos, albaneses, búlgaros, popes… todos ellos sórdidos y pintorescos, arredilados como un rebaño de ovejas» (p. 15). Desembarcaron a medianoche del segundo día frente al monasterio ruso de *San Panteleimón*; fue entonces cuando Vogüé se adentró en un "mundo mágico", en "plena Edad Media". Su testimonio incluye una breve historia de la península monástica y su organización federal; tuvo la oportunidad de visitar al Consejo, deleitarse con su seductora naturaleza y visitar todos los monasterios, mostrando su admiración, en especial, por *la Gran Lavra,* el más rico, y *Chilandari*, por su *katholikon,* sus murallas, las celdas y miradores de sabor turco y no tanto por sus monjes, «tan simples de costumbres e ideas como sus antepasados más lejanos». Se creyó transportado al siglo XII cuando caminaba por galerías y patios.

Vogüé coincide con otros viajeros occidentales –Curzon, Lear, Ordóñez y Ortega–en su mala opinión sobre los monjes del Atos, a los que se les tachaba de ignorantes e inútiles, errando todo el día con un aire indolente y beato. Más interesante es su apreciación del Atos como un gran museo de arte bizantino que nos descubre una "época poco conocida". Éste es, matiza, el gran atractivo del viaje. Por eso detalla la tipología de los monasterios, se detiene en su pintura, menciona alguno de los artistas más celebrados –*Manuel Panselinos*– y aprecia la delicada orfebrería que recubre algunos iconos. Este interés por la pintura supone una novedad frente a las opiniones mostradas por la mayoría de los viajeros occidentales, más atraídos por los tesoros y, sobre todo, por las bibliotecas; Curzon es un buen ejemplo de ello. Se ocupa, finalmente, del monasterio más numeroso y poderoso, el gran convento de *San Panteleimón*, el *Rusicon* de Edith Wharton, poblado por varios cientos de monjes que «forman una falange compacta, sumisa y animada por un patriotismo celoso», en manos de algunos superiores dotados de cualidades de mando poco ordinarias. Vogüé alude al papel que jugaba el monasterio como punto de apoyo de la política exterior rusa en los Balcanes y la división que este hecho supuso entre los monjes, pues precisa que «griegos y rusos viven allí divididos en dos partidos, oficiando en distinta lengua en sus respectivas iglesias» (p. 87), oficio que, por cierto, sedujo a Vogüé antes de viajar por tierra a Salónica[2].

[2] Sobre la difusión de su relato, cf. O. VELASCO DEL REAL, *De Roma a Jerusalén. Andanzas de un viajero en Tierra Santa,* Barcelona 1989, pp. 345-362.

Distinto es el caso de Nikolái Strájov, científico de formación, uno de los críticos literarios y filosóficos más destacados de la Rusia del siglo XIX, devoto ortodoxo, que estuvo en el Atos en 1881. Animado por el deseo de ver algo distinto a los usos y costumbres europeos, que podía encontrar con facilidad en San Petersburgo, partió desde allí hasta Sebastopol en tren, tomó después el barco hasta Constantinopla, «la última forma majestuosa de la vida oriental» y, una vez alojado en Pera, zarpó el 28 de agosto con destino a la Montaña Santa, atracando, como lo había hecho Vogüé, en *San Panteleimón*. La impresión que le causó el Atos fue inmejorable; allí coincidió con numerosos peregrinos y su texto, en buena medida, responde a las motivaciones de los viajeros que se trasladaban hasta un lugar sacro y al efecto benefactor que la visita les producía[3]; y entonces comprobó «la auténtica naturaleza del monacato», la hermosura de la naturaleza, en armonía con «la más pura devoción»; la Santa Montaña le «quedó grabada como una belleza luminosa y alegre. Y también sus habitantes» (p. 124).

Había leído el libro de Vogüé y a refutar algunas de sus opiniones dedica una parte del texto con la ayuda de los testimonios del monje *Parfeni*[4]; no apreció, indica, desconsuelo y tristeza en los monjes, sino conversaciones joviales y rostros luminosos como el del *higumeno*, el padre Makario. Y, añade, carecen de tiempo libre al estar ocupados en la plegaria: ése es su trabajo continuo e incesante, y el resto de sus ocupaciones, irrelevantes en comparación con aquélla. Strájov redactó sus impresiones sobre el Atos ocho años después de su visita, y al recordar su viaje, termina diciendo, le vino a la memoria aquellos "afables monjes" rezando en la iglesia, pues el sentimiento que arde en el Monte Atos, precisa, es la red de plegaria. Excelente contrapunto al relato de Vogüé y a la opinión de buena parte de los viajeros occidentales del siglo XIX que veían a los ortodoxos como fanáticos que perdían la cabeza en el rigor de sus celebraciones religiosas y a los monjes, barbudos e ignorantes, que vegetaban en los monasterios, celosos, tal vez, por el predicamento del que gozaban entre sus fieles. Se trata, en definitiva, de un acierto editorial empañado, levemente, por la inclusión de tres grabados procedentes de la edición original de Vogüé pero sin pies de foto.

Miguel CORTÉS ARRESE

[3] J. GANVAIN (ED.), *Relatos de un peregrino ruso*, Palma de Mallorca 2000.

[4] G. REVELLI, «Il pellegrinaggio: generi ed evoluzione di un genere letterario», en: *Tai del Convengo internazionale* Da Ulisse a Ulisse (Il viaggio come mito letterario), Pisa-Roma 2001, pp. 69-89.

E. LAMBERZ, *Katalog der griechischen Handschriften des Athosklosters Vatopedi.* Band 1.: Codices 1-102. Θεσσαλονίκη: Πατριαρχικὸν Ἵδρυμα Πατερικῶν Μελετῶν [Κατάλογοι Ἑλληνικῶν Χειρογράφων Ἁγίου Ὄρους 2] 2006. 508 pp.+ CD mit 374 Abbildungen.

El autor de este primer volumen del nuevo Catalógo de manuscritos de Vatopedi, [E.] **L**[amberz], de la Academia Bávara de las Ciencias, sin duda estaría lejos de poder imaginarse en 1970, cuando recibió de W. Schneemelcher el encargo de redactarlo como colaborador científico en el Instituto de Estudios Patrísticos de Tesalónica, que su trabajo se prolongaría a lo largo de más de tres décadas: obligaciones académicas e investigadoras y cambios en la comunidad monástica de Vatopedi impusieron durante estos años a su trabajo prolongados paréntesis hasta su conclusión. Es de justicia, pues, abrir esta reseña agradeciéndole su constancia y felicitándole por el resultado de su esfuerzo, excepcional en todos los aspectos.

El fondo manuscrito de Vatopedi, excluido el Archivo documental, comprende 2074 códices, mayoritariamente en griego, pero también en árabe, latín, eslavo y turco. Fue catalogado por Arcadio Vatopedino y Sofronio Eustratiades en 1924, pero de manera incompleta –1536 mss.– y con algunos defectos, por la falta de obras bibliográficas auxiliares. Con anterioridad habían sido también incluidos por Lampros en su Catálogo (1895-1900), pero ni con la extensión ni con la precisión habituales en la moderna catalogación. El volumen que ahora reseño incluye los primeros 102 códices que, como **L**. explica en la introducción, por su ordenación alfabética contienen sobre todo obras patrísticas –Atanasio de Alejandría, Basilio Magno, Andrés de Cesarea–, florilegios y hagiografía. La literatura clásica está escasamente representada –Aristides, Aristófanes, Esquilo, etc.– También comprende interesantes códices de literatura tardo- o postbizantina (traducción del *de Trinitate* de S. Agustín por Planudes, obras inéditas de Constantino Asanes, la *Gran Dogmática* de Vicencio Damodo, Genadio Escolario, Alejandro Maurogordato, etc.) A estos autores que **L**. destaca en la introducción quiero añadir los códices que contienen versiones en griego "vulgar" de vidas y pasiones de santos, obras ascéticas, tratados teológicos o litúrgicos, datables de finales del s. XVI o comienzos del s. XVII, de los que luego diré algo.

La descripción de los códices sigue el modelo de Hunger para los *Vindobonenses,* especialmente los *Theologici graeci* (Teil 3, 1-3, Wien 1976-1992), con algunas innovaciones: encabezado (fecha, material, dimensiones, divisiones, renglones, páginas), contenido literario y aspectos codicológicos (material, pliegues, pautado, escritura, anotaciones varias, noticias de posee-

dor, ilustraciones, encuadernación, bibliografía). El libro se abre con un prólogo del archimandrita Efraím de Vatopedi (pp. 9-10) y la introducción de **L**. (pp. 11-17). Siguen dos listados de abreviaturas bibliográficas (pp. 19-27) y siglas (pp. 28-30). El catálogo ocupa la parte central (pp. 31-410). Vienen a continuación los índices de *incipitia* de obras inéditas o poco conocidas (pp. 413-441) y de autores y materias (pp. 443-501). Cierran el libro las concordancias con el *Catálogo* de Arcadio Vatopedino-Eustratiades (pp. 502-503) y el índice de los ff. y mss. a los que corresponden las 374 imágenes incluidas en el CD que lo acompaña.

Ha llamado mi atención un conjunto de códices misceláneos (83, 86, 89, 90, 95), de finales del s. XVI-comienzos del s. XVII, que contienen textos hagiográficos, pero también teológicos o litúrgicos ("Hagiographisch[-theologische] Sammelhandschriften"), que son traducciones al griego moderno de textos medievales, muchas de ellas inéditas o accesibles tan sólo en ediciones antiguas: quiero detenerme en ellos un poco más, con la esperanza de proporcionar al redactor del volumen algunas noticias que quizás puedan servirle para una identificación más precisa.

En 1628 se presentó en Roma un religioso atonita llamado Ignacio, que dijo ser antiguo prior de Vatopedi. Es posible que su llegada fuera consecuencia directa de la primera embajada a Atos de Alejandro Vasilópulo, exalumno del Colegio Griego de S. Atanasio, por cuenta de la Congregación *de Propaganda Fide* para explorar la posibilidades de la Unión[1]. El monje solicitó una limosna y *litterae hortatoriae* para los príncipes cristianos y se mostró dispuesto a abrazar la Unión de Florencia y a negociarla con los demás cenobios del Monte Santo. La *Propaganda* decidió enviar allí por segunda vez a Vasilópulo en compañía de este Ignacio Vatopedino[2]. Al regreso de su misión Vasilópulo trajo, entre otros documentos, una carta del quiota Jorge Coresio dirigida a Ignacio –también originario de Quíos– en la que le pedía copia de las *Homilías* de Andrés de Creta, Juan Damasceno y Nicetas David Paflagón. Además de su objetivo diplomático-pastoral, los viajes de Vasilópulo también tuvieron un carácter marcadamente cultural, pues no pasó por alto la copia de las inscripciones que veía allí por donde pasaba[3],

[1] G. HOFMANN, «Athos e Roma», *OC* V-2 (1925) [137-184], p. 154ss.

[2] J. M. FLORISTÁN, «La segunda misión de Alejandro Vasilópulo al Monte Atos (1629-1631)», *Erytheia* 20 (1999) 217-246.

[3] G. HOFMANN, «Unbekannte oder wenig beachtete christliche Inschriften des Mittelalters», OCP 13 (1947) 233-238; E. FOLLIERI, «Una perduta epigrafe della Νέα Μονή di Chio nella testimonianza di Alessandro Vasilopulo (a. 1627)», *Polychronion. Festschrift F. Dölger zum 75. Geburtstag,* Heidelberg 1966, pp. 184-195; FLORISTÁN, «art. cit.», p. 227.

así como la redacción de una lista de 27 códices del monasterio de Dionysíu[4]. Y no sólo eso, sino que en Atos trabajó en la traducción al griego "vulgar" de Simeón Metafrasta para ganarse el sustento[5]. De acuerdo con estos datos me atrevo a sugerir que el Ignacio de Quíos traductor al griego moderno de la *Vida de Sta. Eupraxia* del Vatop. 83, ff. 99^{r}-167^{r} es el mencionado Ignacio que fue abad de Vatopedi y posteriormente, por motivos que ignoro (quizás su proclividad a la Unión: en el informe de su segundo viaje Vasilópulo afirma que encontró fuerte oposición en Vatopedi), pasó al de Dionysíu (suyos son los codd. Athon. Dion. 505, 547, 127, 204, 145, 150, 539 y 228 = Lampros n^{os} 4039, 4081, 3661, 3738, 3679, 3684, 4073 y 3762). Por otra parte, en los ff. 178^{r}-216^{v} del mismo códice se conserva una versión al griego "vulgar" de la *Pasión de S. Panteleemón* (en el ms. 20 de la skete de Sta. Ana se identifica a "Ignacio hieromonje" como su autor) que, junto con la anterior, fue editada en Venecia en 1644[6]. En conjunto, todo el Vatop. 83 contiene versiones al griego moderno de vidas y pasiones de santos y otras narraciones edificantes, así como obras del metropolita Ignacio de Trapezunte (1610-1620): es posible que fuera de mano de Ignacio Vatopedino o, quizás, de Vasilópulo. En la descripción codicológica **L**. no incluye ninguna noticia de copistas, sólo dos de poseedores: Nicolás Macrís y David de Vatopedi (ca. 1626-1628). Es posible, también, que los Vatop. 86, 89, 90 y 95, de fecha cercana y contenido semejante, sean producto de la actividad copista de Ignacio Vatopedino y/o Alejandro Vasilópulo. Sirvan estas noticias como invitación a una investigación sobre la actividad de ambos en Atos como copistas.

José M. FLORISTÁN

Lexikon zur byzantinischen Gräzität (besonders des 9.-12. Jahrhunderts). 6. Faszikel (παλιγγενεσία-προσπελαγίζω), erstellt von E. TRAPP unter Mitarbeit von S. SCHÖNAUER, A. RHOBY, C. CUPANE, J. DIETHART, M. CASSIOTOU-PANA-

[4] G. HOFMANN, «Ein 'Handschriften'-Verzeichnis des Athos-Klosters Dionysíu aus dem Jahre 1627», *BZ* 44 (1951) [Festschrift F. Dölger zum 60. Geburtstag gewidmet], pp. 272-277.

[5] FLORISTÁN, «art. cit.», p. 228; Ζ. Ν. ΤΣΙΡΠΑΝΛΗΣ, *Τὸ ἑλληνικὸ Κολλέγιο τῆς Ῥώμης καὶ οἱ μαθητές του (1576-1700),* Θεσσαλονίκη 1970, nº 198, pp. 368-370, esp. p. 370: referencia a una edición de la *Vida de S. Panteleemón* de Simeón Metafrasta hecha por Vasilópulo.

