GRIEGO BIZANTINO EN LA *VIDA DE SIMEÓN*, DE LEONCIO DE NEÁPOLIS

RESUMEN: Leoncio maneja una redacción que en muchos lugares es eminentemente retórica, pero a la vez afloran en su texto rasgos fonéticos, morfológicos, sintácticos y léxicos propios del griego bizantino. Así construye un personaje capaz de hacer discursos retóricos y de discutir temas filosóficos, y capaz también de "abajarse" al público destinatario de aquello que no es una "prédica" en el sentido tradicional, sino a través de las visiones, de los milagros, de los ejemplos, y entonces la lengua de ese relato también se "abaja" al nivel de lo popular y cotidiano adecuándose a diversas situaciones dialógicas: por literaria que sea la composición, siempre emerge la lengua del momento.

PALABRAS CLAVE: Bizancio, hagiografía, Leoncio, Simeón, lengua coloquial.

ABSTRACT: Leontius makes a redaction which in many places is eminently rhetoric, but there are phonetic, morphologic, syntactic and lexical elements which are typical of the Byzantine Greek language. Symeon is then a personage capable –as the author– to make rhetoric speeches and to discuss philosophic subjects, and he also is able to let down his language to the popular and quotidian level of the public, in order to present different situations of dialog. In the literary composition it always emerges the language of the historic time.

KEY-WORDS: Byzance, hagiography, Leontius of Neapolis, Symeon the fool, colloquial language.

La *Vida de Simeón el loco* es, quizás, el mejor ejemplo de la literatura hagiográfica dedicada a los "locos", es decir, a ascetas que, por deseo de hu-

mildad, fingen locura o estupidez[1]. En el caso de Simeón, santo sirio del s. VI, su intención es lograr la conversión de los habitantes de Émesa, pero sin que su propia intervención los convenza de su oculta santidad. Es una espiritualidad del mundo oriental, bizantino y luego eslavo, que algunos comparan con la "loca" pobreza voluntaria de san Francisco de Asís.

Este relato hagiográfico fue compuesto por un obispo de la ciudad chipriota de Neápolis hacia la tercera década del s. VII. La composición literaria es compleja y será objeto central de otro estudio, pero en general podemos decir que se funda en versiones tradicionales, escritas y orales, y que argumenta el testimonio de un testigo ocular. Como la composición, también el estilo de Leoncio es complejo, en el sentido de que no es uniforme: su evidente cultura le permite manejar una redacción que en muchos lugares es eminentemente retórica, pero a la vez afloran en su texto rasgos fonéticos, morfológicos, sintácticos y léxicos propios del griego bizantino, que revelan, pensamos, no sólo que el obispo está inmerso en la realidad de su tiempo, sino también que pretende reflejar en la lengua la cotidianeidad del contenido.

Vamos a los rasgos concretos.

I. Fonética

Dejando de lado la pérdida de la distinción de cantidades vocálicas, se detectan:

1.- El iotacismo: σχολίον (145: 23), 'escuela', por σχολεῖον; γλιχώνιν (164: 20, 22), 'menta', derivado del clásico γλήχων.
2.- El enmudecimiento de *omicrón* final átona: σακκομάχιν (132: 18) 'ropa rústica', por σακκομάχιον; κύρις por κύριος (133: 3, 11; 138: 14, 23; 142: 21; 148: 29; 149: 6; 156: 27; 168: 24); κύριν por κύριον (143: 4, 167: 23); βισσίν (147: 23), 'jarra', por βισσίον; φακιόλιν (148: 28), 'turbante', por φακιόλιον; πανδούριν (153: 18) por πανδούριον, 'laúd', sinónimo de πανδούρα, latinismo tomado de *pandura* que tiene la variante *pandurium*; στενορύμιν (153: 19), 'callejón', por στενορρύμιον; λογάριν (155: 16; 162: 8), 'dinero contante', por λογάριον; λαρδίν

[1] El presente trabajo se enmarca en el estudio y traducción del *corpus* completo de Leoncio, tarea que realizo con un equipo asentado en la Sección Filología Medieval del Instituto de Filología Clásica de la UBA.

(158: 10), 'jamón', por λαρδίον; σκευρίν (161: 18), 'caja', por σκευρίον[2]; πιττάκιν (163: 3), 'tablilla, hoja', por πιττάκιον; οἰνάριν (164: 17, 22), 'vino', por οἰνάριον; el ya mencionado γλιχώνιν (164: 20, 22) por γλιχώνιον; ὀξίδιν (165: 7), 'vinagre', por ὀξίδιον.

3.- La aféresis de ἐπειδὰν en la forma δὰν (138: 11); la variante de los manuscritos A y D σαράντα (153: 11), aféresis y síncopa de τεσσαράκοντα.

4.- Elisión de vocal final: κύρι por κύριε (140: 5; 166: 27).

5.- Sonorización de dental tras nasal: κονδός (154: 2), 'bajo', por κοντός, registrado desde el s. II.

6.- La aplicación de la 'ley Vendryès' en ὁ ὅμοιός σου (159: 7), en lugar de ὁμοῖος, tendencia creciente desde el griego clásico.

Estos fenómenos se irán acentuando hasta el griego moderno, donde tenemos σπίτι, aféresis y enmudecimiento de ὀσπίτιον; δὲν, aféresis de οὐδὲν, y se conserva σαράντα.

II. MORFOLOGÍA[3]:

1.- Sufijo -τήριον que, aunque existe desde el griego clásico, se hace muy productivo en el griego bizantino[4]: μοναστήριον (124: 17).

2.- Sufijo -άριον, que se hace productivo por influjo del latín -*arium*: πλακουντάριον (146: 3), 'pastelero'; φυλακταρέον (162: 22), 'amuleto', que So-

[2] STEPHANUS remite a σκευάριον, que glosa como "vasculum", y señala la variante σκεβρίον.

[3] En el caso de los sustantivos, el griego bizantino sigue utilizando estos sufijos clásicos: -τής, -εύς para nombres masculinos, con los arcaizantes -τήρ y -τωρ y el postclásico -ότης; los femeninos -τρια, -ισσα, -αινα, -ίς, -τρίς; el neutro -εον, y los sufijos de diminutivo -ιον, -ίδιον, -άριον; pero, además, se crean o son altamente productivos los masculinos -άριος, -εών y -ᾶς, más las formas -ελλα, -ουλα para latinismos, los sufijos -τήριον, -τρον, -ιν, y se utilizan con el valor resultativo que tenía el sufijo -μα los sufijos -μός, -σις, -εία, -σία.

[4] Hay algunas formas en el período clásico: σωτήριον (Ésquilo, 'liberación'), βουλευτήριον (Ésquilo, 'sede del senado'), εὐνατήριον (Ésquilo, 'dormitorio'), δεσμωτήριον (Heródoto, 'prisión'), ἰητήριον (Hipócrates, 'cura'), φροντιστήριον (Aristófanes, 'pensadero'), σχητήριον (Eurípides, 'calmante'), αἰσθητήριον (Platón, 'sentido'), βασανιστήριον (Teopompo, 'cámara de tortura'), ἀκροατήριον (NT, Plutarco, 'auditorio'), etc., cf. BUCK-PETERSEN pp. 47 y 101 *bc*, donde se registran vocablos en Plutarco, Filón, Hesiquio, Pausanias, Focio, Eustacio, glosas medievales. Los *Septuaginta* incluyen ἱλαστήριον, 'víctima propiciatoria', y Orígenes usa ἐξεταστήριον, 'prueba'. En Luciano aparece ἀμυντήριον, 'defensa' y en el Himno ἀκάθιστος, del s. VII, ἀνοικτήριον, 'apertura'.

phocles señala como error por φυλακτάριον; habría que sumar οἰνάριον, que aparece en la forma οἰνάριν (164: 17, 22), 'vino'.

3.- Debilitamiento del vocativo: suele aparecer el nominativo en esa función, incluso con artículo, sobre todo en la invocación de Dios (ὁ θεός, ὁ θεός, ὁ θεός 125: 9; 126: 18; 134: 32-135: 2; 136: 9; 137: 10; 140: 16, 20; 141: 11, 18; 159: 22 *bis*), si bien en los *Septuaginta* se utiliza θεέ, que el griego clásico reservaba para los compuestos, siendo inusual la forma simple; en cambio, es normal el uso de κύριε (136: 10; 138: 1), que puede deberse a la cotidianeidad del litúrgico κύριε ἐλέησον. Empero, hay que tener en cuenta que ya en la Antigüedad las invocaciones podían combinar nominativos con vocativos y los nominativos pueden entenderse como exclamativos[5], si bien lo habitual es la exclamación en acusativo (Curtius §§ 393, 399, 643: 16): Leoncio dice εἷς θεός, ἀββᾶ Συμεών,... (146: 22-23), donde el segundo sintagma es la invocación y el primero es un nominativo exclamativo; para Smyth (nº 2684) y para Goodwin (§§ 161, 163, 173: 3), lo normal en la exclamación sin verbo es el nominativo, el vocativo o el genitivo causal, relegándose el acusativo al término de νή y μά, de modo que, según este criterio, los usos de Leoncio serían clásicos si se los interpreta como exclamaciones[6]. Para este fin, Leoncio usa también ὡς ἐπὶ más genitivo: ὡς ἐπὶ κυρίου (147: 1), '¡por el Señor!'.

4.- Debilitamiento del aumento: el verbo ἐξεράω, 'evacuar, vomitar', aparece en la forma ἐξέρασεν sin aumento (147: 13).

5.- Trasposición del aumento[7]: en 165: 1 aparece la forma ἐδιοικήθη, con el aumento antes del prefijo, en vez de entre él y el tema verbal.

6.- Mezcla regularizadora de aspectos: τὰ ὁραθέντα (150: 17) es participio que usa el tema de infectivo con el formante de pasiva del confectivo (debió ser ὀφθέντα).

7.- Regularización de los verbos en -μι: ἐνδώσητε por ἐνδῶτε (127: 6)[8]; ἐδώκαμεν por ἔδωμεν (133: 11; 137: 12); ἔδωκαν (146: 3) por ἔδοσαν; στά (150: 24) por στῆθι; ἐνδίδουσιν (158: 7) por ἐνδιδόασι.

---

[5] Compárese con Eurípides, *Ciclope* 74, ὦ φίλος, ὦ φίλε Βάκχιε.

[6] Tabachovitz (1943): 39 señala que en el griego tardío *μά* se mantiene con el acusativo en oraciones afirmativas ('juro por...'), pero se omite en interrogativas y exclamativas.

[7] Cf. Browning (1983): 64-65.

[8] Dejamos de lado otras regularizaciones ya muy frecuentes en la κοινή, como οἶδας por οἶσθα (141: 1), εἶπαν (132: 3, 163: 11) por εἶπον, etc. Tampoco señalamos el uso de ἐν + dativo con valor instrumental, que ya se da en griego clásico, aunque en el medieval se hace mucho más frecuente (por ej. 168: 22).

8.- Cambio de conjugación: δίδω en lugar de δίδωμι (150: 11; 153: 10; 155: 15; 159: 2; 160: 16); empero, la subsistencia de formas clásicas implica que estamos en una etapa de transición y que la tradición es fuerte[9].

9.- Regularización de los confectivos segundos: ἐνκατελείπαμεν (132: 23) por ἐνκατελίπομεν; εἶπον (135: 15) por εἰπέ; ἔφυγα (140: 22) por ἔφυγον; κατέφυγα (140: 27) por κατέφυγον; ὑπερβάλαι (158: 6) por ὑπερβαλεῖν; μεταβάλαι (161: 14; 165: 1) por μεταβαλεῖν.

10.- Pluscuamperfecto perifrástico, que ya era clásico en la tercera persona plural medio-pasiva, como ἦσαν εὐξάμενοι, 'habían rogado' (126: 17), pero que en el griego bizantino se extiende a la voz activa y a otras personas, usando ya el participio de perfecto, ya el de confectivo[10]: ἦσαν ἀκηκοότες, 'habían escuchado' (131: 11); ἦν δεδωκώς, 'había dado' (131: 19-21); ἦν πληρώσας, 'había cumplido' (131: 22); ἦσαν διατυπώσαντες, 'habían arreglado' (139: 16); ἦσαν παρακαλέσαντες (143: 13), 'habían rogado'; ἦν μὴ φαγών (146: 10), 'no había comido'; ἦν ῥογεύσας (146: 14), 'había estado repartiendo'; ἦν ποιήσας (148: 21), 'había estado haciendo'; ἦν πορνεύσας (149: 21), 'había estado fornicando'; ἦν δεηθείς (155: 4-5), 'había rogado'.

11.- Ἔν, forma popular del clásico ἔνι, síncopa de ἔνεστι (137: 14, 147: 22, 159: 6, 160: 13, 164: 25, 165: 20), que se registra desde Juan Mosco (ss. VI-VII).

12.- Ἡνίκα δὰν (138: 11) combina el subordinante temporal ἡνίκα con una aféresis de su congénere ἐπειδὰν[11].

13.- El pronombre αὐτός, que precedido de artículo equivale al demostrativo οὗτος (Sophocles *s. v.*), aparece en Leoncio con tal valor aun sin el artículo: 138: 17 ἐγίνωσκον γὰρ ὅτι πονεῖ αὐτῷ δι' αὐτούς, 'pues sabían que en esto se esforzaba por ellos'.

14.- Ἐκεῖνας por el nominativo ἐκεῖνος (161: 22).

15.- Ἤμην como primera persona singular del imperfecto de εἰμί, en vez de ἦν (149: 14); la forma media anuncia la del griego moderno.

16.- Oscilación en la declinación de nombres propios: Συμεών aparece a veces como indeclinable o fijado en su forma de nominativo (en 130: 12, 132: 9, 133: 7, 142: 1, 150: 5, 157: 12, 158: 18, 165: 14, 169: 1, 170: 10 es genitivo; en 126: 27, 30, 137: 13 y 159: 24 es dativo) y otras veces aparece declinado (Συμεῶνος 140: 14; Συμεῶνι, 124: 18, 125: 4, 11; 140: 6; Συμεῶνα, 126:

[9] BROWNING (1983): 31 observa que Juan Mosco, poco anterior a Leoncio, usa los cuatro grandes verbos en -μι.

[10] GIGNAC (1981): 305ss.

[11] Cf. TABACHOVITZ (1943): 28.