[6] Θ. Ι. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ, *Ἑλληνικὴ Βιβλιογραφία (1466 ci.-1800),* Ἀθήνα 1984-1986, nº 3276.

YOTOPOULOS u.A. Österreichische Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, Denkschriften, 352. Band (Veröffentlichungen zur Byzanzforschung, Band VI/6). Wien: Verlag der ÖAW, 2007. 272 pp.[1]

Con un ligero retraso sobre el calendario anunciado por Trapp en la introducción del vol. II del LBG (fasc. 5-8) aparece ahora el sexto fascículo, que incluye los lemas comprendidos entre παλιγγενεσία y προσπελαγίζω. Se acerca así a su final este proyecto de la ÖAW iniciado en 1994, que pretende ser un puente entre los léxicos de la literatura en griego antiguo –LSJ y su complemento patrístico de Lampe– y en griego moderno –Κριαρᾶς–: tomando como base aquéllos, el LBG incluye los términos ausentes en ambos, los documentados en ellos tan sólo en ejemplos clásicos y aquéllos cuyo significado ha sufrido una alteración sustancial con el paso del tiempo, con especial atención al periodo mesobizantino (ss. IX-XII). El presente fascículo va acompañado de un listado complementario de abreviaturas que no aparecen en el anterior de 2001, principalmente de literatura secundaria y ediciones de textos aparecidas en estos años, pero también de otras anteriores. La presentación, como la de los fascículos anteriores, es muy cuidada: el lema en negritas, el significado alemán en cursivas y las citas de texto y fuentes en redondas hacen la consulta muy cómoda. Es de destacar la abundancia de compuestos recogidos de παμ-/παν-/παντ-, παρα-, περι-, πολυ, προ- y προς-, que suman buena parte de las 268 páginas del volumen. Llama así mismo la atención la gran cantidad de préstamos latinos, sobre todo de la lengua jurídica, administrativa y político-imperial. Como ya dije en la reseña al fascículo anterior, el LBG es un instrumento indispensable de consulta para quienes no quieran limitar cronológicamente sus investigaciones ca. 600 d.C.. El LBG mejora, con creces, los instrumentos lexicográficos anteriores del periodo medieval, como el *Thesaurus,* Du Cange, Sophocles, Δημητράκου, etc. y, ahora que ha sobrepasado el lema límite del último volumen hasta ahora aparecido del *Léxico* de Κριαρᾶς (vol. 15: παραθρασεία-περιδεσμώ), se ha convertido casi en el referente único para el periodo posterior a LSJ-Lampe.

José M. FLORISTÁN

[1] Sobre la naturaleza, metodología y finalidad del proyecto del LBG, cf. *Erytheia* 21 (2000) 349-350; sobre los cambios incluidos en el vol. II, cf. *Erytheia* 26 (2005) 374-375.

P. SCHREINER, *Konstantinopel. Geschichte und Archäologie*, München: Verlag C. H. Beck [Reihe «Wissen»], 2007, 128 pp.

La colección de libros de bolsillo «C. H. Beck Wissen» ofrece este nuevo volumen de temática bizantina[1], obra del prof. P. **S**[chreiner], catedrático emérito de la universidad de Colonia y ampliamente conocido por su producción científica. El volumen se suma a otros semejantes dedicados a la historia y arqueología de grandes urbes de la Antigüedad o Medievo, como Troya (2001), Atenas (2004), Pompeya (2005) o Roma (2007). El libro no es un *vademecum* turístico de la ciudad –así lo advierte el autor en el prólogo–, sino un esbozo de su historia cultural que, por la preponderancia que tuvo en la vida de Bizancio, en realidad puede considerarse como una historia cultural del Imperio. El libro está concebido como un análisis de los distintos aspectos que conforman la vida del *homo byzantinus* tomando la capital como centro de la política, sociedad, economía, religión y cultura: a un breve capítulo de premisas y metodología (pp. 9-16) sigue uno extenso (pp. 17-51) consagrado a C/pla como centro del Imperio y al análisis de su desarrollo espacial en el contexto político; a continuación estudia la figura del emperador y su Corte (pp. 52-65) y la población urbana (pp. 66-87); siguen sendos capítulos dedicados a la economía (pp. 88-97), Iglesia (pp. 98-111), cultura y erudición (pp. 112-120) y a la imagen que de C/pla tuvieron sus contemporáneos (121-123). Cierran el libro un listado bibliográfico (pp. 124-125), un índice de ilustraciones (p. 125) y el índice general (pp. 126-128).

No es fácil condensar en apenas 128 páginas las líneas generales de la historia de una ciudad –y, por ende, de su Imperio– que duró más de mil años, más aún si se pretende una descripción histórica global, no sólo política y militar, pero **S**. lo logra plenamente, manteniéndose equidistante entre la simplificación banal y el fárrago de una excesiva erudición. En el segundo capítulo repasa las líneas generales de su historia política desde su fundación por Constantino hasta su conquista por Mehmed II, en sus diversos periodos (fundación y consolidación, crisis de los años 600-850, renacimiento macedonio, dinastía comnena, conquista latina y etapa paleóloga), todo ello centrado en su papel como centro de la actividad política imperial, manifestada en su desarrollo urbano. Analiza la influencia de factores externos –incendios, terremotos, clima– y el peso del *hinterland* –Tracia, Bitinia,

[1] Le han precedido los volúmenes de M. MEIER, *Justinian. Herrschaft, Reich und Religion* (2004) y R.-J. LILIE, *Byzanz. Geschichte des oströmischen Reiches 326-1453* (2005).

el mar de Mármara– en ese desarrollo. En el tercer capítulo, dedicado al emperador y su Corte, repasa las noticias conservadas sobre el área del antiguo palacio imperial (más bien "complejo imperial") contiguo al Hipódromo, del nuevo de Blaquernas iniciado a finales del s. XI y de otros palacios nobiliarios, y el estricto protocolo que regía la relación del emperador con los habitantes de la ciudad. El cuarto capítulo está dedicado a la población de C/pla: su peso decisivo en la vida del Imperio tras la pérdida de las capitales orientales –Antioquía, Alejandría– y decadencia de las ciudades minorasiáticas, la estructuración social de clases, las revueltas urbanas, las tendencias demográficas, los juegos y fiestas, el abastecimiento urbano, aspectos de la vida cotidiana como el hogar, asilos, tabernas, burdeles, enfermedades, muerte y cementerios, etc., y, por último, la presencia foránea en la ciudad (peregrinos, comerciantes, mercenarios, prisioneros). El quinto capítulo nos ofrece una panorámica concisa de la actividad económica. Su situación geográfica estratégica en una encrucijada de caminos –marítimo del Mar Negro al Mediterráneo y terrestre de los Balcanes septentrionales a Asia Menor– y la decadencia económica de Siria y Egipto tras la conquista árabe hicieron de C/pla el centro del comercio oriental. **S**. repasa los puertos más importantes de la ciudad, al sur en el mar de Mármara, al norte en el cuerno de Oro; describe los mercados y sus productos; analiza el asentamiento foráneo – sobre todo italiano, pero no exclusivamente: amalfitanos, venecianos, pisanos, genoveses, anconitanos, catalanes, provenzales, florentinos– desde mediados del s. X, los barrios urbanos que conformaron y, tras la restauración paleóloga, el establecimiento de Pera-Gálata.

El sexto capítulo está dedicado a la Iglesia. En él hace un breve recorrido histórico de la creación de la sede constantinopolitana, su erección en patriarcado de acuerdo con el principio jurídico de la coincidencia del centro político y eclesiástico, y el aumento de su importancia cuando la conquista de las provincias orientales lo dejó como único patriarcado del Imperio; analiza las noticias conservadas sobre la topografía eclesial, el número de iglesias de la ciudad y el destino de las más importantes tras la conquista turca. A diferencia de lo que ocurría en la cristiandad occidental, la construcción de iglesias en Bizancio no respondía a una planificación según las necesidades eclesiales, sino a circunstancias emocionales, vivencias de particulares que eran interpretadas como signos providenciales que justificaban la fundación, tal como se refleja en algunos relatos de los *Patria*: de ahí su elevado número a lo largo de los años del Imperio (tenemos noticias hasta de 562 iglesias y monasterios). Repasa también diversos fenómenos y costumbres religiosas, como las procesiones, la veneración de las reliquias –cuyo auge se produce

tras el triunfo de la ortodoxia iconodula–, peregrinos, iglesias y monasterios más importantes –Sta. Sofía, iglesia de los Apóstoles, iglesia de Blaquernas, iglesia de *Calcoprateia*, *Períbletos*, *Hodegetria*; monasterio de Estudion, conventos franciscano y dominico–.

El séptimo capítulo está dedicado a C/pla como centro de la cultura y erudición. **S**. hace un bosquejo del auge cultural de la ciudad desde su fundación: tras la pérdida de las grandes escuelas orientales (Antioquía, Beirut, Cesarea, Gaza, Alejandría), C/pla quedó como único centro de estudio, si bien hasta mediados del s. IX no se produjo el resurgimiento cultural, superados los ataques exteriores y la controversia iconoclasta. Después del paréntesis de la dominación latina hubo un nuevo renacimiento, aunque no tan brillante como el anterior, porque la capital tuvo que compartirlo con otras ciudades como Trebisonda, Tesalónica o Mistras. A continuación analiza las líneas generales de la enseñanza en C/pla –escuelas especializadas, fundaciones de particulares, la Estoa real y el Capitolio, la escuela de Bardas, las escuelas vinculadas a figuras destacadas y las anejas a iglesias o monasterios– y termina haciendo un repaso de las noticias conservadas sobre bibliotecas –publicas, del palacio imperial, del palacio de Blaquernas, del patriarcado, de monasterios, etc.– Cierra el libro un breve capítulo dedicado a la visión que de la ciudad tuvieron sus contemporáneos, que se manifestó en las alabanzas que le dedicaron los grandes autores de la literatura bizantina, pero también extranjeros, y en el género de los *Patria*, que quiere dar una explicación de la ciudad y sus monumentos adornándola con mitos del pasado.

El libro está pensado para un público amplio, no especializado, de ahí la ausencia de notas. Su bibliografía, breve, constituye un buen punto de partida para la profundización en los diversos campos estudiados: desarrollo urbano –Magdalino, Mango–, instituciones y *Patria* –Dagron–, topografía urbana –Müller-Wiener–, topografía eclesiástica –Janin–, por no mencionar otros estudios especializados sobre aspectos más concretos de la vida urbana de C/pla. El libro cumple con creces el objetivo de la colección de proporcionar una información concisa, pero rigurosa y científica, de Constantinopla-Nueva Roma. Es, por ello, una magnífica introducción al estudio del Imperio Bizantino, cuya capital concentró gran parte de su actividad y es, en definitiva, el objeto de la mayoría de las noticias que nos han llegado.

José M. FLORISTÁN

Marie-France AUZÉPY, *L'histoire des iconoclastes*, Paris: Association des Amis du Centre d'Histoire et Civilisation de Byzance [Bilans de Recherche 2], 2007. XV + 386 pp.

Según confesión de la autora, profesora emérita de Historia de Bizancio en la Universidad de Paris-VIII (Vincennes à Saint Denis) y especialista en historia religiosa (hagiografía, iconoclasmo) y política de los ss. VIII-IX, su prolongada dedicación al iconoclasmo y, por ende, este libro, compilación de 19 artículos escritos entre 1981 y 2005, nació, por un lado, del proyecto de tesis doctoral que le ofreció P. Lemerle –un estudio de la *Vida de Esteban el Joven*, fuente capital para la historia del iconoclasmo[1]–, por otro, de la aversión que desarrolló, ya desde joven, hacia toda forma de injusticia, incluida la retrospectiva histórica. Así, reflexión y convicción, estudio y pasión se dieron la mano en [Marie-France] **A**[uzépy] para producir, a lo largo de casi 25 años, este ramillete de estudios dedicados al iconoclasmo ahora recogidos en el vol. 2 de la nueva serie "Bilans de Recherche" del CHCByz, editor de otras más añejas y conocidas como los "Travaux et Mémoires" y "TM-Monographies", los "Archives de l'Athos" o "Réalités byzantines".

Como dice **A.** en la introducción, el caso de los emperadores iconoclastas es un buen ejemplo de "construcción historiográfica". La historia de la dinastía isáurica depende de dos fuentes iconófilas, el patriarca Nicéforo y Teófanes Confesor, que reemplazaron la historia construida por los emperadores iconoclastas para su glorificación por otra basada en la negación total de su obra. Esta reconstrucción se mantuvo sin cambios a lo largo de los siglos por la convergencia de una triple conveniencia: del patriarcado, que en la defensa de las imágenes encontró una cierta autonomía frente al emperador; de la Iglesia de Roma, que inició la creación de sus Estados a expensas del Imperio, y de la Francia carolingia, que en la condena del iconoclasmo encontró la justificación de la *translatio imperii* que supuso la coronación de Carlomagno. La intención de **A**. ha sido traspasar los límites de esta historiografía tradicional y rescatar la personalidad y obra de los iconoclastas sumidos en el silencio histórico.