1, 10; 127: 27; 137: 3, 26; 151: 19; 152: 29; 154: 9; 158: 21; cf. Νίκωνα 131: 9; 143: 4; Νίκωνος 153: 20, 155: 5)[12].

17.- Heteróclisis o metaplasmo (mezcla o cambio de declinación)[13]: aparece γυνή como vocativo (151: 21) en vez de γύναι, porque se regulariza en la primera declinación.

18.- Verbos consonánticos en lugar de contractos: κλάνω (154: 6) por κλάω, 'romper'.

19.- Creación de verbos con sufijos típicos[14]: παραστρατίζω (125: 2), 'bifurcarse'; ἐξαναβαπτίζω, 'rebautizar' (131: 13); καρυδίζω (145: 27), 'cascar nueces'; τζιμπίζω (155: 3), 'pellizcar'; κοξαρίζω (155: 20), 'cojear'; λακταρίζω (155: 23), 'dar patadas'; σαλίζω (154: 19; 157: 15), 'hacerse el loco'; γραστίζω (163: 24), 'pastar'; σχάνω (132: 21), 'tener'; ἀνθηρεύω, 're-cazar' (145: 13); ἀζωτεύομαι (150: 29), 'estar insano'; ἀντιφιλολογέω (126: 16), 'decirse mutuamente'; θερμοδοτέω (147: 8), 'servir agua caliente'; κοιλιοπονέω (151: 22), 'tener dolores de parto'; βραχέω (153: 11), 'macerarse'; ἀποχαυνόω (136: 19), 'hacerse negligente'; ἐξηχόω (138: 9), 'enloquecer, estupidizarse'; συμψηλαφάω (143: 28), 'contagiar'; κατανύγω (145: 14), 'arrepentirse'; ὑπερεισέρχομαι (153: 12), 'superentrar'; ἀποστένω (157: 8), 'apartar'.

III. Sintaxis

1.- Se relaja el uso del subjuntivo. Así, aparece el subordinante ὅταν acompañado de aoristo (123: 9-11), ὅταν… ἐπύκτευσεν, ὅταν…εἶδεν, 'cuando peleó, cuando vio'[15].

2.- Εἴτις en lugar de ὅστις, registrado desde el s. VI (Doroteo)[16]: καὶ εἴτινι λάχῃ, 'y a quien le toque...' (125: 8; cf. 133: 2; 161: 9).

---

[12] Empero, la tradición manuscrita no siempre coincide, sino que oscila entre la forma cristalizada y la declinada: véanse las variantes de 125: 11, 16; 126: 27, 30; 132: 9; 134: 31; 137: 13; 140: 7, 14; 142: 1; 150: 5, 158: 18, 22; 159: 24; 160: 9.

[13] Gignac (1981): 92ss.

[14] La etapa medieval del griego tiende a preferir la creación de verbos en -έω, -όω, -εύω, -άζω, -ίζω en primer lugar; luego, verbos en -άω, -αίνω, -ύνω y, finalmente, a crear dobletes con infijo incoativo -σκ-. Sobre estos aspectos, cf. los estudios de Palmer (1946); 6 ss.; Gignac (1976-1981): morfología; Browning (1983[2]), 38 ss.

[15] En 136: 28 es posible que la forma παραμυθήσεται, futuro de indicativo, sea la forma que subyace al subjuntivo con *eta*; el futuro es la corrección de la segunda mano del ms. Vaticano; este caso respondería a la relajación del subjuntivo, causada en parte por los cambios fonéticos, pero no aquí, pues la *eta* del subjuntivo se pronunciaba *i*, por lo que no podía ser confundida.

[16] Cf. Ljungvik (1932): 9-10.

3.- Giro duplicado ὡς ἵνα, que puede valer por ὡς, por ἵνα o por ὡς εἰ: 131: 8, ὡς ἵνα αὐτῇ τῇ ἡμέρᾳ ἐβαπτίσθεστε, 'porque fuisteis bautizados ese mismo día'; cf. 137: 20; 144: 13.

4.- Giro duplicado ὡς ὅτι: 148: 16, καντεῦθεν πεῖσαι βουλόμενος, ὡς ὅτι κατὰ φύσιν φρενῶν ἐξεστηκὼς τοῦτο ἐργάζεται, 'queriendo allí persuadirlo de que hacía esto sacado de su sensatez natural'; cf. 156: 26.

5.- Ὅτι como subordinante de consecutiva en lugar de ὥστε, que Sophocles (p. 822) llama "ecbatic use" y registra desde los *Septuaginta*: en 153: 10 tenemos δίδει αὐτῷ κόσσον τοιοῦτον ὅτι ἐπὶ τρεῖς ἡμέρας ἐφαίνετο..., 'le da tal bofetada que se le notó durante tres días'; 165: 2 ηὗρεν αὐτὰ ὄξος, ὅτι ἐψόφα ἄνθρωπος, 'los encontró como vinagre, de modo que se moría el hombre'.

6.- Uso de ἕτερος en sentido recíproco con verbo en plural: ἕτερος πρὸς τὸν ἕτερον νουθετικοῖς καὶ παρακλητικοῖς ἐκέχρηντο λόγοις, 'uno usaba con el otro de palabras de advertencia y exhortación' (126: 3-4), donde ἐκέχρηντο está en plural, mientras que una frase similar de Jenofonte, ὁ ἕτερος τὸν ἕτερον παίει (*An.* V 9: 5), que Bailly (821 A) traduce "se golpean el uno al otro", tiene la concordancia en singular.

7.- Irrealidad expresada con tiempo histórico sin ἄν, uso sintáctico alejado de la norma clásica (cf. Humbert § 177): por ejemplo en 126: 5-6, τί γὰρ ὀφελῆσαι ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως ἐδύναντο; '¿en qué podrían aprovecharnos en el día del juicio?'; cf. 169: 16.

8.- Potencialidad expresada con optativo sin ἄν, uso que ya se da en griego clásico[17], pero se hace más frecuente en el medieval: ποῖος γὰρ λόγος ἐπαινέσειεν τὸν ὑπὲρ λόγον τιμηθέντα; (169: 10-11), '¿pues qué discurso podría elogiar al honrado por encima de todo discurso...?'.

9.- Uso del subjuntivo en lugar del optativo desiderativo, lo cual es signo de la decadencia del optativo[18]: ἐν οἵῳ κελεύεις ἡμᾶς ἀποτάξασθαι μοναστηρίῳ εὕρωμεν τὴν θύραν ἀνοικτήν (126: 18-19), 'que en el monasterio donde ordenes que nos retiremos encontremos abierta la puerta', donde la forma clásica sería εὕροιμεν; καταργήσῃ σε ὁ θεὸς καὶ παύσῃ σε (163: 3-4), 'que te inutilice Dios y te detenga...', donde las formas deberían ser καταργήσαι y παύσαι.

10.- Condicional eventual expresada con ἐάν e indicativo, en lugar de subjuntivo: ἐὰν θέλει ἐκεῖνος μεῖναι (130: 5), 'si quiere aquél quedarse'; ἐὰν οὕτως μέλλεις ἡμᾶς ἐνδύειν (131: 25), 'si así vas a revestirnos...'; ἐὰν καὶ ἡμεῖς

[17] La utilización de la partícula ἄν para el matiz potencial era la regla general en clásico, salvo algunas excepciones que Humbert califica de "très probables" (*Syntaxe* § 198). Véase Tabachovitz (1946): 171, quien encuentra εἰ más optativo como potencial ya en Heródoto VII, 5.

[18] Gignac (1981): 359ss.

ὑπὸ τοσούτου πλήθους μοναχῶν μετὰ κηρίων ὀψικευόμεθα (132: 4-5), 'si también nosotros somos escoltados por tal multitud de monjes con cirios...', donde ὀψικευόμεθα aparece en indicativo; ἐὰν ἀκούεις μου (142: 14-15), 'si me escuchas'. Cf. 146: 25; 149: 1; 164: 6. En 164: 9 utiliza futuro de indicativo: ἐὰν μὴ ἐκλείψουσιν, 'si no nos faltare'. En algún caso, empero, aparece el subjuntivo: 132: 23 ἐὰν ἀκούσῃς μου… 'si acaso me escuchas...'.

11.- Ὅτι expletivo o *recitativum*, para introducir un discurso directo, rasgo que ya aparece en la κοινή[19]: ἦσαν γὰρ καὶ τοῦτο εὐξάμενοι ὅτι "κύριε ὁ θεός…" (126: 18), 'pues habían rogado esto (que): Señor Dios...'; οἱ τοῦ μοναστηρίου πατέρες λέγουσιν ἡμῖν ὅτι "αὔριον ἐξαναβαπτίζεσθε" (131: 13), 'los padres del monasterio nos dicen (que): Mañana sois rebautizados'; otros casos en 132: 10 y 12; 133: 18; 138: 1; 142: 19; 150: 4, 15, 18; 152: 2, 4, 8, 12, 15; 159: 10; 166: 22; 167: 24.

12.- Señalamos simplemente, pues es ya frecuente en la κοινή, el uso de ἵνα con el valor de ὅτι, subordinante sustantivo (132: 22, 23; 136: 28; 159: 20; 165: 9; 166: 29; 167: 26), en un proceso similar al que en latín tardío tuvieron *quia*, *quod* y *quoniam*; lo relevante es que este ἵνα se impondrá tanto, que producirá el subordinante νά del griego moderno.

13.- De modo similar, el uso de ἵνα en vez de infinitivo después del verbo θέλω: 146: 7-8 θέλεις…ἵνα ἵστασαι καὶ πωλεῖς τὰ θέρμια;, '¿quieres ponerte aquí y vender lupines?', literalmente: '¿quieres que te pongas aquí y que vendas lupines?', construcción que parece anunciar el giro demótico moderno con νά.

14.- Genitivo en lugar de dativo de comparación, lo cual refleja la decadencia del dativo: con ἴσος tenemos οὐκ ἔστιν ἴσος ὧν ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδεν (127: 19), 'no es igual a lo que el ojo no vio'[20]; con ὅμοιος: πῶς ἔχει ὁ σαλὸς ὁ ὅμοιός σου (159: 7), '¿cómo anda el loco similar a ti?' (en lugar de σοι).

15.- Εἰς + acusativo, con valor de ποῦ, real o figurado, que revela la extensión del acusativo como caso término universal: 132: 17 εἰς ὃν καὶ τὸν στέφανον καὶ τοὺς ὀψικεύοντας ἐθεάσαντο, 'en quien habían visto no sólo la corona, sino también a los escoltas'; εἰς τὴν ἔρημον (133: 9), 'en el desierto'; εἰς τὸ πέλαγος (137: 13) 'en el piélago'; εἰς τὸ παλάτιον (139: 1), 'en el palacio'; αἱ δύο εἰς καλὸν τόπον εἰσίν (142: 6), 'las dos están en un bello lugar'; τὸ γεγονὸς εἰς αὐτήν (147: 16), 'lo ocurrido en ella'. Cf. otros casos en 148: 27; 149: 15; 150: 7; 152: 21; 153: 18; 154: 5; 155: 5; 158: 25.

---

[19] Cf. Kieckers (1921). Se registra ya en textos de Jenofonte.

[20] En cuanto al uso del relativo ὧν, que aquí sufre 'atracción de caso', Tabachovitz (1943): 11 lo considera un uso elaborado para evitar el καί popular.

16.- El verbo ἀποτάσσω que, como indicaremos luego, cambia de acepción, usa en el NT el caso dativo; en Leoncio aparece con ἀπὸ y genitivo (132: 24, ἀποταξώμεθα ἀπὸ πάσης πνοῆς, 'apartémonos de todo aliento'), lo cual puede ser indicio del retroceso del caso dativo, que acabará por desaparecer; aunque quizás por hipercorrección aparece con dativo el verbo κατατρέχω, que en clásico llevaba acusativo (136: 2); conserva el dativo el giro πονεῖ αὐτῷ (138: 17), 'se esfuerza en eso'; por otra parte, κοπιάω en la acepción de 'trabajar, fatigarse' se construía con εἴς τι, τι, ἔν τινι, en referencia a cosas o situaciones, mientras que Leoncio lo emplea con εἰς y pronombre personal acusativo: μνήσθητι... τῶν μόχθων ὧν εἰς ἐμὲ ἐκοπίασεν (140: 20), 'acuérdate de los esfuerzos con los que por mí se fatigó', donde se habría esperado un dativo de interés. La decadencia del dativo también se testimonia en el hecho de que en 151: 24 una de las familias de manuscritos reemplaza αὐτῇ (dativo habitual en Leoncio como complemento del verbo λέγω) por el giro πρὸς αὐτήν, usual desde la κοινή.

17.- El giro ἐξ ἐναντίας (135: 14), 'en contra de', aparece registrado solamente en Stephanus IV, 986, que lo glosa "ex adverso".

18.- El giro ἐν τάξει más genitivo con el valor de 'a modo de': ὡς ἐν τάξει γὰρ μετεώρου (147: 10), 'pues como a modo de distracción...'; ὡς ἐν τάξει παιγνιδίου (148: 25), 'como a modo de juego'.

19.- Εἰς τὸ + acusativo e infinitivo como proposición final[21]: ὑπῆρχον καὶ μικρὰ σκεύη καὶ βοτάναι τρυφεραὶ εἰς τὸ ἐσθίειν αὐτούς (137: 18-19), 'había también pequeñas vasijas y plantas delicadas para que ellos comieran'.

20.- Ἐν τῷ + acusativo e infinitivo como proposición temporal: ἐν τῷ ἐξέρχεσθαι αὐτὸν ἐκ τοῦ οἴκου αὐτῆς ἐδαιμονίσθη (149: 21-22), 'en el momento de salir de la casa de ella fue endemoniado'.

21.- Πρὸ τοῦ más subjuntivo como proposición temporal: se registra desde los ss. VI-VII en Juan Mosco y Leoncio utiliza esta construcción en 144: 7-8, πρὸ τοῦ ἀποθάνω, 'antes de que muera'.

22.- Ὥσπερ más infinitivo en vez de participio: θεωρεῖ ἑαυτὸν ἐν ἐκστάσει ὥσπερ παρεῖναι πρὸς τὴν ἑαυτοῦ μητέρα (139: 20-21), 'se ve a sí mismo en éxtasis como si estuviera junto a su madre', donde debería utilizar παρόντα.

23.- Yuxtaposición de verbos[22], de los que el segundo señala la acción derivada o consecuente del primero: ὑπάγω ἐμπαίζω (142: 26), 'voy (y) me

[21] Esta construcción, como la siguiente, aparece ya en la κοινή, pero se hace más frecuente en el griego bizantino.

[22] Cf. TABACHOVITZ (1943): 1, quien señala que es normal en imperativo (*Marcos* 2: 11) pero el griego tardío usa la parataxis asindética con sentido de futuro; νόμισον se usa para suposiciones. Para Tabachovitz es propio de la lengua coloquial afectiva. Que el segundo verbo

burlo'; ἔρχῃ λούῃ; (148: 25), '¿vienes a bañarte?', literalmente, '¿vienes, te bañas?'; o expresa la acción subordinada al primero: νόμισον ἀπέθανον (143: 9), 'considera (que) morí'.

24.- Decadencia del optativo en general y del oblicuo en particular: aun con verbo principal en tiempo histórico, la subordinada usa indicativo, como en ἐπίστευον ὅτι εἰσακούει αὐτῶν ὁ κύριος (143: 14), 'creían que el Señor los escuchaba'.

25.- Incremento del uso preposicional[23]: el giro ἀπὸ μακρόθεν (145: 8), 'de lejos', que se registra desde los *Septuaginta*, añade una preposición de origen a un adverbio cuyo sufijo ya indica ese valor.

26.- Καὶ con valor consecutivo[24]: en una enumeración coordinada, el segundo verbo significa la consecuencia de la primera acción. Es un rasgo de lengua coloquial, que evita la subordinación, el cual se hace frecuente en el griego bizantino. Así, por ejemplo: καὶ ἀποτυχὼν ἔδωκεν καὶ ἔκλασεν ὅλα τὰ βισσία (147: 20-21), 'y le dio fallando y rompió todas las jarras', donde la rotura de las jarras es consecuencia del golpe fallido en su blanco; μηκέτι μοίχευε… καὶ οὐκ ἐγγίζει σοι ὁ δαίμων (149: 29), 'no adulteres más y no se te acerca el diablo'; οἵα θέλει ἐκ ὑμῶν ὑγιᾶναι, φιλήσω τὸν ὀφθαλμὸν αὐτῆς τὸν στραβωθέντα καὶ ὑγιαίνει (157: 24-25), 'la que de ustedes quiera sanarse, le beso el ojo bizco y se sana' (obsérvese la *constructio ad sensum* inicial); otros casos: 161: 6; 164: 23.

27.- Καὶ con valor final[25]: asimismo, el segundo verbo coordinado puede expresar la finalidad de la primera acción. En 151: 10 tenemos el texto εἶχεν δὲ καὶ ἔθος ὁ ὅσιος ἀνέρχεσθαι εἰς τοὺς οἴκους τῶν πλουσίων καὶ παίζειν, 'tenía también el piadoso por costumbre ir a las casas de los ricos y burlarlos', donde la burla es la finalidad de la visita.

28.- En cuanto al genitivo absoluto, que Matino considera rasgo coloquial[26], tiene un uso frecuente en todo el texto: por ejemplo, 130: 25 κουρευομένων δὲ αὐτῶν, 'tonsurados ellos'; 131: 4 τοῦ θεοῦ καὶ τοῦτο οἰκονομήσαντος, 'al disponer también esto Dios'; 144: 6 τοῦ θεοῦ κελεύοντός

---

marca consecuencia del primero es señalado por Ljungvik (1932): 87. Llamamos la atención sobre el hecho de que la construcción es diversa del mero asíndeton de verbos en la misma persona, tiempo y modo, como es frecuente, por ejemplo, en los relatos de mensajeros: Ésquilo, *Persas* 463; Eurípides, *Hécabe* 1171, *Heracles furioso* 999; cf. Éupolis frag. 162 KA, v. 1; Eurípides, *Ciclope* 657, 661.

[23] Cf. Vela Tejada (1993) y Stevens (1936).

[24] Sobre la coordinación popular y sus diversos valores, cf. Ljungvik (1932): 54ss.

[25] Cf. Tabachovitz (1943): 9.

[26] Cf. Matino (1986): 20.

μοι, 'al ordenármelo Dios'; 149: 23 μηδενὸς ἰδόντος αὐτόν, 'sin verlo nadie'; 149: 28 μηδενὸς νοήσαντος, 'sin notarlo nadie'; τοῦ δὲ ἀββᾶ Συμεὼν τελειωθέντος ἐν εἰρήνῃ (150: 5), 'llegado a su fin el *abbá* Simeón en paz...'; otros casos: 145: 26; 146: 2, 17, 22; 148: 1, 14; 150: 5, 20, 24; 151: 1, 8, 13, 15; 152: 3, 6, 7, 11, 14, 22; 153: 5; 155: 11-12; 159: 4, 16, 23; 160: 25; 161: 9; 164: 5; 165: 12; 166: 1; incluso hay algunos sin 'sujeto': 155: 12, 168: 9[27].

29.- Artículo con valor de relativo, como en la lengua arcaica homérica[28]: μὴ δείρῃς τὰ παιδία τὰ φιλῶ (151: 5), 'no maltrates a los niños que beso'; μὴ γὰρ σά εἰσιν τὰ δίδεις, ἀδελφέ; (160: 16), '¿acaso son tuyas las cosas que das, hermano?'.

30.- Complemento agente con παρά más genitivo: aparece ya en Jenofonte, así como también podía darse πρός más genitivo, si bien la forma habitual clásica es ὑπό más genitivo[29]: ἐρωτᾶτο παρὰ τῆς κυρίας αὐτῆς (151: 13-14), 'fue interrogada por su patrona'; cf. 152: 7.

31.- Διά más acusativo con el valor de 'en busca de' (*per* en latín)[30]: 165: 4, ἄγωμεν διὰ γλιχώνιν, 'vayamos por la menta'.

32.- Artículo τό para introducir una interrogativa indirecta: es una forma expletiva, dado que el pronombre interrogativo basta por sí mismo; tiene ejemplos ya en la κοινή[31]. Se da en 150: 12, οὐδεὶς δὲ ἐνόησεν τὸ τίς τὸν λίθον ἔρριψεν, 'nadie se dio cuenta de quién había tirado la piedra'; 151: 14, ἐρωτᾶτο…τὸ τίς αὐτὴν διέφθειρεν, 'fue interrogada... acerca de quién la había violado'; otros casos: 133: 4 (τὸ πῶς), 152: 6 (τὸ διὰ τί); 153: 17 y 165: 13 (τὸ τί).

33.- Duplicación (δίπλωσις) de un término para darle valor superlativo[32]: κονδὸς κονδός (154: 2), 'bajo bajo'; efecto similar tiene el giro ἄρτι καὶ ἄρτι (165: 3-4) forma coloquial de dar valor superlativo al adverbio.

---

[27] El sobrentender el sujeto de una acción es frecuente en Leoncio; véase, por ejemplo, 144: 11.

[28] Cf. Gignac (1981): 179; Browning (1983): 61. Algunos estudiosos lo consideran fruto de la aféresis de αὐτός.

[29] Bailly *s. v.* πρός I 2: "par suite πρός s'emploie après un verbe passif comme synonyme de ὑπό", y cita Sofocles, *Filoctetes* 1070, *Ilíada* 11, 831, Heródoto 3, 115; 2, 75; 1, 61; 7, 209. En cuanto a παρά con ese valor, cf. Bailly *s. v.* B I 3, donde a dos lugares de Jenofonte añade otro del NT. Matino (1986): 46 lo considera aticismo.

[30] Ljungvik (1932): 34 observa que διὰ + acusativo, a partir del valor 'a causa de' deriva en 'para, con el fin de'.

[31] Platón, *Apología* 31 b; *Lucas*, 22: 2, 4, 23, 24; es muy frecuente en Dionisio Areopagita (s. VI).

[32] No es el sentido distributivo de la reiteración, que se da en numerales y sustantivos (Gignac 1981: 211), sino la diplosis de intensidad (Tsamadou-Vassilaki 1995: 12).

34.- Ἔχω más infinitivo como giro con valor de obligación, 'tener que', o de futuro[33]: en 154: 22 hallamos el ejemplo ἢ βαπτίζῃ ἢ προσαιτεῖν ἔχεις, 'o te bautizas o tienes que andar pidiendo' = 'o te bautizas o vas a andar pidiendo'.

35.- Uso de la disyunción verbal como modo de amenaza: 154: 5-6, ἢ εἰς τὴν ἐκκλησίαν μου κοινωνεῖτε ἢ ὁ μαῦρος ἡμερούσιον κλάνει ὅλα, 'o comulgáis en mi iglesia, o el negro rompe todo cada día'; ver también el ejemplo de 154: 22 ya citado.

36.- Elipsis[34]: si es normal ἐν μιᾷ sobrentendiendo ἡμέρᾳ (por ejemplo, en 148: 1), es más propio del ámbito cristiano el giro οἱ πολεμούμενοι, 155: 14, 'los combatientes, los que combaten (contra el diablo)'; ὀργή (156: 2), 'ira (de Dios)'; ἡ ἁγία πέμπτε (156: 25, 27), 'el santo quinto (día)', es decir, 'el Jueves Santo'; χάρισμα (158: 28), 'el carisma (del discernimiento)'; ἔπινες αὐτό (160: 14), 'lo bebiste (el Cáliz del Señor)'.

37.- Χάριν más genitivo pospuesto en vez de antepuesto: 161: 22, ὅτι χάριν τῶν ὁλοκοτίων εἶπεν αὐτῷ, 'que por las monedas le había dicho...'.

Cabe señalar que es relativamente escaso el empleo de la construcción de acusativo más infinitivo, si bien ésta aparece, como vimos, en el cuerpo de proposiciones adverbiales. En 169: 19 ocurre un caso, en el que hay que suponer el verbo εἶναι; en 157: 22-23 se da asimismo un ejemplo, que algunos códices cambian en proposición sustantiva de ὅτι, pero manteniendo el acusativo αὐτόν: es difícil, para la *constitutio textus*, que una proposición de ὅτι haya sido reemplazada por una construcción de acusativo y no al revés.

IV. Léxico

1.- Neologismos: el adverbio θεοκλήτως (123: 19), 'por un llamamiento de Dios', que como adjetivo aparece en Nono (s. v); φιλόσταυρος (124: 6), 'amante de la Cruz', que Sophocles registra solamente en Leoncio; παραστρατίζω (125: 2), 'bifurcarse', que a la vez tiene base latina, pues στρᾶτα, 'calle, camino', que también aparece en el texto (151: 6), deriva del giro latino *via strata*; ἀνεικάστως, 'incomparablemente' (127: 9); ὁλοψύχως, 'con toda el alma' (128: 15, 130: 20, 134: 20, 137: 17); ἐξαναβαπτίζω, 'rebautizar'

[33] Cf. Browning (1983): 8.

[34] Sobre este rasgo como propio del estilo cristiano, cf. Bartelink (1956). Sobre su tradición, cf. Tabachovitz (1946): 164 ss.

(131: 13); el adverbio χαριεστάτως (132: 9), 'muy cortésmente', no se registra en ningún diccionario: este neologismo debió de generar las variantes registradas por los manuscritos, los superlativos χαριέστατος y χαριέστατον y el adverbio χαριεντῶς; tampoco registran los diccionarios el verbo ἐσχάνω (132: 21; 155: 15), cuya rareza demuestran las variantes textuales que proponen formas de ἔχω, 'tener', pero aparece registrado por Stephanus, quien cita el segundo *locus*; el giro ἐκ στήθους (138: 3), 'de memoria', equivalente al ἀπὸ στήθους registrado en los *Apophthegmata Patrum* (s. VI), parece deberse a Leoncio; en ambas formas la mención del 'pecho' se debe a una metonimia de καρδία, sede de la memoria[35]; φουσκάριος (146: 7), 'vendedor de posca', que era un refresco hecho con agua, vinagre y huevos; ἱστία (146: 21), 'hogar, lar', vocablo que provocó cinco variantes en la tradición manuscrita, es una adaptación de ἑστία, que no puede explicarse por iotacismo; Du Cange la registra pero con psilosis (ἰστία) y con aféresis (στιά); βισσίον (147: 12), 'jarra', derivado de βῖσσα (cl. βῖκος); otro neologismo es δαιμονιάρις (148: 8), 'demoníaco'; ἀζωτεύομαι (150: 29), 'estar insano', que no aparece en los diccionarios; ἀβῆνα, 'latigazo' (151: 7), tomado del latín *habena*, 'correa', transliterado a veces con espíritu áspero; κορταλίζω, 'hacer sonar castañuelas' (151: 24); βραχέω (153: 11), 'macerarse'; ἡμερούσιον (154: 6) como variante de ἡμερήσιον, 'cada día'; el verbo σαλίζω (154: 19; 157: 15), 'hacerse el loco', construido sobre el adjetivo σαλός, 'loco', aparece registrado solamente en Stephanus; κοξαρίζω, 'cojear' (155: 20), formado sobre el sustantivo κόξα, que es latinismo de *coxa*, 'cadera', no se registra en los diccionarios; λακταρίζω, 'dar patadas, convulsionar' (155: 23), es sinónimo de λακτίζω, pero no tiene entrada en los diccionarios; ἀποστένω (157: 8), 'apartar'[36]; καμήλιον (158: 13), 'camello', primera ocurrencia de esta variante de κάμηλος; γραστίζω (163: 24), 'pastar'; πλακιστή (164: 3), 'galleta chata', término que causó muchas variantes en los manuscritos, lo cual sugiere su extrañeza, y que Rydén propone entender como πλακίτη; λιμβός (164: 5), 'gustoso, placentero, agradable'; γλιχώνιν (164: 20, 22), 'menta', que Sophocles prefiere como γληχώνιν; ταβλίζω (165: 17), 'jugar a los dados', derivado de τάβλα, latinismo por *tabula*; τρίεκτα (165: 19; 166: 1), 'triple seis'; στοχός (168: 18), 'verso', enmendado en στίχος por los editores[37].

[35] Cf. 're-cordar' (*cor, cordis*) en español; *savoir par coeur* en francés; *to learn by heart* en inglés. Véase el verbo ἀποστηθίζω, que Leoncio usa en 138: 16.

[36] No figura en los diccionarios.