La ordenación de los estudios no es cronológica, sino temática. Como es lógico en una compilación, no hay un desarrollo rectilíneo del tema, sino que los trabajos son reflexiones surgidas en momentos diversos. Hay algunas repeticiones de ideas, pero no muchas, lo que no es fácil en una labor de tan-

[1] *La Vie d'Étienne le Jeune*, Aldershot [Birmingham Byzantine and Ottoman Monographs 3], 1997.

tos años. Tras la introducción (pp. V-XII) y el listado de abreviaturas (pp. XIII-XV) abre el libro un estudio de conjunto, titulado «Estado de emergencia, c. 700-c. 850», que no es sino el original francés del capítulo que, con este título, aparecerá en traducción inglesa en la *Cambridge History of the Byzantine Empire*. A partir de ahí, los temas tratados son variados; con todo, a lo largo del libro se percibe un armazón ideológico sobre el que se asienta la reconstrucción del periodo, que se puede resumir en las siguientes premisas básicas:

a) La causa principal del iconoclasmo no sería un supuesto "aniconismo" oriental ni la influencia directa del islam o judaísmo (en todo caso, ésta sólo sería indirecta), sino el *timor Dei*, en concreto, el miedo al castigo divino por el pecado de idolatría, en forma de eliminación del Imperio, idea a la que **A**. concede un origen veterotestamentario –la cautividad de Babilonia–. La terrible explosión del cráter de Tera en 726 habría sido una manifestación de esa cólera, según interpretación de León III.

b) La reducción de la política de los emperadores isáuricos al terreno religioso y, dentro de éste, a la cuestión del iconoclasmo supone una infravaloración de otras medidas –administrativas, militares– de gran importancia. La misma denominación del periodo por este hecho de la oposición al culto de las imágenes, no por la dinastía reinante, es indicio de su valoración negativa.

c) Respecto al significado de Nicea II en la historia de la Iglesia, **A**. adopta una postura que ella misma califica de polémica y provocadora: el culto a las imágenes, que el concilio declaró existente desde el principio del cristianismo y perteneciente a la tradición de la Iglesia, no estaría asegurado antes del s. VI, ni arqueológicamente –el grupo de Paneas, el *mandylion* de Edesa, las imágenes de la Virgen atribuidas al evangelista Lucas– ni hagiográficamente. Así, el culto icónico sería una innovación de Nicea II. Para **A**. el iconoclasmo es un fenómeno histórico de larga duración, aunque con una manifestación virulenta en el s. VIII: sería la culminación de la oposición surgida, a partir del s. IV, entre dos maneras de entender el cristianismo, una más emocional, otra más racional, entre unas prácticas devocionales y otras más intelectuales. El restablecimiento del culto de las imágenes se habría basado en argumentos de autoridad y tradición, no escriturarios.

d) El iconoclasmo es algo más que una crisis de veneración de las imágenes. A diferencia de las querellas anteriores trinitarias y cristológicas, no fue sólo un debate teológico teórico, sino un modo de vida que exigía adhesión. La oposición emperador-monje no se basaba sólo en el peligro mutuo que suponían géneros de vida enfrentados, sino en la dimensión vertical del

monje "santo" como enlace entre Dios y los hombres, frente a la separación horizontal de los ámbitos divino y humano que defendían los emperadores.

e) Dada la ausencia de fuentes iconoclastas, el estudio de este periodo debe hacerse rastreando, en las iconófilas, los materiales que puedan entreverse de la postura anterior. Pese a la dificultad de la empresa, **A**. ofrece una imagen del iconoclasmo cuya diferencia radical con la iconodulia está en el papel que una y otra asignan a lo sagrado en la sociedad: frente a la difusión amplia en ésta, en aquél se centra en la iglesia, lugar de culto, y en la Eucaristía como centro de la vida religiosa.

f) Frente a la concepción cíclica de la historia que tiene la iconodulia (la cristiandad es la imagen terrestre del reino de Dios), que se manifestó en la fijación del calendario litúrgico –el *Sinaxario* de la Iglesia de C/pla– y en la adopción de la era cronológica bizantina, el iconoclasmo pone el énfasis en la responsabilidad humana, en sus pecados y desviaciones (entre ellos, la idolatría), dentro de una concepción histórica lineal.

g) Durante los emperadores isáuricos la Iglesia oriental habría sido en su mayoria iconoclasta. Superada esta etapa, se habría encontrado ante la necesidad de lavar su pasado, lo que habría logrado con tres invenciones: que la crisis había sido exterior a ella, provocada por los judíos; que la herejía había sido producto de la locura de los emperadores, y que la Iglesia había sufrido la represión en sus mártires.

h) Las consecuencias de la crisis iconoclasta se resumen, para **A**., en tres puntos: la autonomía que logra el patriarcado frente al poder imperial; la creación de los Estados pontificios a expensas del Imperio, y la justificación ideológica de la *translatio imperii* a la Francia carolingia.

Los trabajos están agrupados en tres grandes apartados. El primero incluye artículos dedicados, casi exclusivamente, a Nicea II como base ideológica de la historia del iconoclasmo que se impuso tras su derrota. **A**. analiza los vínculos entre icono y prototipo (pp. 37-43); la participación de los monjes en el concilio y su hostilidad frente a los obispos iconoclastas, más por cuestiones disciplinares que dogmáticas (pp. 45-57); la construcción del *adversus Constantinum Caballinum* en sus versiones breve y larga, texto fundamental en la controversia anti-iconoclasta y en el concilio (pp. 59-75); las consecuencias del abandono del culto a las imágenes en la idea del Imperio y del emperador que tuvieron los iconoclastas (pp. 77-89); el proceso de afirmación y extensión de la fe de Nicea II (pp. 91-103), y los argumentos empleados por el concilio para la restauración del culto icónico (pp. 105-115).

La segunda parte agrupa trabajos que intentan remover la historiografía oficial sobre el primer iconoclasmo. En el primero (pp. 119-144) **A**. intenta

una lectura iconoclasta de la *Vida de Esteban el Joven*, estudiando las modificaciones introducidas por su autor en la cronología y vida del héroe en favor de su causa. En el segundo (pp. 145-178) analiza la verdad histórica del episodio de la destrucción del icono de Cristo de la Puerta de Bronce (*Calce*) del Gran Palacio por el emperador León III, considerada como el primer acto iconoclasta. El tercer artículo (pp. 179-198) examina, partiendo de la *Vida de Filáreto*, las relaciones del santo con algunos monasterios constantinopolitanos y su política hagiográfica tras la restauración de la ortodoxia. En el cuarto (pp. 199-207) estudia la presencia de Crimea y Gotia en las fuentes griegas y llega a la conclusión de que el episcopado de estas regiones, salvo excepciones, siguió la línea iconoclasta oficial. En los artículos quinto (pp. 209-220) y sexto (pp. 221-257) estudia la posición adoptada por los monasterios sabaítas de Palestina, Roma y C/pla durante la querella iconoclasta y la contribución de Esteban sabaíta y Juan Damasceno a la restauración iconodula.

La tercera parte del libro, que **A**. reconoce como más hipotética, agrupa estudios en los que intenta reconstruír aspectos parciales de la verdadera historia de los iconoclastas a partir de los testimonios contrarios: los selecciona, sopesa, deduce la verdad de las críticas y, en definitiva, reconstruye una "historia en el aire". Tras un primer estudio (pp. 261-283) sobre los efectos de la "propaganda" iconodula en la historiografía en dos puntos, las causas del iconoclasmo y algunos aspectos de su concepción religiosa, en un par de trabajos (pp. 285-302, 303-315) analiza las relaciones de Bizancio con la Francia carolingia: estudia la condena de Nicea II (787) por el concilio de Frankfurt (794) y la que hacen los *Libri carolini* del empleo de las fuentes, metodología de presentación y del fondo de la cuestión del culto de las imágenes en Nicea II. En el cuarto (pp. 317-328) analiza la iconografía del "vencedor del dragón", a pie o a caballo, y la evolución de su significado a lo largo de los siglos: mientras que el guerrero puede representar a Cristo, al emperador o a un santo, el dragón ha representado el paganismo, arianismo, idolatría o, en nuestro caso, el iconoclasmo. En el quinto (pp. 329-340) intenta, a través del análisis literario –lengua, referentes culturales y contenido del relato– de cuatro textos hagiográficos, demostrar que contienen elementos propios del iconoclasmo en la caracterización de los santos. En el sexto (pp. 341-352) analiza el espacio sagrado –la iglesia y las reliquias– en el iconoclasmo, y en el último (pp. 353-370), la posibilidad de que el psalterio Chludov tuviera un precedente de época iconoclasta, no pre-iconoclasta como postuló Corrigan.

El libro está escrito con pasión y afán de reivindicación de los iconoclastas. Así se ve, por ejemplo, en el trabajo (I, 5) dedicado a la afirmación

y extensión de la fe de Nicea II, en el que presenta al patriarca Tarasio como un personaje hábil y genial que logró imponer el culto icónico como κάθαρσις, no como καινοτομία, sin que quede claro cómo pudo hacerlo sin contar con el consenso mayoritario del sínodo episcopal; o en el que estudia (II, 2) las diferencias que hay entre los tres relatos de la destrucción del icono de *Calce,* que explica por el método de «copier/couper/coller/inventer, décidément caractéristique du milieu iconodoule». La propia **A**., consciente de la dificultad que entraña la reconstrucción histórica del primer iconoclasmo desde el silencio o fuentes contrarias, reconoce en más de una ocasión a lo largo del libro el carácter hipotético de muchas de su deducciones. Así, cuando sostiene que la invención del episodio de la destrucción del icono de *Calce* fue posible gracias a que, tras la peste de 747, C/pla prácticamente se había quedado sin habitantes y posteriormente habría sido repoblada con gente venida de las islas que no tenía conciencia clara del pasado, estamos ante una *petitio principii* a mi juicio insuficientemente demostrada. Lo mismo sucede con el supuesto antecedente iconoclasta del psalterio Chludov: que las escenas veterotestamentarias sean abundantes no significa automáticamente la existencia de ese antecedente, por mucho que el iconoclasmo manifestara una clara inclinación hacia el Antiguo Testamento. Con todo, aunque algunas afirmaciones y conclusiones pueden ser objeto de controversia, hay que agradecer a **A**. su dedicación a la reconstrucción de un periodo tan oscuro durante 25 años: el resultado, plasmado en este libro, es excelente, de forma especial, para un filólogo, su estudio sobre la construcción del *adversus Constantinum Caballinum* o, en general, los de la segunda parte dedicados a la reinterpretación y análisis de textos hagiográficos iconodulos. El libro es, por ello, una magnífica introducción de conjunto al periodo iconoclasta isáurico. El índice de antropónimos, topónimos y conceptos (pp. 371-384) es muy útil para una rápida localización de términos. Habría sido de agradecer un listado bibliográfico general al final, pero sólo para comodidad del investigador, porque las notas a pie de página, extensas y actualizadas, están plagadas de citas bibliográficas. Hay que felicitar, por tanto, a la autora por su trabajo, y a la ACHCByz por esta colección de *Bilans*, paralela a los veteranos *Variorum reprints*, pero en formato más pulcro y elegante.

José M. FLORISTÁN

Ernest MARCOS, *La croada catalana. L'exèrcit de Jaume I a Terra Santa,* Barcelona: L'Esfera dels llibres, 2006. 253 págs.

El objetivo de *La croada catalana* es, según consta en el prólogo (pág. 17), analizar en su contexto histórico global la participación del rey Jaime I de Aragón en una cruzada a Tierra Santa (1269) promovida por el kan de Persia Abaqa y sus aliados: el rey Hethum I de la Pequeña Armenia, el conde Bohemundo VI de Antioquía y el emperador bizantino Miguel VIII Paleólogo. La historia de esta cruzada, en efecto, se encuentra integrada en una brillante exposición de los juegos de poder de las principales potencias de la época a lo largo de una década crucial para los estados cruzados y las cortes europeas: la que se extiende desde la histórica victoria de los mamelucos sobre los mongoles de Persia en Ain Jalut (Galilea, 1260) hasta el fracaso de la última gran empresa cruzada de Luis IX de Francia en Túnez (1270). Un resumen muy breve del marco histórico de la cruzada de Jaime I dará una idea de la complejidad de la política internacional de esta década.

La derrota de los mongoles de Persia en Ain Jalut ante los mamelucos del sultán Baibars tuvo graves consecuencias para la cristiandad, pues los mongoles de Persia, a diferencia de los de la Horda de Oro, tendían a favorecer la causa cristiana; eran enemigos naturales de los turcos selyúcidas, a cuyos sultanes hacían y deshacían a su antojo, y de los mamelucos de Egipto. Éstos, por su parte, tenían relaciones amistosas con los mongoles o tártaros de la Horda de Oro del sur de Rusia, musulmanes como ellos y enfrentados a sus hermanos de Persia por la posesión del Cáucaso. La situación era muy grave para Bizancio, ya que los mongoles de la Horda de Oro estaban más cerca de Constantinopla y, además, tendían a alinearse políticamente con los búlgaros.

Después de la batalla de Ain Jalut, el emperador bizantino Miguel VIII Paleólogo, cogido entre dos fuegos, buscó por una parte una doble alianza con la Horda de Oro y los mamelucos, y por otra participó en las negociaciones del kan de Persia, su yerno Abaqa, con las potencias occidentales para organizar una cruzada a Tierra Santa contra los propios mamelucos. La perspectiva de una cruzada como ésta podía favorecer las relaciones del emperador bizantino con la Santa Sede en un momento en que pasaban por una etapa difícil (pactos de Viterbo de 1267) y Carlos de Anjou veía más cerca que nunca la reconquista latina de Constantinopla. Fue así como en 1267 Jaime I de Aragón, que compartía con el emperador bizantino la hostilidad hacia Carlos de Anjou, recibió en Perpignan una primera embajada mongol y, dos años después, una segunda embajada bizantino-mongol, esta vez en Valencia.

Los motivos del monarca catalán para participar en la cruzada a Tierra Santa promovida por Abaqa eran de índole comercial (apertura de nuevos mercados en Palestina, Siria, Asia Menor y Bizancio), religiosa (recuperación de los Santos Lugares), política (reivindicación de su condición de cruzado en la escena internacional tras sus éxitos en Mallorca, Valencia y Murcia), social (presión popular) y personal (anulación papal de su matrimonio con Teresa Gil de Vidaure). En el momento decisivo, Jaime I mostró más interés que Miguel VIII Paleólogo en esta cruzada, ya que la muerte del papa Clemente IV (1268) y el posterior *interregnum* papal desanimaron al emperador bizantino, más interesado ahora en buscar la protección del rey de Francia contra Carlos de Anjou. Miguel VIII, no obstante, cumplió sus obligaciones como aliado con Jaime I.

La flota de la Corona de Aragón zarpó de Barcelona un 4 de setiembre de 1269 con destino a Acre, pero el rey Jaime I tuvo que abandonar al poco tiempo la expedición a consecuencia de una fuerte tormenta que duró varios días; sólo una parte de la flota, en la que iban dos hijos naturales del rey, pudo llegar a Acre a finales de octubre del mismo año. Sin embargo, la expedición no obtuvo ningún éxito militar contra los mamelucos y abandonó el agonizante reino de Jerusalén con más pena que gloria (batalla de Acre del 18 de diciembre de 1269). La corona de Aragón tenía que afrontar ahora la consecuencia inmediata del fracaso: el pago de cuantiosas cantidades de dinero a los supervivientes.

Los personajes mencionados, así como otros de la talla de Alfonso X de Castilla, Manfredo de Sicilia, Conradino de Hohenstaufen o los sucesivos papas de Roma jugaron en el espacio de diez años, como dice E. Marcos, "una partida apasionante en el tablero de la diplomacia internacional en que se dirimían simultáneamente los destinos de Tierra Santa, Bizancio y Sicilia" (pág. 19). Es mérito del autor mantener la tensión del relato en todo momento, alternando hábilmente los escenarios geopolíticos y exponiendo con claridad la estrategia de las partes enfrentadas.