[37] No tiene entrada en los diccionarios.

2.- *Hápax*: las formas ἀντιφιλολογέω (126: 16), 'decirse', συγκροτητής (134: 13), 'forjador, instructor', ἀποχαυνόω (136: 19), 'hacerse negligente', ἐξηχόω (138: 9), 'enloquecer, estupidizarse', parecen *hápax*, según Sophocles; en la misma situación están συμψηλαφάω (143: 28), 'contagiar' (Lampe; Stephanus no da ejemplos), κακόπιστος (145: 10), 'malcreyente', παιγνικῶς (145: 12), 'juguetonamente', ἀνθηρεύω (145: 13), 'recazar', κατανύγω (145: 14), 'arrepentirse', καρυδίζω (145: 27), 'cascar nueces', θερμοδοτέω (147: 8), 'servir agua caliente', ἀπέργης (147: 22), 'inútil', ἀπόπασχα (148: 21), 'postpascua', λυσόπορτα (149: 19), 'librepuerta', κοιλιοπονέω (151: 22), 'tener dolores de parto', ὑπερεισέρχομαι (153: 12), 'superentrar'; τζιμπίζω (155: 3), 'pellizcar', no aparece en los diccionarios, pero Stephanus registra la forma τζιμπέω; λουρίζω (156: 14), 'azotar', sinónimo de λωρίζω, derivado del latinismo λῶρος[38]; ἰτρᾶς (156: 25), 'pastelería'; μεθοδευτικῶς (157: 14), 'metódicamente'; σαλσίκιον (160: 26), 'salchicha'; σκευρίν (161: 18), 'caja', para el que Lampe cita sólo este *locus*; καλοθελῶς (162: 3), 'benevolentemente'; φυλακταρέον (162: 22), 'amuleto', es señalado por Sophocles como incorrecto por φυλακτάριον, variante de φυλακτήριον que aparece ya en NT; μάντισσα (162: 22), 'adivina'[39]; ὑελοψός (163: 8), 'vidriero', es variante de ὑαλοψός, que se registra en Juan Mosco, ambos como formas medievales del clásico ὑελουργός / ὑαλουργός[40]; ὀξίδιν (165: 7), 'vinagre'; βόλιον (165: 22), 'dado'[41]; ἀχειμάστως (167: 10), 'sin tormentas'[42]; κατάσκαλμος (167: 11), 'bajo cuerda'[43].

3.- Algunos términos no son neologismos, pero sus primeras ocurrencias son poco anteriores o contemporáneas a Leoncio:

a) del s. V: κουρεύω (129: 21), sinónimo de κείρω, 'tonsurar', que se registra en Epifanio; λαμπρόν (145: 7), 'brasa' (Cirilo el escita); κοσσίζω (145: 25; 155: 3), 'golpear' (Paladio; luego, Juan Mosco); πλακουντάριος, 'pastelero' (146: 3), derivado del clásico πλακοῦς, 'torta, pastel' (Paladio); ἄνδριος (149: 4), 'masculino, de varones', variante de ἀνδρεῖος (Paladio); κυρός (149: 20) es variante de κύριος (Concilio de Calcedonia); στυλίζω (151: 8), 'inscribir en una columna, denunciar, publicar', sinónimo del postclásico στηλιτεύω (de στῦλος, 'columna'),

[38] Lampe lo registra como λωρίζω y cita solamente a Leoncio.
[39] No está registrado el término en los diccionarios.
[40] Reemplazan el formante ἔργον / ἐργάζομαι por ἕψω, 'hacer cocer, hacer hervir'.
[41] Du Cange, col. 210, registra este término como diminutivo de βολή y también con la acepción de 'piedrita', remitiendo a Leoncio y a su contemporáneo Sofronio.
[42] No aparece en los diccionarios.
[43] De σκαλμός, 'bisagra del remo, banco superior de remos'.

se registra desde el Concilio de Éfeso; ὁλοκότινον (155: 15; 161: 22), 'moneda', sinónimo del latinismo δηνάριον y de χρύσινος, se registra en Teodoreto; πρωτοκωμήτης (156: 11), 'alcalde' (Paladio); νουμίον (157: 3), del latín *nummus*, 'moneda' (Epifanio); κακοπόδινος (164: 22), 'de mal paso' (Marco Diácono); ὀφθαλμοπλανία (165: 5), 'ilusión óptica' (Nilo); ταβλίζω (165: 17), 'jugar a los dados' (Justiniano); δρομαίως (168: 24), 'a la carrera' (Epifanio); ὑπερκόσμιος (170: 7), 'supracósmico' (Hierocles).

b) de los ss. VI-VII: συνεθίζω (129: 15), 'acostumbrar', (Justiniano y Juan Clímaco); βουρδουνάριος (164: 14, 20), 'mulero' (Cirilo de Escitópolis); ξενοτάφιον (168: 13), 'cementerio para extranjeros' (Juan Mosco); ταβλίον (146: 3), 'mesa', que tiene variantes τάβλιν y ταβλίν, es derivado del latinismo τάβλα (*tabula*); συνάδελφος (146: 14), 'cofrade', aparece en Juan Mosco; en este mismo autor aparece φολερόν (146: 16), variante de φολλερόν, que es un derivado del latinismo φολλίς (*follis*), que también se registra desde el s. VI (Procopio); φακιόλιον (148: 28), 'turbante', variante de φάκελος, ocurre en Juan Mosco; ἀφήσας (149: 4), 'dejando', variante de ἀφείς (Juan Mosco); θανατικόν, 'pestilencia'(151: 1), se registra en Juan Mosco; κοβαλέω, 'aportar', variante de κουβαλέω (151: 20) y sinónimo de κοβαλεύω, se registra a comienzos del s. VI (*Apophthegmata Patrum*); φουρκίζω, 'ahorcar' (159: 24), latinismo a partir de *furca*, se registra en Juan Mosco; ἐπικέρνης (161: 20), 'escanciador', aparece en Juan Mosco como variante de πιγκέρνης, que es latinismo a partir de *pincerna* (luego aparece la forma ἐπιγκέρνης[44]), equivalente al griego οἰνοχόος; μανζηρός (163: 12), 'destrozador', data de Gregencio.

c) los latinismos reflejan el hecho de que desde el s. II a. C. el ámbito griego se convirtió en provincia romana y, al separarse de Occidente, siguió considerándose "Imperio Romano"; de ahí que en la primera Universidad, fundada por el emperador Teodosio en 425, hubiese varias cátedras de latín y que la documentación oficial incluyera una redacción en latín; por otra parte, los vínculos con Roma eran constantes. En este texto encontramos: ὀσπίτιον (124: 19), registrado desde el s. V y adaptado de *hospitium* con el valor de 'casa'; παλλίον (146: 25) es préstamo de *pallium* y ocurre desde el mismo siglo (Epifanio); σαγιττόβολον (163: 22), 'tiro de flecha', que se registra desde

[44] Cf. Psaltes (1974): 22.

la misma centuria (Epifanio); ὀστιάριος (126: 28), préstamo de *ostiarius*, aparece desde el año 536 como equivalente a θυρωρός, 'portero'; ὀψίκιον, 'escolta', tomado de *obsequium* y registrado desde el s. VI (Justiniano, Juan Mosco); καβαλλάριος (160: 6), 'jinete', de *caballarius*, se registra desde el s. VI (Evagrio, Procopio, Juan Mosco); ὀψικεύω (132: 5, 17), 'escoltar', es un latinismo tomado de *obsequor*, registrado en autores del siglo VII como Juan Clímaco y Sofronio, es decir, contemporáneos de Leoncio; πόρτα (145: 23, 159: 6) aparece desde el s. VI, pero convive con θύρα (126: 19, 28; 163: 20). Además, nuestro autor usa latinismos ya afirmados en el griego, como πατρίκιος (128: 20), que se registra en Plutarco y Dionisio de Halicarnaso; κουβικουλάριος (*ibid.*), 'chambelán', registrado en Eusebio; παλάτιον (128: 21; 139: 1), usado por Josefo; κανδῆλα (145: 27), empleado desde el s. III (Ateneo); λῶρος (150: 22), 'látigo', por ἱμᾶς, tomado de *lorum*, registrado desde el año 400; φούρκα (160: 6), 'horca', de *furca*, aparece desde el año 301; ὠράριον (160: 26), latinismo por *orarium (linteum)*, 'lienzo para orar, estola', registrado desde el s. IV.

d) tecnicismos propios del ambiente eclesiástico cristiano: μοναστήριον (124: 17, 126: 17), 'monasterio', que se registra por primera vez en Filón; τὸ κοινόβιον (131: 11), 'cenobio', que aparece desde Basilio (s. IV); κυριακή (145: 26) supone ἡμέρα con el significado de 'domingo', como en latín *dominicus (dies)*: se registra desde el s. II; ἡ σὴ ἀγάπη (167: 1), 'Tu Caridad', como título reverencial[45].

e) vulgarismos: ὁ καθείς (139: 17), 'cada uno'[46]; quizás lo sea κρέα como singular en lugar de κρέας (138: 5, 148: 10, 12)[47].

f) coloquialismos: καλῶς con intención de reproche, como en 151: 16, καλῶς, ἀββᾶ Συμεών, ὅτι ἔφθειρας καὶ ἐνεγάστρωσας τὴν δούλην μου, '¡Qué bien, *abbá* Simeón, que corrompiste y embarazaste a mi esclava!'[48]; ἐφέτος (130: 8, 165: 8) por ἐπ' ἔτος, registrado desde el año 500.

g) cambios de acepción: λοιπόν (126: 3; 155: 17) ya tiene aquí el valor que tiene en griego moderno, 'entonces', y no 'en lo restante', 'de ahora en más', que es la acepción clásica; ἀνέπαυσεν (127: 2): el verbo ἀναπαύω

[45] Hay que tener en cuenta, sin embargo, que el σὴ es un añadido de Festugière, de modo que el texto podría decir simplemente "La caridad sabe que entre los mendigos y especialmente entre los ciegos hay hombres purificados...".

[46] Cf. Blass-Debrunner § 305.

[47] Cf. Dieterich (1898): 165.

[48] Cf. Juan Mosco, *Prado espiritual* 188, 3065 D 6 (Tabachovitz [1943]: 46).

adopta la acepción de 'ofrecer una colación', así como la voz media significa 'tomar una colación', cuando su valor clásico era 'descansar'; σχῆμα, 'aspecto', asume desde Justino el valor técnico de 'hábito' como 'vestimenta' (131: 6); la interjección μὰ, que en griego clásico se utilizaba con matiz negativo salvo si seguía a ναί o νή, asume en el medioevo el valor afirmativo de νή, que Sophocles registra en Teófanes, autor del s. IX, pero ya se da aquí en la exclamación de 132: 3, μὰ τὸν ἀξιοῦντα ἡμᾶς τοῦ σχήματος αὐτοῦ... '¡Por quien nos considera dignos de este hábito...!'; κηρίον (132: 5) en griego clásico significa miel, pero ya en Juan el Monje (s. VI) tiene la acepción de 'cirio'; βοσκός (133: 3), que en clásico significa 'pastor', desde el s. VI (Cirilo de Escitópolis, Evagrio, Juan Mosco) significa 'herbívoro, persona que vive aislada y se alimenta de hierbas', la cual es una de las formas de espiritualidad altomedieval[49]; παράθεσις (133: 21) vale por 'recomendación' desde el s. V (Concilio de Cartago), mientras que las acepciones clásicas eran, por una parte, 'yuxtaposición, comparación, acercamiento, proximidad', por otra, 'descripción, cita, exhortación' y, además, 'combate de atletas'; el verbo στρατεύω, 'servir como soldado', asume en el medioevo el valor de 'militar' en el sentido de *officio aliquo vel dignitate fungi*, en palabras de Du Cange, y así lo usa Leoncio en 128: 26, 139: 1, 142: 3; τί ποτε, que en griego clásico es '¿por qué en fin?', pasa, separado o unido, a significar 'nada, ninguna cosa', ya en el s. II (Epicteto): aquí tenemos οὐδὲ γὰρ ἔχω τίποτε κακόν (140: 7), 'pues no tengo ningún mal'; el verbo θριαμβεύω es clásico en las acepciones 'triunfar', 'hacer una procesión triunfal', y en el NT aparece como 'hacer triunfar', pero a partir de Taciano vale por 'divulgar, hacer público', acepción que usa Leoncio en 147: 25; πέλμα (150: 10), 'planta del pie' en griego clásico, se usa como 'área, región, zona'; ἀσυμβίβαστος significa desde el s. II 'incomparable', pero Leoncio lo usa como 'inconciliable' (152: 17); λογάριν (155: 16; 162: 8), es clásico como diminutivo de λόγος, pero innovador como 'dinero contante y sonante'; καταλέγω (157: 17) pasa de 'enumerar; acostarse' a 'hablar en contra de'; ψοφέω (165: 2), que en clásico es 'golpear, hacer ruido, sonar', a partir de Leoncio (Sophocles cita este *locus*) significa 'morir'[50].

[49] Cf. Rochcau (1978), Rochcau (1980), Rydén (1981), Syrkin (1982), Cox (1983), Ubierna (1997), Cameron (1999), Ivanov (1999), Magdalino (1999), Rapp (1999), Simón Palmer (1999).

[50] Compárese con el popular uso, en la Argentina, de "sonar" por "terminar mal, fracasar".

h) 'cristianismos indirectos'[51] son el adjetivo μοναδικός (141: 25), que en clásico significa 'solitario, propio de la unidad', pero que vale por 'monástico, monacal' desde Gregorio Nacianceno; ἄμβων, que en Ésquilo significa 'saliente redondeada', pero asume el valor técnico de 'ambón, púlpito' (146: 1); κολυμβήθρα (154: 26), que era 'piscina, baño', es usado aquí como 'pila (bautismal)'. Ya instalado está ἐκκλησία con el valor de 'iglesia' en vez de 'asamblea', pero en 145: 26 designa el 'edificio donde se reúne la asamblea para celebrar el culto a Dios', no el 'pueblo de Dios'.

Por otra parte, un verbo que no es bizantino, sino clásico, pero que resulta clave en este relato es προσποιέω, 'hacerse, hacer de cuenta que, fingir'. Aparece ya en 125: 1, cuando Simeón y su amigo Juan fingen detenerse a descansar para deliberar si entran o no a la vida monacal. Poco después (125: 17), en una declaración metaliteraria acerca de la fuente del relato, Leoncio anticipa que su personaje 'se hizo el loco' (τὸν σαλὸν προσποιήσατο) en Émesa; en 146: 23 Simeón 'se hizo el que se quemaba'; en 151: 11 'se hacía el que besuqueaba'; en 155: 24, 'se hacía el que pregonaba' y, en la línea siguiente, el relator señala que el personaje deseaba asimilarse τοῖς προσποιουμένοις μωρίαν διὰ Χριστόν, 'a los que simulan tontería a causa de Cristo'. Valor similar tiene el verbo σχηματίζω, que es postclásico en la acepción de 'figurar, fingir una actitud', y que en este relato aparece en 147: 7, 148: 2 (cf. σχῆμα, 'figuración' en 155: 24, 25). También usa Leoncio el giro τὸν σαλὸν ποιεῖ, en activa, con el mismo valor (146: 6) aunque éste es normal en voz media y con el prefijo, donde puede partir de los valores de 'representar, suponer' que tiene ποιέω ya en griego clásico y puede quizás valer por nuestro giro activo 'hacer de loco'. También en 148: 7 utiliza el giro activo ἑαυτὸν ποιεῖ ὁ ἀββᾶς οὕτως, 'se hacía así el *abbá'*, y en 155: 7 ἦν γὰρ ποιῶν ἑαυτὸν κοξαρίζοντα, 'pues a veces se hacía el que era cojo'. Es tan clave en la economía del relato esta idea que, según parece, Leoncio inventa, sobre la base del adjetivo σαλός, el verbo σαλίζω, que Stephanus glosa como *stultum ago*, 'hacerse el tonto, hacerse el loco' (157: 15). Con esto se vincula el verbo ἐξηχέω, que desde el s. II (Polemón) significa 'estar loco', 'estar tocado', y que en este texto de Leoncio aparece en 158: 4: es un verbo derivado de ἔξηχος, 'estúpido, tarado', que Simeón aplica habitualmente a los demás de

[51] Es decir, voces existentes en el griego clásico o postclásico, pero que en el ámbito eclesial cristiano asumen otra acepción técnica. El concepto lo tomo de Christine Mohrmann, quien lo aplicó al latín.

modo irónico para señalar que es verdadera locura o estupidez alejarse de Dios (por ej. 159: 6; 163: 16; 164: 6, 165: 20).

Asimismo, un detalle de "ambientación" es el uso de vocablos y frases en siríaco, como ἀββᾶ, 'padre' (ya en el título; cf. 126: 17, 131: 18, 25; 133: 7 *et passim*), λα δέχρε λιχ ἐμ, 'no te apenes, madre' (138: 25-6); μάρι ἀββᾶ, 'padre señor mío' (146: 7). Otras veces el relator señala que el personaje se expresa en siríaco (Συριστί, τῇ Σύρᾳ φωνεῖ), aunque él lo traduce al griego (124: 18; 139: 22; 161: 8; 163: 3).

V. Conclusiones

a) El griego "popular" no aparece solamente en la llamada "segunda parte"; esto es evidente por los ejemplos citados que, hasta la página 145: 19, corresponden a la primera, en la cual, como veremos en otro trabajo[52], predomina la retórica y el estilo elevado pero tampoco éstos son exclusivos de ella; los dos niveles de lengua, el clasicista-retórico y el popular, se entremezclan a lo largo de todo el relato.

b) Este griego "popular" emerge en elementos fonéticos, como son el iotacismo, el enmudecimiento de la vocal final átona, la aféresis, la elisión, la sonorización de dental tras nasal.

c) Emerge también en rasgos morfológicos, tales como sufijos nominales y verbales muy productivos en el medioevo, debilitamiento del vocativo y del aumento verbal, regularizaciones verbales, perfectos perifrásticos, formas anómalas, heteróclisis, etc.

d) Aflora en elementos sintácticos, como el relajamiento del subjuntivo y de las partículas modales, la decadencia del optativo y del dativo, duplicación de giros, cambios en la función de los subordinantes, uso expletivo de subordinantes, avance del acusativo sobre los otros casos, cambios de regímenes, ampliación del uso preposicional, etc.

e) Asimismo, surge en rasgos léxicos: los abundantes neologismos acompañan la condición novedosa del "loco" Simeón y de su método caritativo; a la vez, los numerosos vocablos altomedievales demuestran la "actualidad" de la lengua empleada por el autor, como también los latinismos, vulgarismos, coloquialismos y cambios de acepción.

f) Todo esto revela que Leoncio busca presentar un personaje que, si bien es capaz de hacer discursos con componentes retóricos y de discutir

[52] «La retórica en *Vida de Simeón*, de Leoncio de Neápolis».

temas filosóficos, a la vez es capaz de "abajarse" al público destinatario de aquello que no es una "prédica" en el sentido tradicional, sino un obrar a través de las visiones, de los milagros, de los ejemplos, y entonces la lengua de ese relato también se "abaja" al nivel de lo popular y cotidiano.

g) De tal modo, la elaboración lingüística del relato hagiográfico hace de esta pieza algo singular, una composición que en sí misma muestra cómo el más culto, sea predicador o escritor, puede adaptarse al destinatario general, haciéndose "tonto por causa de Cristo", como dice el lema que inspira la espiritualidad del "loco" Simeón, es decir, "fingiendo" distintos niveles de lengua para los distintos aspectos de la narración, ya sea el del relator, ya el del personaje, y, en este último caso, adecuándolos a diversas situaciones dialógicas, pero revelando que por literaria que sea la composición, siempre emerge la lengua de su tiempo.

Así, pues, Leoncio continúa la línea literaria de los dos siglos precedentes, en la que, según el estudio de Matino[53], la literatura griega busca graduación de registros expresivos, con cierta atención a la sintaxis clásica, pero con aceptación de los fenómenos corrientes y una estratificación estilística que busca impresionar al destinatario con su fuerza expresiva.

Pablo A. CAVALLERO

Universidad de Buenos Aires
Consejo Nacional de Invest. Científicas y Técnicas de la Argentina
Universidad Católica Argentina
Puan 480
1406 BUENOS AIRES (Argentina)
pcavalle@filo.uba.ar

[53] MATINO (1986): 139s. En cuanto a la tradición helenística y patrística en el griego de Leoncio, nos centramos en ella en otro estudio, «Innovación y tradición helenística en la lengua del *Simeón* de Leoncio de Neápolis».

BIBLIOGRAFÍA

1.- Ediciones

Rydén, L. (1963), *Das Leben des heiligen narren Symeon von Leontios von Neapolis*, Uppsala: Almqvist & Wiksell.

Festugière (1974) = Léontios de Néapolis, *Vie de Syméon le fou et Vie de Jean de Chypre*, édition commentée par A. J. Festugière en collaboration avec Lennart Rydén, Paris: Geuthner.

2.- Bibliografía secundaria

Bartelink, G. (1956), «Ellipse und Bedeutungsverdichtung in der christlichen griechischen Literatur», *Vigiliae christianae* 10, 1-13.

Bartelink, G. (1959), «À propos de deux termes abstraits désignant le diable», *Vigiliae christianae* 13, 58-60.

Browning, R. (1983), *Medieval and modern greek*, Cambridge: University Press.

Buck, C.- Petersen, W. (1945), *A reverse index of Greek nouns and adjectives*, Chicago: Univ. of Chicago Press.

Kieckers, E. (1921), «Zum ὅτι "recitativum"», *Glotta* 11, p. 183.

Cameron, A. (1999): «On defining the holy man», en J. Howard-Johnston-P. Antony Howard (edd.), *The cult of saints in late antiquity and the Middle Ages: essays on the contribution of Peter Brown*, Oxford: University Press, 27-44.

Cox, P. (1983), *Biography in late Antiquity. A quest for the holy man*, Berkeley: University of California Press.

Curtius, J. (1946), *Gramática griega*, Buenos Aires: Desclée de Brouwer.

Gignac, F. (1981), *A grammar of the Greek papyri of the Roman and Byzantin periods*, Milano: Cisalpino-La Goliardica, II.

Goodwin, W. (1903), *A school Greek grammar*, London: Macmillan & Co.

Humbert, J. (1960[3]), *Syntaxe grecque*, Paris: Klincksieck.

Ivanov, S. (1999), «La "santa locura" rusa (*iurodstvo*, *pojabstvo*)», *Erytheia* 20, 75-98.

Ljungvik, H. (1932), *Beiträge zur Syntax der spätgriechischen Volkssprache*, Uppsala.

MAGDALINO, P. (1999): «"What we heard in the Lives of the saints we have seen with our own eyes": the holy man as literary text in tenth century Constantinople», en: J. HOWARD-JOHNSTON-P. Antony HOWARD (edd.), *The cult of saints in late antiquity and the Middle Ages: essays on the contribution of Peter Brown*, Oxford: University Press, 83-112.

MATINO, G. (1986), *Lingua e pubblico nel tardo antico. Ricerche sul greco letterario dei secoli IV-VI*, Napoli: D'Auria.

PALMER, L. (1946), *A grammar of the post-Ptolemaic papyri*, London: Oxford University Press.

PSALTES, S. (1974), *Grammatik der Byzantinischen Chroniken*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

RAPP, C. (1999), «"For next to God, you are my salvation": reflections on the rise of the holy man in late antiquity», en: J. HOWARD-JOHNSTON-P. Antony HOWARD (edd.), *The cult of saints in late antiquity and the Middle Ages: essays on the contribution of Peter Brown*, Oxford: University Press, 63-81.

ROCHCAU, V. (1978), «Saint Siméon Salos, ermite palestinien et protype des "Fous-pour-le-Christ"», *Proche Orient Chrétien* 28, 209-219.

ROCHCAU, V. (1980), «Que savons-nous des Fous-pour-le-Christ?», *Irénikon* 53, 341-353, 501-512.

RYDÉN, L. (1999), «Communicating holiness», en: E. CHRYSOS-I. WOOD (edd.), *East and West: modes of communication*, Leiden: Brill, 71-91.

RYDÉN, L. (1981), «The holy fool», en: S. HACKEL (ed.), *The byzantine saint*, London: Saint Vladimir Seminary Press, 106-113.

SIMÓN PALMER, J. (1999), «Los santos locos en la literatura bizantina», *Erytheia* 20, 57-74.

SMYTH, H. (1920), *Greek grammar*, Harvard University Press (reimpr. 2002).

STEVENS, P. (1936), «Aristotle and the *koine*. Notes on the prepositions», *CQ* 30, 204-217.

SYRKIN, A. (1982), «On the behavior of the "fool for Christ'sake"», *History of religions* 22/2, 150-171.

TABACHOVITZ, D. (1943), *Études sur le grec de la basse époque*, Uppsala.

TABACHOVITZ, D. (1946), «Phénomènes linguistiques du vieux grec dans le grec de la basse époque», *Museum Helveticum* 3, 144-179.

TSAMADOU, I.-VASSILAKI, S. (1995), «Aspects du grec moderne», *Lalies* 15, 7-69.

UBIERNA, P. (1997), «El santo en la sociedad bizantina: una hagiografía de la estulticia. De Simeón de Émesa a Andrés de Constantinopla», *Byzantion Nea Hellás* 16, 235-247.

VELA TEJADA, J. (1993), «La reestructuración funcional del sistema preposicional griego en la *koiné*», *Habis* 24, 235-247.

WEIGHTS AND MEASURES AND THE TIME AND PLACE OF AUTHORSHIP OF THE *HISTORIA IMPERATORUM*

ABSTRACT: The article looks at the problem of the date and place of provenance of the anonymous Byzantine world chronicle better referred to as the *Historia Imperatorum.* In particular it notes the possibilities arising out of the use of a late mediaeval unit of measure, tha cafiz, and judges these in relation to further evidence that is forthcoming from the chronicle. It concludes by pointing out the problems in any determination of time and place, as well as suggesting further avenues of research toward the specification of both.

KEY-WORDS: *Historia Imperatorum*, date and place of composition, cafiz.

RESUMEN: El artículo estudia el problema de la fecha y lugar de composición de la crónica bizantina anónima conocida como *Historia Imperatorum*. Tiene en cuenta, de forma especial, las posibilidades que ofrece el empleo de una unidad de medida medieval tardía, el cafiz, y las analiza en relación con otros datos que aparecen en la crónica. Concluye apuntando los problemas que conlleva la determinación del lugar y fecha, así como sugiriendo nuevas vías de investigación para la determinación de ambos.

PALABRAS CLAVE: *Historia Imperatorum*, lugar y fecha de composición, cafiz.

In his study of the anonymous and undated Byzantine-style chronicle that will in time be better referred to as the *Historia Imperatorum,* Praechter pointed out the potential significance in its use of the cafiz as a unit of measure. This was in place of the standard Byzantine measure in the text that the

Historia Imperatorum had used at that particular point as its source, namely the twelfth-century *Chronicle* of Manasses[1]. At point was the conversion of the 1, 2 and 12 *medimna* of wheat that were sold for one *hyperpyron*, respectively, at the accession of Nicephorus II Phocas as emperor, later as part of his measures to alleviate hunger, and previously in the previous reign of Basil I, when the same measure that Nicephorus took had been taken by Basil I. These values are stated in the *Historia Imperatorum* to amount to 2, 4 and 16 cafiz respectively. There are as a matter of fact two matters of interest here in respect of the use of the "Spanish unit of measure of the cafiz" as Praechter refers to it on the basis of Du Cange's well-known glossary. One is the importance itself of its use in the *Historia Imperatorum,* while the other is the inconsistency in the rates of conversion, with the third figure, as one may have noticed, not conforming to the correspondences of the first two. Drawing attention to the potential value of this point in helping to date the work, but also in helping to identify its place of authorship based on a knowledge of the domain of circulation of the cafiz, Praechter also confessed to a lack of expertise on such a specialized point. Indeed, he called for the future input here by someone better qualified than he, yet this is a call that has been left unheeded ever since.