Después de explicar a lo largo de los ocho primeros capítulos el contexto histórico global en que se inscribe la cruzada de Jaime I a Tierra Santa (págs. 21-176), E. Marcos dedica los dos últimos a las dos fases de la cruzada: la protagonizada por el rey en persona y la de sus dos hijos bastardos (págs. 177-232). Hay aquí un problema de fuentes, puesto que la principal, el *Llibre dels fets,* del propio Jaime I, dedica sólo unas pocas líneas a la génesis del proyecto y a los preparativos inmediatos de la expedición; la finalidad principal del relato del monarca es, como advierte E. Marcos, «exponer ordenadamente las razones que justifican su decisión de desistir de la cruzada» (pág.

16). Para suplir las lagunas de la autobiografía real, el autor recurre a la documentación del Archivo de la Corona de Aragón, sobre todo al *Llibre de racions a Orient,* un registro de la contabilidad del ejército cruzado de Jaime I durante su estancia en Palestina, testimonio de excepcional importancia, no sólo para el tema que nos ocupa, sino también para el estudio de la vida económica de Acre en la segunda mitad del siglo XIII.

La croada catalana se beneficia en gran medida de las investigaciones realizadas por E. Marcos para la elaboración de su tesis doctoral *Die byzantinisch-katalanischen Beziehungen im 12. und 13. Jahrhunderten unter besonderer Berücksichtigung der Chronik Jakobs I. von Katalonien-Aragon,* publicada en Múnich en 1996. El autor, aparte de cambiar de idioma, ha reducido la erudición a la mínima imprescindible, ha reestructurado y actualizado la segunda parte de su tesis y ha adoptado un tono didáctico que agradecerá el lector no especialista. El libro incluye dos mapas, de Europa y de Tierra Santa hacia 1270 (cf. págs. 13 y 14, respectivamente), y cuatro árboles genealógicos: I / Casa de Barcelona: corona de Aragón y condado de Provenza; II / Casa imperial de los Staufer; III / Los descendientes de Gengis Kan; IV / Los descendientes de Alfonso VIII de Castilla: coronas de Castilla, Francia y Aragón (págs. 241-245). Al final hay una selección bibliográfica de fuentes y literatura secundaria (págs. 247-253).

La croada catalana ofrece más de lo que el título sugiere. E. Marcos no sólo rescata del olvido y sitúa en su contexto histórico un episodio del reinado de Jaime I tan sorprendente como poco conocido, sino que además proporciona una panorámica excepcional de la complicada política internacional de las potencias de la época, desde Persia hasta la Corona de Aragón.

J. SIMÓN PALMER

Antoni RUBIÓ I LLUCH, *Epistolari grec. Volum I. Anys 1880-1888*, correspondència recollida i anotada per Eusebi AYENSA I PRAT, Barcelona: Institut d'Estudis Catalans [*Memòries de la secció històrico-arqueològica*, 69], 2006. 499 págs.

El primer volumen de los tres que tendrá el epistolario del gran historiador, filólogo y diplomático catalán Antoni Rubió i Lluch (1856-1937) contiene su correspondencia con intelectuales griegos de la categoría de Dimitrios Vikelas, Spiridon Lambros, Dimitrios Cambúroglus, Epaminondas Stamatiadis o

Nicólaos Politis, y con políticos tan importantes como el propio Sp. Lambros, el primer ministro Jarílaos Tricupis o el ministro de Asuntos Exteriores Stéfanos Dragumis.

Como explica E. Ayensa en la Presentación (págs. 11-49), la mayor parte de las 183 cartas publicadas en este volumen, cuyos límites cronológicos van de 1880 a 1888, pertenece a la Biblioteca-Archivo Antoni Rubió de Barcelona, pero el editor ha incluido otras cartas escritas por el propio bizantinista catalán, procedentes de bibliotecas y archivos públicos y privados griegos. Gracias a esta feliz iniciativa, será posible leer prácticamente sin lagunas a lo largo de los tres volúmenes del epistolario su correspondencia con D. Vikelas, C. Rangavís y N. Politis, y con más o menos interrupciones la mantenida con E. Stamatiadis, D. Cambúroglus, Sp. Lambros, J. Tricupis, S. Dragumis y G. Mavrakis, traductor de Rubió al griego. Los documentos no epistolares que presentan un interés especial o las cartas de corresponsales no griegos que desempeñaron un papel importante en las relaciones de Rubió con sus colegas griegos están incluidos en un primer apéndice (págs. 455-463), mientras que otro reúne 26 láminas con retratos y reproducciones de diplomas y cartas manuscritas (págs. 465-490).

Las cartas, publicadas en estricto orden cronológico, van precedidas de un resumen y de una descripción pormenorizada del documento en cuestión. Toda la información necesaria sobre los numerosos personajes, instituciones y acontecimientos mencionados por Rubió o sus corresponsales se proporciona en notas a pie de página. Además, E. Ayensa traduce al catalán todas las cartas escritas en griego moderno, que es, juntamente con el francés, la lengua principal de este primer volumen del epistolario, a mucha distancia del castellano.

Los temas tratados son, fundamentalmente, de tipo académico: respuestas de los historiadores griegos a las consultas de Rubió sobre las tradiciones relacionadas con la presencia catalana en Grecia en el siglo XIV, comentarios sobre lecturas e investigaciones en curso, intercambio de publicaciones, gestiones encaminadas a la obtención de distinciones, diplomas y medallas, etc. Como es lógico, también hay referencias, aunque pocas, a personajes y cuestiones de actualidad de ambos países: las muertes de Milà i Fontanals y de Alfonso XII, el XXV aniversario de la subida al trono de Jorge I de Grecia, la Exposición Universal de Barcelona de 1888, la inestabilidad política en España y en el Mediterráneo Oriental… Sobre la vida privada de Rubió la información es escasa: alusiones a su boda con Pilar Balaguer, al nacimiento de sus hijos Jordi y Manuel, al fallecimiento de su hermano Joaquim, a su delicado estado de salud, a sus múltiples ocupaciones como profesor universi-

tario… En una carta a D. Vikelas de noviembre de 1883, Rubió cuenta emocionado que por primera vez en su vida ha tenido la oportunidad de hablar en griego con la tripulación de un barco de la marina de Grecia anclado en el puerto de Barcelona.

Son muchas las cartas publicadas de importantes intelectuales y políticos griegos de la época. Todos ellos comparten la admiración y el respeto hacia la figura del sabio catalán, a pesar de que a veces guardan un silencio elocuente sobre su manera de enfocar la presencia catalana en Grecia en el siglo XIV, o bien discrepan de algunas afirmaciones suyas, como Epaminondas Stamatiadis, que le reprende por llamar 'cismáticos' a los griegos. A propósito de este célebre historiador, cuya obra sobre los catalanes en Oriente despertó definitivamente el interés de Rubió sobre el tema, sorprende su insistencia en reclamar diplomas, medallas o doctorados de las instituciones académicas o universitarias españolas. Su admirado amigo catalán buscó incluso la influencia de Juan Valera desde la Embajada de España en Lisboa para intentar satisfacer sus pretensiones, que a veces hacía extensivas a su hermano.

También está bien testimoniada en este volumen la correspondencia con el historiador y político Sp. Lambros, cuyo drama anticatalán "El último conde de Salona" interesó vivamente a Rubió, con el folklorista N. Politis y, sobre todo, con D. Vikelas, gracias a que E. Ayensa ha hallado numerosas cartas del bizantinista catalán en la biblioteca Vikelea de Iraklio (Creta). En ellas comenta, por ejemplo, la marcha de su traducción al catalán de la célebre novela de Vikelas *Lukís Laras*. Por la misma época trabajaba en la versión castellana de la misma novela el abogado y escritor Lluís Sagnier i Nadal, por quien tanto Rubió como Vikelas muestran en multitud de ocasiones el mayor aprecio. Sin embargo, esta amistad no significa, creo, que no existiera cierta rivalidad entre ambos 'cotraductores', por emplear la expresión de Sagnier. No me resisto a reproducir cómo anunciaba Rubió, en el prólogo a su versión catalana de *Lukís Laras,* la inminente publicación de la traducción castellana: "Finalmente, además de la versión que tenemos el gusto de dar a luz, contará España bien pronto con una castellana […], obra de un sabio helenista catalán, amigo nuestro muy querido*, cuyo nombre la modestia nos priva del gusto de dar a conocer"* (*Lo Gay Saber,* 1-XII-1881, pág. 248) [la cursiva es mía].

El primer volumen del epistolario griego de A. Rubió tiene, pues, gran interés, no sólo porque permite conocer las circunstancias de todo tipo que rodearon sus primeros trabajos como bizantinista y neohelenista, sino también porque constituye una fuente de información inédita sobre "los trabajos y los

días" de figuras muy destacadas del mundo cultural griego de la época. Hay que felicitar a E. Ayensa por su excelente labor, ya que, gracias a sus investigaciones en Grecia, ha sacado el mayor provecho del rico epistolario de A. Rubió, y al *Institut d'Estudis Catalans* por haber conmemorado de la mejor manera posible el 150 aniversario del nacimiento del que fue su primer presidente.

José SIMÓN PALMER

Pedro BÁDENAS y Fermín DEL PINO (eds.), *Frontera y comunicación cultural entre España y Rusia,* Madrid: Ed. Iberoamericana, 2006. 296 págs.

Este libro, escrito por autores de varios países, analiza una serie de paralelismos histórico-culturales entre España y Rusia con Europa como telón de fondo. Pero, dada su perspectiva interdisciplinar, también aborda ocasionalmente algunos aspectos de las relaciones entre Bizancio y la vecina Rus', y un par de trabajos están dedicados a dos grandes helenistas españoles que se sintieron atraídos por la cultura rusa: Juan Valera y Miguel de Unamuno. La relación de artículos y autores es la siguiente: I Parte (*Visiones históricas a largo plazo)*: «La traducción como factor de la formación de Rusia» (P. Bádenas); «El marco histórico y geográfico de las relaciones hispano-rusas en tiempos del viajero andalusí Abu Hamid al-Garnati (1080-1169)» (Ángel L. Encinas); «La cristianización de Rusia» (D. Tsiamparlís); «La recepción de la mística española en Rusia. Reflexiones desde las vivencias y las lecturas» (Mariano J. Sedano Sierra); «Un siècle de politiques technico-scientifiques en Espagne et en Russie: un essai de mise en parallele» (I. Gouzévitch); «El imperio otomano y la guerra ruso-turca en Bulgaria, en la prensa española» (Miguel Á. de Bunes). II Parte (*España y Rusia en contacto, mediadas por otros)*: «Francia como cultura intermediaria en la historia de relaciones culturales hispano-rusas» (P. Zaborov); «Agustín Betancourt (1756-1821) entre l'Espagne, la France et la Russie: un axe de transfert technico-scientifique au XIXe siècle» (D. Gouzévitch); «Los viajeros españoles y el arte ruso antiguo» (M. Cortés Arrese); «La imagen de Rusia y España a través de las cartas de viajeros: Vasili Botkin y Juan Valera» (S. Maliávina); «Los intelectuales españoles ante la Revolución rusa» (I. Pérez). III Parte (*España y Rusia 'a través' de la literatura. El caso Dostoievski*): «El "Gran Inquisidor" de Dostoievski: sus orígenes» (V. Bagnó); «Dostoievski y España, una aproximación» (T. Ivancich); «Unamuno, lector de Dostoievski» (F. del Pino); «Recepción de la literatura del siglo XX

en Rusia» (K. Korkonósenko); «Rafael Cansinos Assens, traductor de literatura rusa (1883-1964)» (Francisco J. Juez).

Evidentemente, muchos de estos artículos no pertenecen al campo de los estudios bizantinos y neogriegos, pero un par de ellos, como el de P. Bádenas (sobre el papel de la translación de textos griegos litúrgicos, apócrifos, hagiográficos y narrativos profanos en la configuración de la cultura rusa, págs. 19-32) o el de D. Tsiamparlís (sobre la acogida por Rus' del cristianismo llegado de Bizancio, págs. 59-69), abordan aspectos primordiales de las relaciones entre Bizancio y Rus', mientras que otros tratan puntualmente temas como las invasiones de los polovtsianos o cumanos contra Rus' en tiempos del emperador Alejo I Comneno (1081-1118) (págs. 53-55), la influencia de la mística palamista en s. Nicolás Sorski (p. 95), la percepción de la tradición bizantina en el arte ruso antiguo por parte de los viajeros españoles anteriores a los acontecimientos de 1917 (págs. 165-178), y los paralelismos entre Don Quijote y el príncipe Mushkin, protagonista de *El idiota* de Dostoievski (págs. 246-248). Por lo que se refiere a este último punto, Tamara Ivancich no se plantea, por ser una cuestión ajena al objetivo de su artículo, la posible relación del llamado "Don Quijote ruso" con la tradición de los santos locos bizantinos y los *iurodivi* rusos, pero creo que no está de más apuntar aquí algunas semejanzas entre el príncipe Mushkin, calificado de *iurodivi* ya al comienzo mismo de la novela, y sus antepasados bizantinos: la llegada de un lugar lejano con un atuendo extraño, las burlas y las pedradas de los niños, la acusación de pederastia, los ataques de epilepsia, el desprecio por parte de todos, el lenguaje enigmático… Es una curiosa coincidencia el hecho de que Francisco de Robles y Juan de la Cuesta, que en 1605 lanzaron la primera edición del Quijote, publicaran dos años después en *El Prado Espiritual,* colección bizantina de historias edificantes traducida del latín por el riojano Juan Basilio Santoro, uno de los primeros relatos de santos locos bizantinos o *saloí* de que se tiene noticia ("De un varón calvo que tuvo en poco el dinero", incluido en la sección *Flores de voluntaria pobreza* = cap. 111 del *Pratum Spirituale* de la edición de Migne, *PG* 87, 3).

El espíritu comparativo de este libro en el campo de la comunicación cultural entre España y Rusia es algo novedoso y queda reforzado por la autoridad científica de sus autores, destacados especialistas de varios países en el campo de las Humanidades. Destaca la abundante bibliografía en ruso, lo que es de apreciar por ser poco conocida en nuestros estudios humanísticos, pero a veces se va demasiado lejos, como cuando se cita la traducción rusa de la *Alexiada* de Ana Comneno, en vez de la española, de Emilio Díaz Rolando, que además obtuvo el Premio Nacional de Traducción en 1990 (pág. 54, n. 92; pág 56).

En resumen, se trata de un libro muy atractivo y original en el campo de los estudios hispánicos y eslavos que, gracias a su incursión en lo que un autor llama 'sinoreología' o ciencia que estudia la cultura de frontera (pág. 33), tiene contribuciones de interés para los estudiosos de Bizancio.