We begin with the latter point, and with the conclusion that the inconsistency is evidently the result of two different sources having been used in succession for the same account by the writer of the *Historia Imperatorum.* Praechter believed that the *Chronicle* of Manasses was the source of the entire text in point in this portion of the *Historia Imperatorum,* yet this applies only to the opening section, as we shall here show by comparing the two accounts. We present in what follows the relevant text of the *Historia Imperatorum,* which has never been published according to the form given here. This is the more original form to be found across the many variants of the work, with a later reworking that is of no real use here, on account of the forms to which the unit of measure has been subjected to change, having long been available in print[2]. The text is derived from *Codex* 596 of the State

[1] K. Praechter, «Eine vulgärgriechische Paraphrase der *Chronik* der Konstantinos Manasses», *BZ* 4 (1895) [272-313] pp. 292-293. Beginning with this study and well into until more recent times (ditto the work of Moravcsik, on which see below), the *Historia Imperatorum* was known as the "the Prose Paraphrase of the *Chronicle* of Manasses". The inaccuracy in the use of this term becomes apparent from, amongst other places, the present study.

[2] This later reworking, derived from *Paris. Gr.* 1708, was published as an extension to the *Chronicle* of George the Monk in volume 110 of the easily accessible *Patrologia Graeca*, which is a reprinting of the Muralt's St. Petersburg edition of George the Monk from a few years pre-

Library of the city of Bern, which is the manuscript that until now has been the most favored for study of the *Historia Imperatorum,* beginning with Praechter himself, and it has been reproduced with the minimum of rectification to its Greek. There follows in turn the corresponding passage from the *Chronicle* of Manasses.

Περὶ τοῦ λιμοῦ τοῦ γενομένου ἐν Κωνσταντινουπόλει, μεγάλου καὶ ἰσχυροῦ, καὶ ἀσπλαχνία τοῦ Φωκᾶ.

Κατὰ δὲ τοὺς καιροὺς τοῦ βασιλέως Φωκᾶ ἐγένετον εἰς τοὺς ῥωμαίους λιμὸς μέγας. καὶ ἀπέθνησκεν ὁ λαὸς ἀπὸ τὸ κακὸν τοῦ λιμοῦ καὶ πανταχοῦ ἦτον θλῖψις καὶ στενοχωρία, καὶ ὀδυρμὸς καὶ κλαυθμὸς ὅτι οὐδὲ δύο καφίζια εὑρίσκοντο εἰς τὸ ὑπέρπυρον. Ἤκουσεν δὲ ταῦτα ὁ Φωκᾶς καὶ ἐλυπήθη πολλὰ καὶ τάχα ἤθελεν νὰ ποιήσει καλὸν εἰς τὸν λαόν του. καὶ ὥρισεν νὰ ἀνοίξουσιν τὰ μαγαζία τῆς μέσης καὶ νὰ πουληθεῖ τέσσαρα καφίζια εἰς τὸ ὑπέρπυρον. Τόσον ἦτον ἀφιλότιμος καὶ ταῦτα ἐκεῖ ὁποῦ ἦταν χιλιάδες μαγαζία γεμάτα σιτάρια ἀπὸ τὸν καιρὸν τῆς εὐθυνίας. Καὶ οὐδὲν ἐμιμήθει τὸν μακεδόνιον τὸν Βασίλειον τὸν μέγαν καί ἀληθινὸν βασιλέα.

Περὶ τῆς εὐσπλαγχνίας βασιλέως Βασιλείου τοῦ μακεδόνος.

Οὗτος γὰρ ὁ Βασίλειος εἰς τὴν ἑαυτοῦ αὐτοκρατορίαν καὶ τὸν καιρὸν εἰς τὴν ἑορτὴν τοῦ πάσχα ἐκαβαλίκευσεν μὲ τοὺς στρατηγοὺς καὶ ἄρχοντας λαμπροφορεμένοι ἔσω εἰς τὴν Κωνσταντινούπολιν. Ἦτον δὲ καὶ τότε μέγας λιμὸς καὶ ὡς ἐδιέβενεν ὁ βασιλεὺς ἐστράφη καὶ εἶδεν κοδέσποτας ἀνθρώπους καὶ ἱερεῖς ὅτι ἱστήκοντο μαυροφορεμένοι καὶ πολλὰ θλιμμένοι. Ἠρώτησεν δὲ ὁ βασιλεύς, διὰ ποίαν ἀφορμὴν οὐδὲν ἐλαμπροφόρεσαν καὶ ἐκεῖνοι νὰ ποιήσωσιν τὴν ἀνάστασιν τοῦ Χριστοῦ. Καὶ ἀπηλογήθησαν ὅτι τί θέλουσιν λαμπροφορεῖν οἱ ἄνθρωποι ὅπου δὲν εὑρίσκουσιν ν᾽ ἀγοράσουσιν ψωμὶν διὰ νὰ φᾶσιν. Καὶ ὡς ἤκουσεν τοῦτο ὁ βασιλεὺς ἐδάκρυσεν καὶ ἐλυπήθη ἔσω ἡ ψυχή του καὶ ὥρισεν καὶ ἤνοιξαν τὰ βασιλικὰ μαγαζία καὶ τῶν πραγματευτάδων καὶ διελάλησεν νὰ πουληθοῦν δέκα ἕξ καφίζια εἰς τὸ ὑπέρπυρον καὶ οὕτως ἔλυσεν τοῦ λιμοῦ τὴν ἀνάγκην καὶ τὴν στενοχωρίαν τοῦ λαοῦ[3].

λιμὸς ἐβόσκετό ποτε τὴν ὑπὸ τοὺς Ῥωμαίους
καὶ τῇ πυράγρᾳ τοῦ κακοῦ τὸ πλῆθος ἠναλγοῦτο
καὶ πάντες ἀπωδύροντο τὸ τῆς ἐνδείας βέλος·
χρυσίνου γὰρ ὁ μέδιμνος μόλις ἀπημπολεῖτο.

viously. The passage of interest to us (*ibid*. cols. 1205, 1208), includes alterations to the terminology of the units of measure and the correspondences in the exchange rates (which are of no interest to us in the present article).

[3] *Cod. Bernensis* 596, ff. 205v-206r.

ἀνέβη ταῦτα πρὸς Φωκᾶν, ὁ δ᾽ ἤλγησεν ἀκούσας
καὶ τὸ κακὸν ἰάσασθαι δῆθεν παραζηλώσας
τὰς δημοσίας ἀπαντλεῖν κελεύει σιτοθήκας
καὶ δύο τοῦ νομίσματος σιτοπωλεῖν μεδίμνους.
οὕτω Φωκᾶς σμικροπρεπῶς τὸ πρᾶγμα διετίθει,
καὶ ταῦτα χιλιόσιτα πλουτῶν σιτοδοχεῖα
κατάφορτα τοῖς βάρεσι καὶ σίτοις βεβυσμένα,
ἐξ ὧν ἀπεθησαύρισαν αἱ πρὶν εὐετηρίαι,
μὴ τὸν πολὺν Βασίλειον ἐζηλωκὼς ἐν τούτῳ,
τὸν ὄντως βασιλεύτατον, τὸν ἐκ Μακεδονίας,
ὅστις ἰδὼν κατώδυνον τὸ Βυζαντίων πλῆθος
καὶ τὸν λιμὸν παραίτιον εἶναι μαθὼν τοῦ πένθους
ἐντέχνως ἀντετάξατο πάθει τῷ δυσπαλαίστῳ,
ἀντιπαλαμησάμενος γενναίως τῷ γενναίῳ
καὶ φθείρας θῆρα τὸν βαρὺν πνιγμοῖς βιαιοτέροις·
δώδεκα γὰρ τὸ νόμισμα τὸ χρύσεον μεδίμνων
ἐκέλευσεν ἀντάξιον εἶναι τοῖς σιτωνοῦσι[4].

It should be evident from this comparison, that while Manasses is clearly the source for the first section of the text of the *Historia Imperatorum,* he is obviously not the source for the second. In spite of this being the case, the question naturally presents itself why the difference should exist at all, given that, despite different sources having been used, it would be expected of the writer of the *Historia Imperatorum* to have harmonized the disparate claims in order to present a unified account. Indeed, one would initially be inclined to ascribe the discrepancy to scribal error, from whatever point in the history of the chronicle's circulation, were it not for the fact that elsewhere in the *Historia Imperatorum* another such inconsistency emerges, which similarly deals with weights and measures. The matter in point relates to the Byzantine emperor Theodosius II's purchase of the apple in the well-known account involving the empress and Paulinus. In the *Historia Imperatorum* this is said to occur in exchange for 'two litres of gold', whereas the Byzantine chronicles on this matter speak of either 100 gold pieces (in the case of the late-eleventh century *Chronicle* of Cedrenus) or 150 gold pieces (in the sixth-century *Chronicle* of Malalas and the seventh-century *Paschal Chronicle*). Here however, in contrast to the passage on Nicephorus II, Praechter well noticed that

[4] *Constantini Manassis Breviarium Chronicum,* recensuit Odysseus Lampsidis, pars prior, Athens 1996, pp. 308-309, verses 5714-5734.

the account as a whole derives from no one Byzantine source in particular. It certainly did not come from the early ninth-century *Chronicle* of Theophanes, which Praechter had identified as the source of the *Historia Imperatorum* for this general portion of its account, yet it had similarities with various points in a range of Byzantine chronicles[5]. As in the case of the second part of the account on Nicephorus above, the source here as well appears to be some lost Byzantine chronicle that was used by the writer of the *Historia Imperatorum* throughout the length of his work, as a supplement to both Manasses and Theophanes. This conclusion, however, derives from an examination of the *Historia Imperatorum* as a whole, and as such is a matter that will need to be left for appropriate consideration elsewhere.

We turn now to the matter of the importance itself in the use of the term cafiz. The unit in question, of Arabic origins, is known especially for having acted as a general measure of dry capacity in Spain from the thirteenth century to more recent times. In addition, it circulated at various periods, from late mediaeval times right through in some cases to present times, in places as far apart as southern Italy, Rhodes and Cyprus. Its precise value has been established, and as one would expect, it showed differing local values across its domain of use, even within the Iberian peninsula itself[6]. In terms of the places in its circulation of interest to us, these of course have to be the two east Mediterranean Greek islands of Rhodes and Cyprus, it being highly unlikely that a work of such a traditional nature as the *Historia Imperatorum* would have been authored in the West (though this is a possibility that cannot altogether be ruled out, given the cautious nature of our conclusions, as we shall see). Here we may point out a point of special interest matter in relation to the cafiz, namely that the *Historia Imperatorum* is one of only two Greek literary sources which mention this term, the other case being, most notably, the *Chronicle* of Makhairas, which was written in Lusignan Cyprus at or just after the year 1432[7].

This being so, we ought then to look for other points in the *Historia Imperatorum,* which may potentially act to supply us with further information

---

[5] Praechter, *op. cit.,* p. 279-284, for discussion of the entire passage, as well as its publication.

[6] E. Schilbach, *Byzantinische Metrologie*, München 1970, pp. 133ff, 137ff in particular, in terms of Rhodes and Cyprus. There is no evidence for the use of this measure elsewhere in the eastern Mediterranean, not even in Constantinople. On the unit in general, see for example F. B. Pegalloti, *La Pratica della Mercatura,* ed. by A. Evans, Cambridge (Ma) 1936, p. 408 (index).

[7] Cf. G. Kriaras, *Λεξικὸ τῆς Μεσαιωνικῆς Δημώδους Γραμματείας*, vol. 8, Θεσσαλονίκη 1982, p. 125 for the Greek sources in the use of the term.

that may be indicative of the place of writing of this work. Indeed Praechter did point to just one such point, which is in fact the only immediately evident one in the entire work. This is to be found in the *Historia Imperatorum* at the point when it speaks of the figure of Alexander the Great, in text that is otherwise totally derived from the *Chronicle* of Manasses, and where the author makes the added point, in respect of this source, that Alexander "built the city of Alexandria that lies nearby"[8]. Rhodes and Cyprus do of course lie pretty much as close as one can get to Alexandria in terms of the Greek world, and Cyprus clearly emerges as the more likely possibility given its size and greater importance in the said period. Here we ought as well not to ignore, that the *Historia Imperatorum* made use of at least three separate sources, and so a library of some importance must have been available to the unknown writer of the work. It follows therefore, that for such material to have been at his disposal, the writer could not have been writing outside some major cultural centre, such as existed for example in Cyprus during Lusignan times.

Nonetheless there are real problems in too readily accepting the conclusion that Cyprus was, in all likelihood, the place of authorship of the *Historia Imperatorum*. To begin with, there is the lack of any obvious signs of Cypriot idiom, of which the *Chronicle* of Makhairas is by contrast characteristically replete. In addition, the phrase on Alexandria in fact begs the point of what the unknown author meant by the term "nearby". Finally, as we have already pointed out, the *Historia Imperatorum* made use of a lost Byzantine source throughout its length, and the nature of this use suggests that there is a real possibility that the comment on Alexandria is just one such borrowing, and not a personal contribution by the author of the *Historia Imperatorum*[9]. Indeed, this possibility, namely that "nearby city" is actually the wording of the source of the *Historia Imperatorum,* ought not be surprising after taking account of the numerical discrepancy that the author of the *Historia Imperatorum* left in his work, on account of the use of the two separate sources for the account on Nicephorus we saw above. All these points taken together thus raise the problem of whether the use of the term cafiz, and the vaguely

[8] Praechter, *op. cit.,* p. 293: Οὗτος ἔκτισεν καὶ τὴν κειμένην ἔγγιστα τὴν μεγάλην Αἴγύπτου πόλιν Ἀλεξάνδρειαν.

[9] The material in the *Historia Imperatorum* over and above what derives from known sources includes not only passages of some notable length, but also additions of one sentence in length, and their content is too specific to derive from anywhere other than a written source. See for example Praechter, *op. cit.,* p. 299, n. 1, most basically, yet very indicatively.

supportive evidence on Alexandria, are enough to ascribe to Cyprus the place of authorship of the work.

In suggesting a date for the *Historia Imperatorum,* Praechter put forward the twelfth, or more likely the thirteenth century, on the basis of the author's intent on using the vernacular, a form of Greek that came into active prominence at precisely this time. In addition, there is the fact that the work concludes with events of the late eleventh century, about which Praechter made the cautious assumption that someone writing at a date considerably later than this would have extended history to cover newer times[10]. Also on the basis of language, and more particularly on the basis of his wide experience with the Greek vernacular, the scholar Valetas made the calculated guess that the work dates from "around the year 1480", and indeed that it had been written in Constantinople[11]. Here indeed we need to point out, that out of an enormous manuscript tradition of no fewer than 35 manuscripts, not a single manuscript derives from Byzantine times, and indeed the earliest may well derive from no earlier than the turn of the sixteenth century[12]. What however also needs to be pointed out is that, as was established by Praechter himself, the complex manuscript tradition of the work, which is characterized by forms of notable variation between them, was already apparently widely developed by this time. Indeed, on the basis of comparison with its established sources, readings across the tradition of the *Historia Imperatorum* suggests that the ultimately original form of the text has not survived, not even in the versions of the work that are definitely more original in form, such as in the case of the Bern manuscript we reproduced above[13].