José SIMÓN PALMER

A. PÉREZ JIMÉNEZ-G. CRUZ ANDREOTTI (EDS.), *Hijos de Mercurio. Banqueros, prestamistas, usureros y transacciones comerciales en el mundo mediterráneo*, Madrid-Málaga: Ediciones Clásicas-Charta Antiqua [Mediterránea, 13], 2006.

Mercurio, dios del comercio (y él mismo algo ladrón) sirve apropiadamente de título para este libro colectivo, un recorrido multidisciplinar en el que se tratan los distintos aspectos que se indican en el subtítulo.

Comienza este periplo histórico Vasilis Tsiolis con el artículo titulado «Bancos y préstamos en la Grecia arcaica y clásica» (pp. 73-88), en el que se remonta a los orígenes de una actividad que, nacida de la necesidad de valorar y cambiar la moneda que llegaba a Grecia del extranjero con las mercancías, se ejercía probablemente junto a los templos en los que se depositaban tesoros, especialmente en Jonia, y con seguridad, en las *trápezai*, «bancos» o «mesas» de cambio, palabra que se ha conservado en distintas épocas y lenguas hasta nuestros días. En la edad arcaica se ejercían préstamos de baja garantía, pero, poco a poco, a finales del siglo V o principios del IV a. C., en algunas ciudades, principalmente en Atenas y Corinto, los cambistas fueron creando depósitos que administraban créditos de mayor entidad para diversas actividades (compras y pagos de bienes, financiación de viajes comerciales terrestres y marítimos, éstos últimos de mayor riesgo, etc.), haciendo posible así el nacimiento de la «banca privada». A pesar de las diferencias entre la banca de entonces y la de ahora, ambas comparten, según algunos autores, una función esencial: «generar beneficios por medio de la concesión de préstamos financiados con dinero de terceros». Se trata, según la expresión de Aristóteles, del «dinero que pare dinero». Las conquistas de Alejandro hicieron posible después, tras la monetización del tesoro persa, una fluida circulación de dinero cuyo efecto acabó pesando en el desarrollo de la economía antigua. Cristóbal Macías Villalobos, en un largo estudio titulado «Usureros y prestamistas en la Grecia helenística y la Roma republi-

cana» (pp. 89-176), explica esta época de plenitud en la que florecieron bancos gestionados por profesionales. Esta nueva situación es notoria en el Egipto ptolemaico entre los siglos III y I a. C., donde la banca, dirigida por funcionarios, operaba para el Estado; así puede colegirse de documentos literarios, epigráficos y papiráceos que el autor va desgranando. Por su parte, en Roma, desde finales del siglo IV hasta el I a. C., se ejercieron actividades crediticias llevadas a cabo por operadores profesionales, los *argentarii* (cambistas-banqueros) y los *negotiatores*. Este tipo de banca era de carácter esencialmente privado; el Estado se limitaba a dictar leyes de control contra el abuso de los tipos de interés. Las fuentes que el autor utiliza para esta época son así mismo literarias (Plauto y Terencio), epigráficas y jurídicas. En el siguiente capítulo del libro, J. Andreau completa el panorama de la historia de la Banca en la antigüedad con un estudio original, «Negocios y relaciones sociales al final de la República Romana y en el Alto Imperio» (pp. 177-194), en el que expone el papel que desempeñaron en el mundo de los negocios (ya siempre entendido como una actividad especializada) las relaciones sociales de participación, ayuda y consejo establecidas entre agentes que guardaban relaciones familiares (en un sentido amplio, en el que se incluyen libertos y clientes), para lo que analiza principalmente textos de Cicerón y documentos epigráficos.

El estudio «La usura en la *Homilía* XIVB de Basilio de Cesarea. Lectura socio-antropológica», de Fernando Rivas Rebaque (pp. 195-276), supone una continuidad del tema objeto del libro, ya que se sitúa en el Bajo Imperio, en la segunda mitad del siglo IV d. C., dentro de una sociedad agraria avanzada inserta en el Mediterráneo, como es la Cesarea de Capadocia, en la que se encuentra ya desarrollada una economía crediticia, pero ofrece, además, una nueva perspectiva que será importante para entender la consideración moral de la economía en épocas posteriores en aspectos como la descalificación de la usura a partir de una visión cristiana del mundo en la que se presenta a Dios como «fiador del pobre» y el beneficio se cobra en el cielo. El estudio, muy bien estructurado, empieza con algunas consideraciones sobre la homilía como género literario, fecha de composición y estructura; le siguen algunas reflexiones dentro de un patrón de economía socio-antropológico (relaciones de reciprocidad, parentesco, jerarquía, etc.), para acabar con un detallado análisis que se centra, tanto en el significado de la usura desde la precisión semántica, como en el perfil del usurero. No faltan en el estudio alusiones a la influencia de autores paganos, especialmente Plutarco. En «Banqueros, prestamistas y usureros en el Imperio bizantino» (pp. 277-328) Antonio Bravo García ofrece un panorama muy documentado acerca de los

«comerciantes de dinero» en Bizancio. Explica el autor cómo la vieja casta de artesanos y comerciantes, que en la más antigua época bizantina recibieron el nombre de *somateîa* o *systémata* (organizaciones urbanas cuyos miembros eran conocidos como *ergasteriakoí*, «trabajadores»), acabaron diferenciándose a partir del siglo XI, época en que se desarrollaron los negocios, bien en *somateîa* (entendido ahora como aquellos «que viven por sus manos»), bien en *systémata* (aquellos que, como los comerciantes, «no trabajan con sus manos sino que compran y venden cosas y obtienen un beneficio como intermediarios»). En este siglo aparecen ya «recelos sociales» contra los *systémata* (el autor recuerda viejas expresiones de la tradición romana, como *pecunia pecuniam parere non potest*, 'el dinero no puede engendrar dinero', o *fenus pecuniae, funus animae*, 'el interés del dinero es la muerte del alma') y explica con erudición y claridad aspectos tales como la condena, de antigua raigambre, de actividades económicas por parte del Estado, como hace evidente la exclusión de los comerciantes del Senado, o las sucesivas censuras de la Iglesia, pero, sobre todo, ilustra la evolución ideológica que frente a banqueros, prestamistas y usureros experimentó la sociedad bizantina al compás de los distintos avatares históricos e ideológicos (la presencia de comerciantes italianos, el efecto de las cruzadas, etc.), circunstancias que, en lo que se refiere al préstamo a interés, hicieron que las prohibiciones o condenas alternaran con políticas más flexibles, astutas y llenas de matices. Manuel Acién Almansa es el autor de «Comercio y mercaderes en el Islam medieval (pp. 329-342). El Islam –recuerda el autor– nació en una ciudad –La Meca– dedicada al comercio caravanero, al que el propio Mahoma se dedicó. El artículo se centra fundamentalmente en el comercio de especias, productos estratégicos (hierro, cobre) y esclavos en las sociedades islámicas, aunque trata también de la consideración moral del préstamo y de la condena de la usura (la *riba*, en términos coránicos), así como de las argucias empleadas para sortear su prohibición. Manuel Sánchez Martínez, en «El mundo del crédito en la corona de Aragón» (pp. 343-374), describe los muy extendidos pequeños créditos al consumo (*mutua* y *comanda*) en la Baja Edad Media, en los que, sobre todo en el ámbito rural, participaron de manera notable los judíos, y la aparición del primer banco público de Europa, la *Taula de Canvis de Comuns Depòsits*, creado hace 600 años. El autor glosa su artículo con un pequeño dossier documental (pp. 363-369). Juan Sanz Sampelayo, en «Comercio y marco económico en la Europa del siglo XVI. Realidad y visión historiográfica en España» (pp. 375-388), aborda el nuevo orden económico reinante en Europa tras el descubrimiento y colonización de América con la consiguiente apertura de nuevas rutas comerciales más allá del Mediterráneo, el ascenso de la bur-

guesía y el desarrollo del capitalismo (inspirado en la Reforma, según explicó Weber, y forjado en oposición a los presupuestos éticos de la Iglesia católica), y analiza las causas por las que España quedó al margen de este proceso. Aurelio Pérez Jiménez ofrece en las primeras páginas del libro (11-71) el artículo titulado «Préstamos y profesiones bancarias en los textos astrológicos del mundo antiguo y medieval», un estudio hasta cierto punto actual, a pesar de la época que acota, si se acepta la tesis de algunos autores, según la cual la astrología es una forma de religión antigua que pervive en nuestros días. El autor expone la relación que se estableció, desde la doctrina de los astros, entre algunos planetas (Mercurio, Saturno y Júpiter especialmente, además del Sol y la Luna), a los que se les asignaban cualidades derivadas de su mito, y algunos signos del Zodíaco, en función de los seres u objetos que representan, con las distintas actividades económicas ejercidas en la Tierra. Algunos de los numerosos textos que el autor analiza rigurosamente se acompañan con curiosas ilustraciones. Todos estos capítulos configuran, en suma, un libro interesante que, desde la óptica económica, completa la amplia visión histórica y cultural iniciada desde hace años por el proyecto del Instituto Universitario de Investigación sobre el Mediterráneo Antiguo de la Universidad de Málaga, en que se inscribe este volumen.

José Ramón DEL CANTO NIETO

Μάρκος Αυγέρης, *Από την αιχμαλωσία. Κατά το ημερολόγιο του αιχμαλώτου αεροπόρου Β. Κ.* Μυθιστορηματικό χρονικό. Εισαγωγή: Γιώργος Ζεβελάκης, Atenas: Kastaniotis, 2006. 264 pp.

El libro del que nos ocupamos, perdido hasta la fecha, obtuvo un gran reconocimiento público en Grecia tras la Catástrofe de Asia Menor y conoció dos ediciones distintas en 1923 y 1924, en un momento en el que se llevaban a cabo arrestos contra los partidarios del Primer Ministro Venizelos, inmediatamente después de la derrota en el frente minorasiático. Fue publicado anónimamente y la identificación de su autor no se ha llevado a cabo hasta ahora, gracias a Yorgos Zevelakis, quien ha hecho posible esta nueva edición con un esclarecedor prólogo en el que nos relata el proceso de descubrimiento. Partiendo de la mención que de la obra se hacía en distintas fuentes antiguas, Zevelakis comenzó una serie de pesquisas encaminadas a la localización del libro y a la identificación de su autor.

Zevelakis encontró, tras ímproba búsqueda, un ejemplar (editado por E. Makrí & Cía. en 1923) y varias menciones del libro en épocas pasadas. La primera, de Pavlos Nirvanas, en la revista *Estía* (22-X-1923), en la que alababa las cualidades literarias de quien suponía era un literato consumado. Otra, en la conferencia que dio Eli Alexíu (hermana de Galátia Kazantzaki, primera mujer de Nikos Kazantzakis, quien, tras su separación, se casó con Avyeris), en 1932, en Iraklion, en la que mencionaba el libro como una de las mejores expresiones de la literatura antibelicista referida a la Primera Guerra Mundial y a la Campaña de Asia Menor, junto con las obras de Stratis Mirivilis, *La vida en la tumba,* de Stratís Dukas, *Historia de un prisionero* y de Ilías Venezis, *El número 31328. El libro del cautiverio*. En esta misma conferencia, además de desvelar el nombre del autor de la –hasta entonces– obra anónima, desvelaba asimismo el nombre del aviador sobre cuyo diario realizara Avyeris su crónica novelada. Se trataba del capitán de aviación Vasilis Katrotsos, prisionero de los turcos a partir de 1921. Asimismo, el libro aparecía en la obra de Pavlos Jatzimoisís, *Bibliografía minorasiática* (Atenas, 1981). Por otra parte, fue decisiva la ayuda del profesor, filólogo y arqueólogo, Stilianós Alexíu, sobrino de Galátia Kazantzaki y de Eli Alexíu, quien confirmó a Zevelakis de que la autoría del libro se debía, efectivamente, a Markos Avyeris, no solo porque lo había oído en distintas conversaciones familiares, sino porque el propio Avyeris le confesó en cierta ocasión que lo había escrito a partir de confesiones de terceras personas, ya que él nunca había estado en el frente minorasiático.

Markos Avyeris (1884-1973) fue un reconocido teórico y crítico de la izquierda griega, no sólo en literatura, sino también en cuestiones de materialismo histórico, así como un incansable defensor del marxismo en Grecia durante cuarenta años. Nació en Karitsa (Epiro), pero se crió en Yánina. Estudió medicina en la Universidad de Atenas y fue director de Higiene en el Ministerio de Trabajo. Su primera aparición en las letras griegas se produjo en 1904, a la edad de veinte años, con un poema y una obra de teatro, que incluso fue representada en Nueva York, obteniendo elogiosas críticas. Desde el período de la dictadura de Metaxás y hasta el final de su vida se dedicó al marxismo y al materialismo histórico. Durante el período de ocupación alemana tomó parte en la Resistencia. Su obra escrita está compuesta por críticas, prosa, poesía, ensayos y traducciones. Colaboró en numerosas revistas y publicaciones de izquierda de su época. Se casó con Galátia Kazantzaki y, tras la muerte de esta, convivió con su hermana, también escritora, Eli Alexíu. Su primeriza incursión en la novela nos era totalmente desconocida hasta el momento.

Hay que hacer notar que el libro desapareció de la escena literaria griega a partir de la ocupación alemana y del período de posguerra. Su rastro se pierde definitivamente y ni siquiera aparece entre las obras relevantes sobre la Catástrofe de Asia Menor en los libros de historia de la literatura griega moderna.

Cabe preguntarse por qué el autor no rescató su obra del olvido en los años siguientes, una vez hecha pública su autoría. El motivo, al parecer, reside en que Avyeris renegó posteriormente de algunas de sus opiniones expresadas en el libro y de ciertas posiciones políticas de las que, con el tiempo, se distanciaría. En líneas generales, serían su posicionamiento del lado de los venizelistas y contra los monárquicos, y su crítica contra los rusos bolcheviques (por boca del prisionero Vasilis Katrotsos) por apoyar la revolución de los jóvenes turcos y las posiciones de los izquierdistas griegos que, sin un profundo conocimiento del marxismo, sembraban el sentimiento de pesimismo en el frente, contribuyendo así a la derrota final del ejército heleno, a la captura de numerosísimos prisioneros y a su exterminio durante el tiempo de su cautiverio en suelo turco, en los conocidos como "batallones de trabajo", que no eran más que lugares de exterminio que venían funcionando desde el estallido de la Primera Guerra.

El libro está dividido en tres partes claramente diferenciadas que responden a otros tantos períodos cronológicos durante la campaña de Asia Menor. La primera (pp. 17-94), narra el accidente aéreo que sufrieron, en misión de reconocimiento del terreno, el capitán Katrotsos y su sargento ayudante, en algún momento del verano de 1921, y que les llevó a caer prisioneros de los turcos. En ella se ofrece una sorprendente imagen de los oficiales otomanos, que atienden a los prisioneros como invitados, con una caballerosidad inesperada para las circunstancias, más allá de su interés por interrogarlos sobre detalles militares e intenciones del ejército griego. Se trata de un momento en el que el ejército heleno está en superioridad de condiciones, ganando terreno. Avyeris nos ofrece, incluso, opiniones de oficiales, soldados y población civil turca favorables a la victoria griega, en la idea de que serían la salvación del país en proceso de desmembramiento. Solo los griegos, se nos expone, serán capaces de convertir Turquía en un país occidentalizante y de sacarlo de su heredado letargo asiático. Por doquier se expresa una fuerte incertidumbre y la declarada desconfianza de los turcos en las ambiciones de Mustafá Kemal. Muchos oficiales hablan francés, acentuando su formación militar occidental, y no pocos, incluyendo soldados y población civil, conocen el griego. En la segunda parte (pp. 95-179), los prisioneros comienzan su andadura de campo en campo, camino de Cesarea, en la Capadocia, el 13 de agosto de 1921. La situación cambia drásticamente. Se nos narran sus penali-

dades y las de otros prisioneros, los abusos generalizados, los asesinatos de griegos por parte de la población civil, los malos tratos indiscriminados, el hambre y la enfermedad. El capítulo se extiende cronológicamente hasta el 17 de julio de 1922. Encontramos numerosas referencias críticas a la posición de las potencias aliadas, una vez del lado de Grecia, de los italianos y, sobre todo, de los franceses, que colaboran abiertamente con Kemal en detrimento de los griegos. Asimismo se nos ofrece la imagen deplorable del cisma interno del ejército heleno, dividido entre venizelistas y monárquicos, incapaces de superar sus diferencias políticas y de vislumbrar una solución de futuro para su situación y para Grecia. La tercera parte (pp. 180-257) comienza con el derrumbamiento del frente griego, sin mención alguna de fecha, la catástrofe del ejército griego que, vencido y desmoralizado, se bate en retirada, los movimientos de la población desorientada y sin futuro en suelo anatolio y, especialmente, la inquina de los turcos contra la población civil griega asentada en Turquía, a quienes responsabilizaban de la catástrofe y culpaban por su traición, y a quienes masacraban sin piedad. La victoria final alienta a los turcos y los anima contra los enemigos, sintiéndose ya seguros de sí mismos. Avyeris achaca el desastre final a la derrota de Venizelos en las elecciones y a las nefastas influencias del rey Constantino y de sus consejeros de la corte, quienes llenaron el ejército de militares torpes que dieron al traste con los esfuerzos previos del contingente griego (recuerda Zevelakis que la misma opinión compartía Ernest Hemingway, enviado especial como reportero por el periódico canadiense *Morning Star*, quien recordaba que habían llegado incluso a abrir fuego contra sus propias tropas). El libro acaba sin hacer referencia a la fecha ni a las condiciones de liberación, con la expresión de esperanza en el futuro, con un profundo lamento por el exterminio de la población cristiana de Anatolia y con la culpabilización de aliados y turcos, a quienes un día la historia preguntará: Caín, ¿dónde está tu hermano?

Tal como se ha señalado, las descripciones físicas de lugares, no exentas de cierto lirismo y, en ocasiones, de bucolismo, han de provenir, efectivamente, de relatos de primera mano que le llegaran tras la Catástrofe, con toda probabilidad de mano de personas diferentes, no de una única. Además, es de suponer que el capitán Katrotsos escribiera su diario a la vuelta de su cautiverio, lo que explicaría muchas de las características del relato, como las descripciones de la población civil turca, de su pobreza, de su atraso material, de sus costumbres, de la situación de la mujer, de la extrema dureza de sus condiciones de vida. En estas descripciones observamos, además, un sentido de superioridad material e, incluso, moral de los griegos sobre los turcos que sin duda refleja la mentalidad griega de la época y sus concepciones "del

otro", que no solo rayan en lo racista, según concepciones modernas, sino que responde, diríamos, a un profunda soberbia intelectual. Quizá una de sus opiniones más interesantes y controvertidas que hallamos en el libro sea la que a continuación traducimos, sobre el papel de los griegos en el futuro de Anatolia y la responsabilidad de los europeos si se atrevían a truncar estas expectativas de restablecimiento de los valores éticos en Asia Menor:

> «Es el pueblo del martirio, la indestructible alma de Anatolia que sufre, hecha a luchar sin pausa, en estos lugares de la tierra donde se encuentra, contra lo injusto y lo bárbaro. En este combate mortal diez veces ha muerto y diez veces ha resucitado. Esta fisonomía no aparece en el pueblo de la Grecia libre; allí la energía del grupo se ha debilitado; la vida no se presenta ya como una resistencia coordinada ante un oscuro enemigo y no aparece la enorme fuerza ética que encierra este pueblo en su interior. Pero allí se ve otra cosa igualmente importante; se ve reaparecer la enfermedad histórica que nos caracteriza, y que ha sido siempre la principal causa de nuestras desgracias: el individualismo, el individualismo hipertrófico. La vida en grupo poco a poco se paraliza en cuanto falta el peligro común inmediato, y siendo comerciantes y marinos como somos la mayoría, persiguiendo siempre el ilimitado beneficio individual, nos convertimos poco a poco en estrechos individualistas, y toda nuestra vida política y social se corrompe.
>
> Sueño con una república donde el individuo sea absorbido en la feroz vida del grupo; este sería, quizá, el aniquilamiento final del destino fatal que nos persigue a lo largo de nuestra historia. Basta simplemente con salir vencedores de esta crisis múltiple que atravesamos hoy, basta con aniquilar la fuerza brutal que ha mantenido a Anatolia en la oscuridad durante tantos siglos, y brotará de nuevo una poderosa energía ética y espiritual en esta parte de la tierra, y se encenderán de nuevo todos los viejos candiles apagados, y comenzarán a cultivarse aquí de nuevo las grandes virtudes humanas. Éste es el encargo que el ejército griego ha recibido cumplir aquí en este momento; y el crimen de Europa contra estos lugares será enorme si, ayudando directa o indirectamente al enemigo, convierte en estéril esta lucha».

Se ha escrito sobre la probable influencia que ejerció el libro del alemán Eric Remarque, *Sin novedad en el frente,* sobre la Primera Guerra Mundial, sobre Ilías Venezis, quien incluso llegó a escribir una reseña sobre él, y que quizá le indujera a dar forma definitiva a su libro *El número 31328. El libro del cautiverio.* Pero, ¿qué llevó a Avyeris a escribir este libro, aparte del terrible dolor por la derrota y la patente rabia por la desaparición del helenismo en Anatolia, que exigía una autocrítica sin demora? Parece que con Avyeris pudo suceder otro tanto, ya que en 1921 tradujo al griego y prologó el libro del húngaro Andreas Latzko, *Los hombres en guerra,* publicado en las ediciones de la conocida librería G. I. Vasilíu.

La lengua que utiliza es la demótica, y no es de extrañar que ya desde su aparición Pavlos Nirvanas lo recibiera con entusiasmo y lo supusiera escrito por un autor consumado, ya que tanto la elección de su vocabulario como su construcción sintáctica y la articulación interna de la obra presentan una elegancia y una madurez expresiva reseñables para la época, y que lo sitúan, sin lugar a dudas, y tal como aceptara Eli Alexíu, entre las obras antibelicistas más reseñables de la literatura griega moderna, y contrariamente a lo que pensaba Avyeris sobre sus capacidades, ya que se consideraba falto de talento para la literatura. Las duras condiciones de vida en las que se desenvolvieron su infancia y su juventud, decía, lo habían conducido a actividades menos artísticas, a un camino que no tenía vuelta atrás. Respecto de su desinterés por rehabilitar su obra habría que añadir, quizá, la interesante observación que ofrece Zevelakis en su prólogo, a partir del artículo del poeta Manolis Anagnostakis, publicado en 1973, sobre las opiniones de Avyeris referentes a "su conciencia de la banalidad de toda actividad intelectual y a su repugnancia por el ambiente de negocio y falsificación de los valores que le rodeaba".

Estamos, pues, de enhorabuena por la reedición de esta obra relegada al olvido durante más de setenta años, que nadie había reivindicado hasta ahora. Su reaparición supone un aire fresco en el complicado mosaico de acontecimientos de la época 1919-1922, así como una visión desde una óptica diferente, por lo que tiene de claramente política, que la separa del resto de la literatura convertida en "oficial" y que manejábamos hasta el momento. Estas diferencias la convierten en una lectura más que apetecible para el interesado en zambullirse en el maremagno que supone el acercamiento a la Catástrofe de Asia Menor de 1922.

Manuel GONZÁLEZ RINCÓN

Carlos Alberto CRIDA ÁLVAREZ y Gerasimos ZORAS, Είναι παροιμίες· Λεξικό αντίστοιχων παροιμιών της Ελληνικής, της Ισπανικής και της Ιταλικής. Son paremias: Diccionario de concordancias paremiológicas griegas, españolas, italianas. Sono proverbi: Dizionario di concordanze paremiologiche greche, spagnole, italiane, Atenas: Efstathiadis Group, 2005. 158 pp.

Igual que el que viaja por otras tierras se sorprende tanto de lo distinto y novedoso como de lo que es inesperadamente igual, así le ocurre al lector cu-

rioso de estos refraneros comparados, que no sabe qué le agrada más, si descubrir que expresiones que parecían muy particulares e idiomáticas tienen su correspondencia exacta en otra lengua, o si enterarse de las distintas imágenes que en cada lengua se usan para referirse a lo mismo. Así, no dejarán de sorprendernos correspondencias tan inesperadas en su exactitud como la de "Ir por lana y salir trasquilado" con "Πήγε για μαλλί, και βγήκε κουρεμένος" y "Andar per lana e tornarsene tosi", o tan curiosas en sus variaciones como la de "A Dios rogando y con el mazo dando" con "Συν Αθηνά και χείρα κίνει".

Al más entendido en estas cuestiones, aunque estos placeres no le lleguen a estar nunca del todo vedados, no le es posible, sin embargo, sorprenderse demasiado con la exactitud de las correspondencias, porque no puede ocultarse lo ingenuo de esperar, a estas alturas, grandes diferencias entre las lenguas europeas: las constantes traducciones de una a otra desde fecha relativamente temprana han hecho que estas lenguas, y sus realidades, se parezcan cada vez más. Buena prueba de ello es que muchos de los refranes para los que hay una correspondencia exacta en las tres lenguas que en este librito se estudian provienen de la Biblia, cuyas traducciones tuvieron que ver no poco con el comienzo y progreso de este proceso de igualación. "Nadie es profeta en su tierra", "Ojo por ojo, diente por diente", "Dar al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios", etc., encuentran su correspondencia exacta no sólo en griego e italiano, sino en otras muchas lenguas.

Si bien en los últimos tiempos ha habido bastante interés por estas cuestiones y se han publicado varios refraneros comparados de lenguas europeas, lo cierto es que al griego moderno se le había prestado poca atención. Quitando el monumental e inacabado refranero de Politis, cuyas correspondencias españolas eran algo escasas y arcaicas, y que difícilmente podría servir como un instrumento manejable para traductores y estudiantes[1], para nuestra lengua no contábamos hasta ahora más que con la *Antología de refranes del griego moderno y frases hechas con correspondencias en español y viceversa* (Atenas 1999), publicada también por C. Crida. En el prólogo de esta recopilación el autor prometía una futura edición en la que los refranes vendrían ordenados por temas, frente al orden alfabético que entonces se había elegido. Lo que finalmente ha publicado, en colaboración con G. Zoras, es este otro refranero, en el que, además de la nueva ordenación prometida (premeditadamente antropocéntrica y un tanto caótica), se incluyen también las correspondencias italianas de cada expresión, siendo en total 606 las entradas.

[1] Παροιμίαι, Atenas: Τύποις Π. Δ. Σακελλαρίου, 1899 (reimpr. Atenas: Εργάνη, 1965).

Las ventajas de la otra ordenación, que, además de su neutralidad ideológica, permite encontrar un refrán determinado ya conocido, se conservan en parte gracias a los índices alfabéticos que se añaden al final del libro.

Éste del orden es sólo uno de los muchos problemas sin solución que plantea la elaboración de un refranero. El más grave ha sido siempre el de qué tipo de expresiones incluir y cuáles no: en este caso se ha optado por recoger, además de los refranes propiamente dichos, locuciones y frases hechas de uso corriente, así como sentencias y máximas que pertenecen a la tradición culta y que siguen sintiéndose, aun en su uso oral, como citas literarias. Así, por ejemplo, frases célebres como "Conócete a ti mismo" y "Sólo sé que no sé nada" aparecen sin más junto a otras como "En boca cerrada no entran moscas" o "Ir de mal en peor". Esto explica en parte la rareza del título del libro, *Son paremias:* el palabro se ha escogido porque es término que se inventó precisamente con la pretensión de que sirviera para referirse a cualquier expresión pluriverbal más o menos fija. Para el griego y el italiano se usan, en cambio, los términos παροιμία y "proverbi ", bastante más corrientes y comprensibles.

Y así, ya el propio título del libro resulta representativo del problema central que plantea, no ya la elaboración de un refranero cualquiera, sino la de un refranero multilingüe como éste, y que es el de qué se considera correspondencia. Porque desde la correspondencia total del tipo de "Η πίστη κινεί βουνά", "La fe mueve montañas", "La fede può smovere le montagne", hasta casos como "Ο λόγος είναι άργυρος, κι η σιωπή χρυσός", "El buen saber es callar, hasta ser tiempo de hablar", "Il tacere è la risposta dei saggi", o "Η γλώσσα κόκαλο δεν έχει και κόκαλο τσακίζει" frente a "Sanan cuchilladas, y no malas palabras", hay toda una gradación de parecidos y diferencias. A veces se elige incomprensiblemente dar correspondencias parciales habiéndolas totales, y no por desconocimiento, porque casi siempre la correspondencia exacta está o en la anterior colección de Crida o dentro de ésta, pero poco antes o poco después bajo otro lema: así ocurre, por ejemplo, en los números 65 (cf. 64), 87 (cf. Crida 1999), 89 (cf. Crida 1999), 340 (cf. 337). Tal vez tenga esto algo que ver con que en general se ha evitado repetir los dichos, lo que concuerda bien con el afán de brevedad y concisión que caracteriza al libro también en otros aspectos (por ejemplo, no se da de los refranes más explicación que la inclusión entre corchetes, unas pocas veces, del significado de una palabra extraña).