All the above leads to the conclusion that further statements on the place and time of origin of the *Historia Imperatorum* need to await a comprehensive palaeographic and textual study of the work, and more particularly, its specialized linguistic analysis. This last in particular is very important, since if indeed there is a Cypriot connection to the work, or indeed a Rhodian

[10] Praechter, *op. cit.,* pp. 292-293. Kriaras, rather superficially, accepts a twelfth-century date, evidently on the basis of these arguments.

[11] G. Valetas, *Ἱστορία τῆς Δημοτικῆς Πεζογραφίας*, Θεσσαλονίκη 1947, p. 486.

[12] G. Moravcsik, *Byzantinoturcica. Die Byzantinischen Quellen der Geschichte der Türkenvölker*, Berlin 1958[2] (repr. Leiden 1983), vol. 1, p. 295 for a statement on the manuscript tradition of the *Historia Imperatorum*, outdated, but still as good as any today. Cod. *Marc. Gr.* 608, which was prominently included by Praechter as a manuscript of the chronicle (*op. cit.,* p. 274; also pp. 300, 306-307) and which has been securely dated to the 1430s, is not a representative of the *Historia Imperatorum.*

[13] Praechter, *op. cit.,* pp. 299-300, 304 (in particular).

one, evidence for this will undoubtedly emerge from any linguistic evaluation. For this however to take place, the language of the original, which has not survived, has first to be established, yet this calls for all the work necessary towards an edition first to take place. The fact is however, surprising though as it may seem in our time, that in the case of the *Historia Imperatorum,* even a comprehensive listing of all the relevant manuscripts has still to be made. The value of a linguistic survey is also evident on the matter of the time of writing. Take for example the *Historia Imperatorum*'s use of the term "Tartar", in preference to the term "Scyth" of the source (whether it be the *Chronicle* of Manasses or that of Theophanes), which on the basis of existing knowledge for its use in Greek, suggests chronological margins between the mid-thirteenth and mid-fifteenth centuries[14]. We may in fact well suggest on the basis of this, that the evidence in general points to a date for the work from sometime "around" the fourteenth century. As to the place of writing, Cyprus remains as an obvious possibility, but much, much more evidence needs to be found before such a proposition can be accepted with any measure of certainty.

Needless to say, a more detailed assessment of the *Historia Imperatorum* overall will certainly repay the determined student of Byzantine letters.

Dean Sake

Dalyan, Sule Sokak 6/6,
Fenerbahce, Istanbul 34726 (TURKEY)
dean.sakel@boun.edu.tr

[14] Moravcsik, *op. cit.,* vol. 2, p. 247. The term "Tartar" or "Tartaria" is to be found at numerous points along the length of the *Historia Imperatorum*.

LA IDEA IMPERIAL RUSA Y LA IMAGEN DE BIZANCIO TRAS LA CONQUISTA DE CONSTANTINOPLA*

RESUMEN: Las profundas transformaciones geopolíticas producidas en torno a la desaparición del imperio bizantino suponen un giro completo del concepto mismo de la idea imperial en la mentalidad ortodoxa, no sólo de los propios griegos, sino de toda la *oikoumene* ortodoxa. Rusia emerge como heredera, en cierto modo, de Bizancio, pero el modelo de idea imperial tradicional experimenta un profundo cambio en el que influyen decisivamente la Unión adoptada en el concilio de Florencia, percibida como una traición a la ortodoxia, y el modelo imperial puesto en vigor por Mehmed el Conquistador, que tuvo una influencia decisiva. El método adoptado por la Tercera Roma para legitimar su función imperial será realmente similar al empleado por Mehmed II: el soberano autócrata debe de rodearse de las personas más capaces, elegidas libremente por él, en vez de apoyarse en la nobleza hereditaria.

PALABRAS CLAVE: Ideología imperial en Bizancio, Rusia, Imperio otomano.

ABSTRACT: The profound geopolitical transformations brought about by the disappearance of the Byzantine Empire bring with them a complete change of the very concept of the imperial idea in Orthodox mentality, not only in the Greeks themselves, but in the whole Orthodox *oikoumene*. Russia emerges as the heir, in a sense, of Byzantium, but the model of the traditional imperial idea experiences a profound change upon which the union adopted in the council of Florence, perceived as a betrayal of Orthodoxy, and the imperial model put into place by Mehmed the Conque-

* Trabajo realizado en el marco del Proyecto de Investigación HUM2004-03957-C02-01.

ror have a decisive influence. The method adopted by the Third Rome to legitimize its imperial role will actually be the same one that Mehmed II applied: the autocratic sovereign should surround himself with the most capable men, chosen freely, not with the hereditary nobility.

KEY WORDS: Imperial ideology in Byzantium, Russia, and Ottoman Empire.

La percepción rusa de la pérdida del imperio bizantino no procede en realidad de la conquista de Constantinopla en 1453 por Mehmed II, sino que deriva del impacto que en la conciencia ortodoxa de los rusos significó el concilio de Florencia en 1439, y esto influyó poderosamente en la configuración y desarrollo de la idea imperial en los orígenes de la Rusia moderna en los siglos XVI y XVII[1]. La unión de las Iglesias fue considerada como una imposición de Roma y como la virtual muerte del imperio. En 1441 Isidoro, metropolita griego de Kíev, a la sazón elevado al rango de cardenal de la Iglesia católica, proclamó el nombre del papa Eugenio IV en los dípticos leídos en la catedral de la Dormición en Moscú, anunciando con ello la sumisión de la Iglesia griega a la autoridad del romano pontífice[2]. El impacto del reconocimiento de la supremacía de Roma fue de naturaleza esencialmente religiosa, más que política, dado que en realidad las relaciones entre Rusia y Bizancio eran, igualmente, más religiosas que políticas. Sin embargo, esta distinción es moderna, porque en la mentalidad oriental –aún plenamente medieval– ambos conceptos no son fácilmente disociables. El sentido y significado del impacto de la Unión hay que entenderlo en el marco de la concepción teocrática del poder y, sobre todo, en el proceso que se produce en la ortodoxia al final de la Edad Media en relación con la configuración de identidades nacionales y estatales en el Este y Sureste europeo[3].

La Iglesia rusa representa el caso más claro de la dependencia de Constantinopla a través de la acción exterior del Patriarcado. A mediados del siglo XIII la sede metropolitana de Kíev recaía alternativamente en un griego

[1] Son imprescindibles al respecto los trabajos de J. MEYENDORFF, *Byzantium and the Rise of Russia,* Crestwood 1989, pp. 261-278; de R. Picchio, *La letteratura russa antica,* Milán 1967, pp. 197-238, y de G. P. MAJESKA, «Russia's Perception of Byzantium after the Fall», en: L. CLUCAS (ED.), *The Byzantine Legacy in Eastern Europe,* Nueva York 1988, pp. 19-31.

[2] Cf. G. ALEF, «Muscovy and the Council of Florence», *Slavic Review* 20 (1961) 389-401.

[3] Cf. P. BÁDENAS, «Orthodoxie et identités balkaniques à la fin du Moyen Âge», *Byzantinische Forschungen* (en prensa).

y en un ruso. Pero en el siglo XIV se producen cambios muy profundos en el espacio ruso porque el gran ducado de Lituania (católico) se anexiona el principado de Kíev, mientras que el principado de Moscú va tomando cada vez más importancia ante la relativa tolerancia de la Horda de Oro que controla el nordeste y centro de Rusia. La transformación del equilibrio de poderes en esta vasta región se refleja, como es lógico, en los problemas de organización de la Iglesia y, por lo tanto, del poder. Tradicionalmente sólo había existido un único metropolita para Kíev y Rusia, pero ante la expansión de Lituania, la sede metropolitana se traslada primero a Vladimir (1300) y luego a Moscú (1328) si bien sigue manteniéndose la denominación tradicional de "metropolita de Kíev y de toda Rusia". Las ambiciones de los ducados emergentes de Lituania y Moscú se dirigen a hacerse con la sede metropolitana porque eso significaba la primacía sobre toda la región. El verdadero riesgo político de una u otra adscripción se halla, pues, en que Lituania gravitaba en la órbita católica de Polonia mientras que Moscú ofrecía garantías de continuar en el ámbito de la ortodoxia. En la mentalidad cristiana oriental el imperio bizantino se concibe como la superestructura emanada de Dios para proteger el núcleo espiritual que es la Iglesia cristiana. De manera que un daño infligido al Estado, con ser grave, es menos importante que un daño producido a la morada de Dios en la tierra, o sea, la Iglesia, cuya existencia justifica la del Estado. Es evidente que con el resultado del concilio de Ferrara-Florencia ese núcleo espiritual, fuente del poder, deja de existir al someterse la jerarquía de la Iglesia bizantina a la autoridad única del papa de Roma, perdiendo así aquella la custodia de la ortodoxia. El Imperio bizantino o, mejor dicho, lo que quedaba de él a finales del siglo XIV no podía cumplir ya su misión trascendental, privado de su núcleo vitalizador –la Iglesia ortodoxa– el Estado bizantino era ya un cascarón vacío, con lo cual la acometida final de los turcos se interpreta como una cuestión temporal, no como un hecho de trascendencia religiosa. Dios evidentemente no desea la destrucción de su Imperio cristiano, luego la conquista es interpretada como el castigo divino por los pecados de los cristianos. Es muy significativa la lacónica referencia a la toma de Constantinopla que hallamos en la *Primera Crónica de Sofía* (*Sofiiskaia pervaia letopis'*), donde ese acontecimiento que conmocionó a todos es mencionado de pasada en una mecánica secuencia cronológica de otros hechos, lo que indica que no se considera especialmente transcendental:

> «En el año 6961 [1453], en el noveno día del mes de abril ardió la ciudad de Moscú dentro de sus murallas... En el mismo año falleció en Nóvgorod el príncipe Yurevich Shemiakha y fue enterrado en la iglesia de San Jorge. El

> mismo año los turcos tomaron *Tsarigrad* [Constantinopla], el 29 del mes de mayo, e hicieron mucho mal y derramaron la sangre cristiana»[4].

En la versión abreviada de esta crónica, la referencia a la toma de la Ciudad es aún más concisa, simplemente se limita a una mera indicación: «En aquel mismo año el *zar* de los turcos, Mohammed, conquistó Constantinopla el 29 de mayo»[5]. Sin embargo una entrada anterior, correspondiente al año 1437, registra con algo más de detalle un hecho que luego será considerado como la principal causa de la conquista. Dice la crónica:

> «El metropolita Isidoro fue a Moscú desde Constantinopla en primavera, después de la Pascua, y permaneció en Moscú breve tiempo y en otoño fue a Roma, a ver al papa y luego al Concilio [i.e. al de Ferrara]»[6].

Por el contrario, el tratamiento que esta misma crónica da a la conquista de Constantinopla por los cruzados en 1204 es sumamente prolijo, introduce relatos de numerosos milagros y extrae conclusiones morales[7]. Esto indica que a los ojos del cronista la conquista latina del Imperio bizantino se vió como más importante que la conquista turca.

La asimilación, por parte de los rusos, de que la conquista musulmana del Imperio, del Medio Oriente cristiano y de los Balcanes era un fenómeno permanente se produjo gradualmente y poco a poco se fue amalgamando con los sentimientos milenaristas que se centraban en el año 7000 de la creación del mundo (1492 en nuestro cómputo): entonces se asumió intelectualmente que, con el milenio "sabático", llegarían un "cielo nuevo y una nueva tierra" (*Apoc*. 21. 1). La llegada de los "últimos días" (*Act*. 2. 17, inspirados en las profecías de Joel e Isaías) parecía ser la única explicación de la caída de Constantinopla en 1453 y que significaba la pérdida del "Imperio Romano", Imperio que Dios había inspirado a César Augusto como instrumento para la redención del mundo por Cristo. Esta es la idea medieval para explicar históricamente la existencia del Imperio Romano, o sea, el Bizantino. Si el Imperio cristiano de este mundo había desaparecido es porque había cumplido su ciclo reservado por Dios, con lo cual los turcos eran, evidentemente, el Anticristo, así que ya no habría necesidad de más calendarios una vez su-

[4] *Sofiiskaia pervaia letopis'* en: *Polnoe Sobranie Russkikh Letopisei* 5, 271, vid. D. S. Likhachev, *Russkie letopisi i ikh kul'turno-istoricheskoe znachenie*, Moscú 1947, pp. 451-457.

[5] *Sofiiskaia pervaia letopis'*, 271.

[6] *Ibid*. 267.

[7] *Ibid*. 171-172.

perado el año 7000. Y realmente, cuando se alcanzó esta postrimería (*eschaton*), no se hicieron calendarios para 1493.

La vida espiritual (y política) de Rusia estaba ya muy atenta por los acontecimientos que estaban sucediendo desde la década de 1430. El hecho de que el metropolita Isidoro de Kíev[8] se hubiera pasado al redil católico planteaba el problema de cómo la jerarquía de la ortodoxia rusa podía estar bajo la tutela de un hombre del papa romano. En 1441 Basilio II, gran príncipe de Moscú, preparó una carta dirigida al patriarca de Constantinopla –jefe espiritual de la cristiandad ortodoxa– pidiéndole libertad para elegir un nuevo metropolita, lo que indica que Basilio no se identificaba para nada con Isidoro de Kíev ni con Gerásimo de Smolensk, por ser unionistas. Por alguna razón la carta no se cursó, pero en 1448 el gran prícipe Basilio II reunió a la jerarquía ortodoxa y él mismo designo a Jonás de Riazan metropolita de Moscú, sin pedir la bendición de Constantinopla. El gran príncipe ruso, por la vía de los hechos, demostraba que había aprendido bien la lección de los bizantinos: un emperador o un patriarca que traicionan a la ortodoxia no podían ser aceptados como autoridades legítimas. Formalmente Jonás quedaba investido con el tradicional título de "metropolita de Kíev y de toda Rusia". Pocos años más tarde, en 1451, Basilio II solicitó el reconocimiento imperial de Jonás; esto significaba, en la práctica, la declaración de independencia de la Iglesia rusa. Ya antes, en 1393, en plena polémica hesicasta, el paso dado por el metropolita Cipriano estableciéndose en Moscú había contribuido decisivamente al giro de la ortodoxia hacia una futura Iglesia nacional rusa. Tras la división de la sede metropolitana entre Kíev y Moscú, después de la conversión al catolicismo del gran duque Jagellon, la Iglesia de Moscú era en la práctica ya una Iglesia nacional con un primado dependiendo del gran príncipe.