Estas dificultades a la hora de establecer correspondencias exactas resultan así reveladoras de la intraducibilidad de las lenguas, que sigue oponiéndose al proceso de igualación, nunca del todo cumplido, del que antes

hablábamos. Este librito quiere ser un instrumento útil precisamente en manos de los que tienen por oficio enfrentarse con ese muro de la intraducibilidad; quiere, por tanto, hacer estas tres lenguas algo más traducibles entre sí; quiere también servir a los estudiantes de estas lenguas y a sus profesores, que en algún momento habrán de complementar el aprendizaje de lo meramente gramatical con lo cultural, siendo así que los refranes están precisamente como en el límite entre una cosa y otra; a paremiólogos y estudiosos de las tradiciones populares en general, siempre que tengan en cuenta que en él se mezcla lo popular con lo que no lo es; puede, en fin, interesar a cualquiera que sepa algo de italiano o de griego, porque de refranes entiende cualquiera.

Virginia LÓPEZ GRAÑA

M. CORTÉS ARRESE, *Estampas rusas*, Zaragoza, Institución "Fernando el Católico" [Colección de Letras 5], 2006. 271 págs. + 22 ilustr.

El libro, presentado por Miguel Ángel Elvira Barba, comienza con un análisis detallado de las *razones* que impulsaron a los antiguos y modernos a recorrer el mundo… y a contarlo, razones variadas entre las que no ocupan un lugar menor las vinculadas al hecho religioso, como las que llevaron a Egeria a trasladarse a Tierra Santa y a Pedro Cubero Sebastián a dar la vuelta al mundo en medio de toda clase de miserias y calamidades en su condición de predicador apostólico. No hay que olvidar tampoco las de los comisionados científicos, los atraídos por la fascinación del soñado Oriente… o las de los viajeros al encuentro de la Rusia roja: 1917 abriría una nueva "era de la humanidad". Es entonces, a partir de esa idea que se extiende imparable por doquier, cuando periodistas, ensayistas, escritores y políticos deciden trasladarse a la Unión Soviética, observar cómo discurre la primera revolución proletaria de la humanidad y dar testimonio a los lectores occidentales de sus logros, vivencias, avances científicos y errores: Sofía Casanova, Bertrand Russell o André Gide son un buen ejemplo de ello.

Los otros capítulos detallan cómo el viaje es una aventura individual, y su relato –los de Pedro Cubero Sebastián, Odón de Buen, Ramón J. Sender o Julián Gállego–, un elemento difusor del conocimiento y, en particular, de sus impresiones artísticas. Así se puede comprobar en el *Apéndice*: recoge una selección de textos de los viajeros citados con objeto de ofrecer una

imagen lo suficientemente representativa de la tradición bizantina en Rusia, de las novedades aportadas por la Revolución de Octubre y su parentesco con las del arte europeo del momento. El estudio se enriquece con un examen comparativo del recorrido y ecos de sus coetáneos españoles –López de Ecala, Verdaguer, Pla, Chueca Goitia…– y extranjeros –Herberstein, L. Carroll, Steinbeck…– y la inclusión de una serie de ilustraciones que familiarizaron a los lectores españoles con las vistas, ceremonias y monumentos relevantes del patrimonio ruso.

La condición de religiosos de Pedro Cubero y Jacinto Verdaguer le ha permitido al autor interesarse por sus opiniones acerca del quehacer de los ortodoxos: por su forma de vida, el ceremonial, sus templos y los objetos utilizados por popes y monjes para proporcionar a los fieles rusos una idea del cielo. Visión respetuosa, en el caso de Cubero, por los "cismáticos" con los que se encuentra, más severa en el caso de Verdaguer, que adopta una actitud beligerante, y una postura más tolerante en el caso del reverendo Dogson, más conocido como Lewis Carroll, que ofrece una mirada abierta a todos los credos que tiene oportunidad de conocer, hasta llegar al simbolismo de la tumba de Lenin, del trueque del lider bolchevique por las reliquias incorruptas de un materialista convertido en "Salvador" (p. 179).

Miguel Cortés Arrese también analiza las reflexiones de Valera sobre la influencia de la religión en la vida rusa y tiene en cuenta siempre el peso de la tradición bizantina, que se extiende a la música y encuentra adecuado reflejo en el arte: los testimonios son numerosos, y los juicios de los viajeros, muy desiguales; a Valera los iconos le parecen feísimos y a Verdaguer le recuerdan los exvotos de las ermitas catalanas, sin olvidar la extrañeza de Vecino Varona ante la catedral de San Basilio, las agudas observaciones de Julián Gállego sobre el Kremlin de Moscú y su deslumbramiento ante la Perspectiva Nevsky; y la de todos los viajeros españoles ante la originalidad de San Petersburgo.

El trabajo está bien escrito, con ritmo, y se lee con agrado, a lo que contribuye su edición limpia y cuidada. Supone una nueva aportación del autor a un ámbito artístico, el bizantino, y su espacio, el de la Ortodoxia, del que ha dado con anterioridad cualificadas aportaciones aplicando un método de análisis semejante[1]. Es, por lo demás, una excelente demostración del valor de los relatos de viajes como fuente seria y fiable en los términos adelantados

[1] M. CORTÉS ARRESE, *El descubrimiento del arte bizantino en España,* Madrid 2002 y «Testimonios de la Constantinopla de antaño», en: *Elogio de Constantinopla,* Cuenca 2004, pp. 111-157.

por St. Yerasimos[2], en nuestro caso, para la investigación artística. Y pone en entredicho la rotunda afirmación de Adolfo Rivadeneyra en su célebre *De Ceilán a Damasco,* cuando escribía que «somos tan pocos los españoles que salimos de Europa, que cuanto sabemos de lejanas tierras, tenemos que leerlo en libros escritos por extranjeros»[3], pues no faltaron tampoco en las tierras de los zares y de los comunistas rusos: este estudio lo corrobora.

Sonia MORALES CANO

[2] St. YERASIMOS, *Les voyageurs dans l'empire ottoman (XIV^e-XVI^e siècles),* Ankara 1991, p. 1.

[3] A. RIVADENEYRA, *De Ceilán a Damasco,* Barcelona 1988, p. 19.

NOTICIAS

R. S. NELSON-K. M. COLLINS (EDS.), *Holy Image, Hallowed Ground: Icons from Sinai*, catálogo de la exposición (14 noviembre 2006 - 4 marzo de 2007), Los Angeles, Paul Getty Museum, 2006. 304 págs + 161 ilustr.

El testimonio del monasterio de Santa Catalina del Monte Sinaí no puede ser más extraordinario. Lo es porque, desde su fundación en el año 527, ha estado habitado de manera ininterrumpida hasta nuestros días, en un lugar remoto, rodeado de poblaciones hostiles, dependiente de la jurisdicción del patriarcado de Jerusalén.

Fue llamado originariamente *Tou Batou* –'de la Zarza Ardiente'– en recuerdo del episodio narrado en el Antiguo Testamento del que fue protagonista Moisés y erigido por Justiniano, además, para contribuir a la defensa de Palestina, pues allí se estacionó una guarnición imperial. Paradójicamente, su lejano emplazamiento había de ser muy beneficioso para el arte bizantino: sus ricos tesoros escaparon a la destrucción del iconoclasmo y no hicieron sino crecer. Ha llegado a sumar más de 2000 iconos, algunos del siglo VI, como los célebres de *Cristo Pantocrátor* y la *Virgen y el Niño entronizados*, que remiten al elegante estilo religioso de Constantinopla, y a reunir en su biblioteca más de 3000 manuscritos, en una variedad de lenguas –griego, árabe, georgiano, siríaco y eslavo– que reflejan la diversidad de monjes e influencias que han convivido en el monasterio.

Durante siglos, viajar desde Europa a la lejana península del Sinaí implicaba navegar hasta el puerto de Alejandría y viajar por tierra firme en camello durante unos quince días. Ahora, gracias a la generosidad de Su Eminencia el Arzobispo Damianos del Sinaí y de la comunidad del monasterio de Santa Catalina, y a la colaboración de Zahi Hawass, Secretario General del Consejo

de Antigüedades de Egipto, el Getty Museum ha ofrecido a sus visitantes, del 14 de noviembre de 2006 al 4 de marzo de 2007, la oportunidad de adentrarse en el mundo del Sinaí sin aventurarse a hacer un viaje de 13.000 kilómetros.

La exposición incluía 43 iconos procedentes del monasterio, 30 de los cuales no se habían prestado nunca, y 6 manuscritos. A ellos se añadieron piezas originarias del Sinaí hasta ahora depositadas en otros museos, como el icono de los santos *Sergio y Baco* –f. 3–, pintado a la encáustica sobre madera, atribuido al siglo VI, que fue llevado a Kiev a mediados del siglo XIX e ilustra muy bien la influencia del culto conmemorativo en la formación de estas obras tempranas, cálices y patenas como los de *Riba*, o pinturas de diversa procedencia –el *Tríptico de Modena*, de El Greco–, que permiten comprender mejor el significado de estas obras maravillas y el simbolismo y enseñanzas del Sinaí.

El Getty Museum hizo algunos cambios para la ocasión: disminuyó la intensidad de las luces y acondicionó las salas para evocar la historia misteriosa del monasterio y el papel central de los iconos en la vida devocional de monjes y patronos. Además, se articuló la exposición en tres secciones abriendo con el análisis del icono y su función en la Iglesia Ortodoxa. Nada mejor que iniciar esta propuesta con el venerado icono de *San Pedro el Apóstol*, que encabeza, junto a los citados más arriba, la relación de iconos más antiguos y, quizás, más bellos de los que se tiene noticia.

La segunda sección examinaba el papel del icono en la oración y en los ritos litúrgicos; y para mostrar esos objetos, como la *Cruz con escenas de Moisés* –f. 35–, de bronce del siglo VI, una zona de la exposición fue preparada para evocar la basílica de Santa Catalina.

La exposición concluía con una panorámica del monasterio como lugar de peregrinaje, con iconos y manuscritos representándolo y con imágenes de santos que han tenido un significado especial en el Sinaí. El magnifico icono de la *Escala del paraíso de San Juan Clímaco*, de finales del siglo XII, expresa muy bien el refinamiento de las obras expuestas en Los Ángeles.

La exposición, por último, refleja la importancia del monasterio como lugar de intercambio cultural, su apertura a las influencias coptas, islámicas y de los cruzados y entre el mundo Ortodoxo y las comunidades católicas europeas. K. Weitzmann, A. Grabar y J. Galey son algunos de los estudios que han revalorizado los tesoros del Sinaí; exposiciones sobre arte bizantino,

[1] La última, H. D. Evans (ed.), *Byzantium. Faith and Power (1261-1557)*, catálogo de la exposición, Nueva York 2004.

como las organizadas por el *Metropolitan Museum* durante los últimos años[1], han llamado la atención sobre aspectos parciales de su quehacer artístico, de su papel en el conjunto de las comunidades cristianas en tierras islámicas o su atractivo como lugar de cruce de culturas. El empeño de esta exposición va más lejos, y además de poder contemplar de manera casi monográfica imágenes exquisitas procedentes de la mayor colección de iconos del mundo, ahonda en la tarea central del icono en la vida religiosa bizantina y en el monasterio de Santa Catalina como lugar de peregrinaje; el estudio de D. Jacoby en el catálogo demuestra su importancia y la del testimonio insustituible de nuestra admirada viajera Egeria[2].

Miguel Cortés Arrese

Conmemoración en Atenas del 150 aniversario del nacimiento de Antoni Rubió i Lluch (Atenas, Στοά του βιβλίου, 2-4 de noviembre de 2006)

Con motivo del 150 aniversario del nacimiento del célebre bizantinista catalán Antoni Rubió i Lluch (Valladolid 1856-Barcelona 1937), cónsul de Grecia en Barcelona desde 1903 hasta 1930, el Instituto Cervantes de Atenas celebró en el lugar y fechas indicados una exposición de diversos documentos procedentes en su mayoría de la Biblioteca-Archivo Rubió de Barcelona: primeras ediciones de las publicaciones más significativas de Rubió, correspondencia con intelectuales griegos de la época (Cambúroglus, Lambros, Vikelas, Politis, etc.), documentación sobre su gestión como cónsul de Grecia en Barcelona, una colección de fotografías hechas por el mismo autor, e imágenes y retratos suyos. La exposición se clausuró el 3 de noviembre tras una mesa redonda en torno a la vida y obra del sabio catalán en relación con la Grecia medieval y moderna. En ausencia –por causas de fuerza mayor– del director del Instituto Cervantes, el Dr. Pedro Bádenas de la Peña, presentó y moderó el acto el comisario de la exposición y editor del epistolario de Antoni Rubió, Dr. Eusebi Ayensa. Participaron los profesores de la Universidad de Atenas Dra. María Duru-Iliopulu y Dr. Jaris Constandelias, el Dr. Manuel Jorba, miembro de la Academia de Buenas Letras de Barcelana, y el Dr. Albert Balcells, del Institut d'Estudis Catalans.

[2] E. Arce (ed.), *Itinerario de la Virgen Egeria*, Madrid 1980.

El sábado 4 de noviembre, gracias a la colaboración del Instituto Cervantes, la Embajada de España en Atenas, el Sílogos Hipateon y el Ayuntamiento de Hipati, se celebró en esta localidad, capital del antiguo Ducado de Neopatria, una ceremonia conmemorativa en honor del bizantinista catalán, en el curso de la cual se descubrió una lápida que dejará constancia del paso de Rubió por esta ciudad durante su tercer y último viaje a Grecia en el año 1909.

A partir del lunes siguiente, el Instituto Cervantes de Atenas organizó también, juntamente con el Instituto de Investigaciones Bizantinas, el Instituto Italiano y el Ayuntamiento de Atenas, un encuentro científico internacional de tres días de duración (6-8 de noviembre) sobre "El Ducado de Atenas". Como es lógico, las referencias a la figura y a la obra del historiador por excelencia de la Grecia catalana fueron constantes por parte de casi todos los conferenciantes, procedentes de instituciones universitarias y académicas de Grecia, Italia y España.

José Simón Palmer

R. García Serrano (com.), *Hispania Gothorum. San Ildefonso y el Reino visigodo de Toledo*, catálogo de la exposición (23 de enero - 30 de junio de 2007), Toledo 2007.

El arte medieval ha ofrecido muestras sorprendentes a lo largo de los últimos años en España. Buena prueba de ello es la exposición que se celebró en el Museo Arqueológico Nacional el año 2003 con el título de *Bizancio en España. De la Antigüedad tardía a El Greco*[1], o la que ahora acoge el Museo de Santa Cruz de Toledo con el sugerente título de *Hipania Gothorum. San Ildefonso y el Reino visigodo de Toledo.* La inauguración de la muestra, el 23 de enero, coincidió con el XIV centenario del nacimiento de San Ildefonso, patrón de Toledo y una de las figuras más destacadas de la Iglesia en la España visigoda. En ella se recopilan más de seiscientas piezas que reflejan el contexto histórico y cultural en el que vivió el más célebre defensor de la virginidad de María y el eco que dejó: coronas votivas, ajuares funerarios, canceles o monedas y pinturas, se encuentran entre las más destacadas.

[1] M. Cortés Arrese (com.), *Bizancio en España. De la Antigüedad tardía a El Greco*, catálogo de la exposición (abril-julio de 2003), Madrid 2003.

La exposición se articula en torno a dos grandes bloques temáticos. El primero de ellos aborda la historia de la España visigoda, desde la desintegración del Imperio Romano hasta el asentamiento de los visigodos en Occidente, inicialmente en la Galia y después en Hispania; el segundo espacio temático ocupa la planta superior del crucero y está dedicado a la figura de San Ildefonso: la Descensión de la Virgen para imponerle la casulla es el motivo iconográfico más repetido.

La realidad histórico-artística de la *Hispania Gothorum* y especialmente del Reino de Toledo se pone de manifiesto en varias salas. El primer gran espacio alberga elementos relacionados con el poder: el ejército, la administración del Estado o el Derecho son los más destacados; después se analizan cuestiones vinculadas a la estructura de la población, formada por la aristocracia hispanorromana, la nobleza visigoda, el campesinado, la minoría judía y la población bizantina; se tratan también aspectos tan relevantes como el vestido, la lengua, el ámbito funerario o las actividades económicas.

El siguiente espacio está dedicado a la que fuera *Toletum Urbs Regia,* hasta la invasión musulmana en el 711: a mediados del siglo VI, Atanagildo estableció la sede de la corte en Toledo, que habría de convertirse en el centro político y religioso del Reino visigodo. Esta decisión se debió fundamentalmente a su situación topográfica y estratégica, pero también a su importante infraestructura urbana que aseguraba el abastecimiento agrícola de su fértil territorio circundante[2]. Pero fue Leovigildo quien convirtió a Toledo en *urbs regia,* en *basiléousa polis,* tomando como arquetipo las grandes capitales imperiales como Rávena y Constantinopla. Y todo ello para romper con el modelo germanizante de la corte itinerante, exteriorizar su *civilitas* y, sobre todo, despojarse de la consideración de bárbaros que acompañaba a los visigodos[3]. De esta forma, dotó a la ciudad de un conjunto palaciego acorde con la majestad imperial. En él se escenificaba todo el aparato de corte, cargado de elementos simbólicos con los que el rey imitaba a los emperadores bizantinos: el trono, la diadema, la corona o la indumentaria son ejemplos muy significativos.

En este sentido hay que entender el espacio central del crucero, dedicado a la figura del Rey, donde varias cruces y coronas procedentes del tesoro de Guarrazar y Torredonjimeno lucen esplendorosas. Cabe recordar que buena

[2] R. Izquierdo Benito, «La Urbs Regia», en: R. García Serrano (com.), *Hispania Gothorum. San Ildefonso y el Reino visigodo de Toledo*, catálogo de la exposición, Toledo 2006, p. 149.

[3] Cf. R. Teja Casuco, en: M. Cortés Arrese (coord.), *Toledo y Bizancio*, Cuenca 2002, p. 116 y n. 8.

parte de las obras bizantinas eran votivas y que Santa Sofía acogía varias coronas suspendidas sobre el altar, marcando la vinculación del monarca con la Iglesia, especialmente si se tiene en cuenta que el emperador sólo la llevaba puesta el día de su coronación[4]. La adopción de estas coronas por parte de los visigodos, su técnica y los detalles ornamentales ponen de manifiesto la intervención directa de artistas bizantinos en los talleres oficiales bizantinos o, en todo caso, su eminente influencia al amparo de la *imitatio imperii*.

Si se tiene en cuenta que en los talleres de Constantinopla se sintetizaron las enseñanzas griegas, romanas y cristianas, no ha de extrañar que se lograran productos tan sofisticados que se convirtieron en objetos de deseo y motivo de inspiración para Occidente. La fíbula circular procedente de El Turuñuelo, la pareja de zarcillos de oro procedentes de Constantinopla y el *solidus* de Justiniano acuñado en Tesalónica, conservados todos ellos en el Museo Arqueológico Nacional, o la gema "Anunciación", procedente del Tesoro de Guarrazar y conservada en el Palacio Real de Madrid, son algunas de las piezas que lo corroboran. De su atractivo nos habla la excelente acogida que la exposición ha tenido entre curiosos e investigadores, atraídos por el quehacer artístico del siglo VII en el Mediterráneo y la trayectoria artística de San Ildefonso.

Sonia Morales Cano

I Encuentro de jóvenes investigadores de Estudios Bizantinos y Neogriegos en España (Instituto de Filología del CSIC, 28-30 de mayo de 2007)

Los días 28-30 de mayo de 2007 tuvo lugar en el Instituto de Filología del CSIC el I Encuentro de jóvenes investigadores de Estudios Bizantinos y Neogriegos en España, organizado por el grupo de investigación de estas áreas de conocimiento del Departamento de Filología Griega y Latina del CSIC. El encuentro fue concebido con la intención de brindar a noveles investigadores del mundo bizantino y neogriego la oportunidad de exponer ante un público interesado en estos ámbitos de estudio las líneas y temas de investigación en los que trabajan (DEA, Tesis Doctoral, etc.), así como fomentar un marco académico y científico de diálogo y colaboración en este campo de estudios.

[4] M. Cortés Arrese, «Influencias bizantinas», en: A. Perea (ed.), *El tesoro visigodo de Guarrazar*, Madrid 2001, pp. 371-372.

A la cita acudieron un total de veintitrés jóvenes bizantinistas y neohelenistas procedentes de diversas universidades españolas (Valladolid, Barcelona, León, Málaga, La Laguna, Murcia, Alcalá de Henares, Complutense y Autónoma de Madrid) y de centros académicos extranjeros (Universidad Aristóteles de Salónica, Instituto Cervantes de Atenas y King's College de Londres), además, por supuesto, de los becarios que desarrollan sus investigaciones doctorales en los Institutos de Historia y Filología del CSIC. A lo largo de las tres jornadas de la reunión científica las ponencias se distribuyeron en diversas sesiones de acuerdo con su afinidad temática y contaron con un tiempo de veinte minutos de exposición y diez de coloquio e intercambio de impresiones. Hubo tres sesiones dedicadas a la bizantinística y otras tantas a los estudios neogriegos, cada una de ellas presidida y moderada por científicos y profesores especialistas.

Abrió la reunión científica la Dra. Inmaculada Pérez Martín (CSIC), quien en su breve discurso de apertura nos transmitió también unas palabras del Dr. Pedro Bádenas de la Peña, pionero investigador de los estudios bizantinos y neogriegos en el CSIC, que a su pesar no pudo estar presente en estas jornadas por sus obligaciones como director del Instituto Cervantes en Atenas.

La primera sesión, dedicada a la Historia tardoantigua y bizantina y presidida por la Dra. Margarita Vallejo Girvés (Univ. de Alcalá), la abrió Carlos Herrero Martínez (Univ. de Alcalá), cuya ponencia versó sobre la identidad romano-bizantina a través de los ojos del bárbaro no romanizado. A continuación María Jesús Albarrán Martínez (CSIC) presentó una comunicación muy detallada acerca de la topografía monástica del Egipto Bizantino. Tras ella, Jaime Vizcaíno Sánchez (Univ. de Murcia) expuso su recién defendida tesis doctoral acerca de la presencia bizantina en la Península Ibérica a la luz de los datos extraídos recientemente en las excavaciones arqueológicas que han tenido lugar en Málaga y Cartagena. Por último, Carlos Argumánez-Nieto (Univ. Complutense) dio a conocer sus investigaciones acerca del periplo del Santo Marino de León en su viaje a Tierra Santa y Constantinopla.

La segunda sesión de la primera jornada estuvo dedicada al arte, literatura y civilización bizantinas y fue moderada por la Dra. Inmaculada Pérez Martín. Tuvo la palabra, en primer lugar, Óscar Prieto Domínguez (Univ. de Valladolid), que habló de la problemática metodológica que implica el estudio que está realizando sobre las *Epístolas* y *Amphilochia* del patriarca Focio. En la siguiente ponencia la Dra. Patricia Varona Codeso (Univ. de Valladolid) trató la adaptación y recreación de los modelos literarios bizantinos en los inicios de la literatura eslava antigua. Las dos últimas intervenciones de esta sesión tuvieron como tema común el arte y la corriente bizantinizante que

entró en torno al 1200 en el románico hispano; la primera de ellas, a cargo de Ana Belén Muñoz Martínez (CSIC), fue un recorrido exhaustivo por las obras pictóricas románicas que presentan el influjo de la iconografía bizantina, mientras que la siguiente, a cargo de Alicia Miguélez Cavero (Univ. de León), fue un análisis artístico e iconográfico del arcón de Carrizo, pieza de clara impronta bizantina que procede del monasterio cisterciense femenino de Carrizo de la Ribera (León), pero actualmente conservada en el museo de la catedral de Astorga.

La segunda jornada se repartió entre una primera sesión dirigida por la Dra. Pérez Martín, dedicada a la literatura bizantina, y una segunda sobre la lengua griega moderna y la traducción bajo la presidencia del Dr. José Manuel Floristán (Univ. Complutense). En la primera comunicación Alberto del Campo Echevarría (CSIC) ofreció un panorama general de la teoría platónica de la ideas a lo largo de la historia de la filosofía bizantina. A continuación Mª del Carmen Pérez Álvarez (Univ. de La Laguna) expuso su recién defendido trabajo de investigación para la obtención del DEA sobre el anónimo bizantino Timarión, junto con unos fragmentos de su traducción de la obra al español. En la siguiente intervención Fernando Castejón Luque (Univ. Complutense) presentó fragmentos, acompañados de su traducción al español, de las obras bizantinas y neogriegas que abordan la figura de Alejandro Magno: el poema bizantino, la versión rimada en decapentasílabos y la versión en prosa en lengua vulgar griega del s. XVII. Por último, Dra. María Eugenia de la Nuez Pérez pasó revista a las distintas formas de culto que recibió Atenea en la Antigüedad y la Virgen en Bizancio, con objeto de averiguar las raíces del peculiar retrato de la Virgen «Castigadora» que Nicos Casantsakis ofrece en su novela *Vida y obra de Alexis Zorba*.

Abrió la siguiente sesión Guillermo Marín Casal (CSIC) con una intervención sobre la controversia suscitada a mediados del s. XVIII entre los primeros ilustrados griegos, V. Damodós, I. Misiódax y E. Vúlgaris, en torno al cultivo del griego arcaizante o del griego vulgar como lengua de expresión filosófica y científica. En relación con la cuestión lingüística griega, pero partiendo de la traducción intralingüística entre el griego antiguo y el moderno, Marina Ruiz Morales (Univ. Aristóteles de Salónica) pasó revista a los distintos manuales y traducciones de Homero al griego moderno que se han empleado para la enseñanza del griego antiguo en la educación secundaria del Estado griego desde su fundación en 1830 hasta la caída de la dictadura de los Coroneles en 1976. Continuando con cuestiones traductológicas, Julia Osuna Aguilar abordó en su comunicación cómo las traducciones española y griega se aproximan al multilingüismo de la novela de Jeffrey Eugenides *Middlesex*. Por último, cerró esta

segunda jornada María del Carmen Quirós Gavira (Univ. Autónoma de Madrid), quien presentó una ponencia sobre las alternancias sintácticas «causativa / anticausativa» y «locativa» de los verbos en griego moderno.

La primera sesión de la última jornada estuvo dedicada a la literatura griega moderna, y la segunda, a las relaciones entre ésta y la literatura española. Ambas fueron presididas por el Dr. Vicente Fernández González (Univ. de Málaga). Tomó la palabra en primer lugar Alberto Conejero López (CSIC), quien habló de los rasgos de identidad sociocolectiva de los griegos de Oriente a traves de piezas dedicadas a las mujeres de otras etnias (turca, circasiana, armenia o judía) del cancionero urbano greco-oriental. A esta ponencia siguió la de Laura Salas Rodríguez (Univ. de Málaga), en la que ofreció una aproximación al surrealismo griego. A continuación intervino Álvaro García Marín (CSIC) que, partiendo de una imagen de la escritura en el poema *La almendra del mundo* de Elitis y algunos conceptos de la filosofia de Jacques Derrida, propuso un método de crítica literaria basado en la metáfora de la escritura como encrucijada de otros textos y otros autores. Cerró la primera sesión Helena Badell Giralt (Univ. de Barcelona) con una intervención en la que analizó la interacción entre la naturaleza y la feminidad como expresión literaria del amor en la poesía de Nicos Engonópulos.

La sesión final del encuentro la inició Helena González Vaquerizo (Univ. Autónoma de Madrid) con una ponencia en torno al ideario nietzscheano presente a lo largo de toda la obra de Nicos Casantsakis, pero por antonomasia en su *Odisea*. Las dos siguientes intervenciones versaron sobre la influencia y trascendencia de la obra y la figura de Federico García Lorca en las letras de la Grecia de la posguerra: la primera, de Maira Furnari (Instituto Cervantes de Atenas), se centró en la honda repercusión que tuvo en el panorama literario griego la primera representación (1948) de *Bodas de sangre* (Ματωμένος γάμος) en el Teatro del Arte de Atenas a cargo de Carolos Cun, Nicos Gatsos, Manos Jadsidakis y Yanis Tsarujis; en la segunda, que cerró esta última sesión del encuentro, la Dra. Anna Rosenberg (King's College de Londres) trató el importante papel que desempeñó el poeta granadino y su obra en la renovación estética de la literatura griega de posguerra.

Clausuraron la reunión científica Inmaculada Pérez Martín y Vicente Fernández González con una valoración muy positiva del encuentro, no sólo por la amplia respuesta de los investigadores noveles participantes en él, sino también por la calidad de las ponencias ofrecidas y el interés y debate científico que suscitaron entre el público asistente.

Guillermo Marín Casal