El nombramiento de Jonás y toda su justificación ideológica resultaban, no obstante, de una canonicidad dudosa, y la caída de Constantinopla (1453) vino a reafirmar la independencia de la Iglesia moscovita. El metropolita Jonás, en una carta dirigida en 1458 a los obispos de Lituania y Polonia, proclamaba que la conquista de la "ciudad reina" por los turcos era un castigo de Dios por la traición cometida en Florencia[9]. Se desarrolla entonces toda

[8] Isidoro es autor de los famosos mensajes sobre la caída de Constantinopla contenidos en las cartas por él enviadas al papa Nicolás V, al cardenal Besarión, al dogo de Venecia, al duque Felipe III el Bueno duque de Borgoña, al cardenal Domenico Capranica y a los *communi* de Florencia y de Bolonia, cf. A. Pertusi (ed.), *La Caduta di Costantinopoli. Le testimonianze dei contemporanei,* Fondazione Lorenzo Valla, 1976, pp. 52-119.

[9] RIB, VI, 684-689.

una literatura justificatoria de la *translatio imperii,* como, por ejemplo, la "leyenda de la capucha blanca"[10] (ca. 1500), adaptación de la "donación de Constantino". Según esta leyenda Constantino el Grande regaló una capucha blanca al papa Silvestre de Roma cuando el emperador trasladó la capital a la Nueva Roma porque era un símbolo más preciado que la corona imperial. Finalmente, cuando la Iglesia de Roma cayó en la herejía, esta cogulla –según la tradición rusa– volvió a Constantinopla y de aquí el patriarca la envió a Nóvgorod porque la ortodoxia constantinopolitana estaba vacante. Así, pues, la primera *translatio imperii* a tierras rusas fue religiosa y un obispo ruso heredaba el blanco ropaje del primero de los patriarcas, el papa de Roma. La idea principal de esta leyenda parece ser, pues, que el arzobispo de Nóvgorod no tenía que estar subordinado al de Moscú. Sin embargo, en la transición del siglo XV al XVI la idea de la *translatio imperii* estaba en el aire y Moscú acabó por apropiársela debido a consideraciones políticas. En una reelaboración más tardía de este mismo tema el papa Silvestre recuerda en sueños al patriarca de Constantinopla que, por voluntad de Constantino, emperador de la ecúmene, la corona imperial está destinada a llegar un día a un zar ruso. Esta predestinación era ya algo realmente posible en la fase final de deterioro de lo que quedaba del Imperio bizantino a finales del siglo XIV.

Como he señalado antes, en 1393 se había ya desatado una agria polémica entre el gran duque Basilio I y el patriarca de Constantinopla cuando aquel protestó por la inclusión del nombre del emperador Manuel II Paleólogo en los dípticos eclesiásticos: Basilio alegaba, no sin razón, que «tenemos una Iglesia, pero no un emperador», a lo que el patriarca Antonio IV replicó, zanjando por el momento la cuestión: «Hijo mío (…) es imposible para los cristianos tener una Iglesia y no tener un emperador»[11].

Tras la desaparición física del Imperio y de la ortodoxia propiamente bizantina no fue muy difícil para el príncipe de Moscú conciliar la teoría con la práctica. Desde el punto de vista práctico, quienquiera que fuera el emperador (y después de 1453 ya no lo había), las prerrogativas del príncipe de Moscú estaban en Rusia y allí, en el lejano norte, mientras Bizancio aún existía, la prerrogativa imperial bizantina había sido más moral que efectiva. Mas ahora, tras la Unión y la caída de Constantinopla, no había necesidad de que ningún "emperador" legitimara la posición del príncipe ruso como prín-

[10] «Povest' o novgorodskom belom klobuke», ed. N. N. Rozov en: *Pamiatniki literatury drevnei Rusi : Seredina XVI veka,* ed. D. S. Likhachev, Moscú 1985, pp. 191-233.

[11] F. Miklosich-I. Müller (eds.), *Acta et diplomata Graeca medii aevi sacra et profana,* Viena 1860, I, pp.190-191, nº LXXXVII.

cipe ortodoxo. El poder político en Rusia podía venir de la nobleza, de la hegemonía militar o de los dictados de los tártaros (a veces, de la combinación de estos factores). El concilio de Ferrara-Florencia había dejado, en opinión de los ortodoxos antiunionistas, a la ortodoxia sin emperador ortodoxo, con lo que tras la desaparición física de Costantino XI, por lo demás despreciable por haberse "vendido" a Roma, la existencia misma de la ortodoxia parecía –canónicamente– correr peligro. Se necesitaba un emperador que la protegiera y los emperadores, como había recordado el patriarca Antonio, «no son como otros príncipes y soberanos locales», sino que «los emperadores confirman y establecen la ortodoxia en la ecúmene».

Cuando el dominio otomano se consolida definitivamente en toda la ecúmene ortodoxa, Rusia es la única excepción, de manera que su ortodoxia y su libertad le sirvieron para heredar la misión imperial de Bizancio, aunque en realidad nunca se produjera una *translatio imperii* oficial. El derecho de los grandes duques de Moscú al título y función de emperador (zar) tenía muchas maneras de entenderse. Ya hemos visto la profecía atribuida a la "donación constantiniana", lo que, unido al vacío dejado por la caída de Constantinopla "debido sus pecados", parecía legitimar suficientemente el relevo ruso. En esa dirección fue el mesianismo ruso, formulado por el monje Filoteo de Pskov, al señalar a Moscú como "Tercera Roma" en su famosa carta al gran príncipe Basilio III a principios del siglo XVI, distinción que nunca fue asumida realmente por los soberanos rusos. Pero ni siquiera cuando Iván IV toma el título de zar (= *basileus*) hay intención de suplantar al extinto Imperio. Iván recabó el beneplácito de los patriarcas de Oriente (todos ellos sometidos ya a la autoridad del sultán), pero se abstuvo de utilizar el título de "emperador de los romanos", se limitó a denominarse solamente "zar de todas las Rusias", lo que constrasta con los precedentes de los efímeros "Imperios" búlgaro y serbio. La crónica de Néstor Iskander sobre la caída de Constantinopla[12] rebosa de todos los elementos del mito legitimador del futuro imperial de Moscú como Nueva Roma: prodigios como la luz del Espíritu Santo que abandonó Santa Sofía, profecías de que un "pueblo rubio" [*xanthon genos*], en deliberado juego de palabras con *"rusii" / "rus'kii",* restauraría el orden perdido, son eco de las profecías de Metodio de Patara y del emperador León el Sabio[13]. Pero esta supuesta crónica, de dudosa auten-

[12] «Povest' o vziatii Tsar'grada Turkami v 1453 godu», ed. O. V. Tvorogov, en: *Pamiatniki literatury drevnei Rusi: Vtoraia polovina XV veka,* ed. D. S. Likhachev, Moscú 1982, pp. 216-267.

[13] Cf. J. Gil, «El fin del imperio bizantino y su proyección escatológica», en: P. Bádenas-I. Pérez (eds.), *Constantinopla 1453, mitos y realidades,* Madrid: CSIC, 2003, pp. 29-74.

ticidad ya que parece depender estrechamente de narraciones griegas postbizantinas similares, aunque legitima en gran medida el papel imperial de Moscú, en realidad forma parte del género, típicamente griego, de lamentos por la Ciudad perdida, aún con la esperanza lejana de un triunfo de la cristiandad sobre los infieles. Este tipo de literatura proliferó aunque, repito, los zares no reclamaran para nada Constantinopla.

El objetivo cambio de *status* de un principado local a un Imperio suscitó, especialmente en el siglo XVI, en Rusia una abundante literatura de justificación teórica que favoreció y reforzó su nueva hegemonía como potencia defensora de la ortodoxia, no porque hubiera un designio imperial deseado por el extinto Imperio bizantino, sino porque objetivamente Rusia había quedado como único espacio ortodoxo soberano con una magnitud territorial creciente y su estructura estatal se encontraba en fase de acelerada consolidación. En la *Narración de los grandes duques de Vladimir*[14], por ejemplo, encontramos la mayor justificación de las tesis para legitimar la continuación en Rusia del "poder universal" que otrora ostentara Bizancio. Entre las muchas justificaciones alegadas por esta obra para que el príncipe de Moscovia ostentara el título de zar llama la atención la de que, al dividirse el Imperio romano con Augusto, un hermano suyo (por lo demás desconocido), Prus, recibió los territorios boreales que tenían como centro el espacio entre los ríos Vístula y Nieman (la región que luego se llamaría "Prusia"). Riurik, considerado tradicionalmente el fundador del primitivo Estado ruso, era un descendiente de Prus, por lo cual los grandes duques de Moscú descendían del linaje imperial de Prus, entroncado directamente con la familia imperial de Roma. A esto se unía también el abolengo cristiano, pues los príncipes de Moscovia descendían de San Vladimiro, que se convirtió con su pueblo al cristianismo en el siglo X. Por si esto fuera poco para llevar con todo derecho el título de zar, el soberano de Moscú es descendiente asimismo de Vladimiro Monómaco, príncipe que –como recuerda la *Narración*– toma ese nombre porque el emperador bizantino Constantino Monómaco (fallecido en 1055) regaló al príncipe ruso (¡que reinó entre 1113-1125!), su propia corona e insignias (*regalia*) imperiales. Estos símbolos del poder, junto con otros grandes tesoros, habrían sido enviados por el emperador bizantino para aplacar al príncipe ruso después de que este hubiera atacado el territorio imperial. Tales atributos, según el tendencioso documento, habrían sido transferidos a Rusia como señal de reconocimiento del *status* imperial del príncipe ruso

[14] *Skazanie o velikikh kniaziekh vladimirskikh,* R. P. Dmitrieva (ed.), Moscú 1955, en especial pp. 164-165.

"desde los tiempos más remotos" en razón de su linaje. Realmente, estas argumentaciones reducen la *translatio imperii* a un simple cohecho de un pobre emperador bizantino aterrado por el poder de Rusia.

Dicha *Narración* es verdaderamente, frente a lo que cabría imaginar, una buena muestra del sentido "antibizantino" de gran parte de la literatura de propaganda mitologizadora rusa de los siglos XVI y XVII que, en el fondo, lo que hace es justificar la genuina legitimidad imperial evitando el influjo externo, o sea, la continuidad directa de Moscú-Tercera Roma con Constantinopla-Segunda Roma. Así, según hemos visto, Bizancio no pasa la antorcha voluntariamente a Rusia como un heredero natural querido, sino que se ve forzado a ceder las insignias imperiales porque sufre una amenaza militar. Asimismo, por ejemplo, otra narración, la del Imperio de Babilonia[15], una obra de finales del siglo XV, sostiene que las insignias imperiales puestas en mano del príncipe ruso no eran propiamente bizantinas, sino adornos imperiales de "Nabucodonosor de Babilonia" que los bizantinos se habían apropiado con la ayuda, claro, de Rusia (!). En este tipo de literatura Bizancio aparece siempre como un Imperio contaminado, réprobo, por haber traicionado con la unión con Roma la fe ortodoxa cuya tutela tenía confiada por la Providencia divina. La pretensión de Moscú al rango imperial no procede, pues, de un parentesco con Bizancio, todo lo contrario, procede de un distanciamiento respecto de un competidor caduco. Esto es lo que explica que ninguna fuente moscovita reclame el título imperial para Rusia sobre la base del matrimonio de Iván III con la princesa Sofía Paleologuina, una heredera del trono bizantino. Si la corte de Moscú hubiera querido entroncar con la última casa reinante en Constantinopla a través de este matrimonio, podría haberlo hecho perfectamente, pero la realidad es que nunca se quiso aprovechar esa vía objetiva de legitimación.

En el siglo XVI se produce en Moscú una corriente literaria consistente en reedición de las compilaciones de crónicas anteriores donde se fustiga al máximo el papel del metropolita Isidoro de Kíev[16] en el concilio de Florencia

[15] «Skazanie o Vaviloskom tsarstave», N. F. Droblenkova (ed.), en: D. S. Likhachev (1982), pp. 182-187.

[16] Isidoro de Kíev, higúmeno del monasterio de San Demetrio en Constantinopla, fue enviado por el emperador Juan VIII Paleólogo como experto al concilio de Basilea (1434) y a su regreso fue consagrado arzobispo de Kíev y de todas las Rusias. Poco después volvería a Italia para participar en las sesiones del concilio de Ferrara (1438) y de Florencia (1439). Al igual que su compatriota Besarión, Isidoro nunca ocultó sus simpatías por la Iglesia latina, siendo favorable a la unión de las Iglesias. El 17 de agosto de 1439 fue nombrado legado apostólico para Rusia y el 18 de diciembre fue elevado al rango de cardenal, junto con Besarión. Entre 1440 y 1443

y que afecta evidentemente al emperador Juan VIII, presentado como un personaje siniestro, pérfido, venal, apóstata, atrapado en las mentiras de Isidoro[17]. Simeón de Suzdal, en una reelaboración de la historia del concilio de Florencia, considera al gran príncipe Basilio como *isapóstolos* ("igual a un apóstol"), equiparándolo así con Constantino el Grande y con el propio San Vladimiro en contraposición con el "traidor emperador de los griegos".

Los zares comprendieron finalmente la necesidad político-religiosa de legitimar simbólicamente su condición imperial mediante el ritual de la coronación, erróneamente interpretado como un ceremonial bizantino, cuando se trata más propiamente de un ritual ortodoxo. Y es aquí donde aparece el dilema de la percepción rusa de Bizancio después de la caída de Constantinopla, es decir, Moscú tuvo que aceptar necesariamente como algo ineludible el Imperio del que tanto trataba de distanciarse, porque la cristiandad ortodoxa –que justificaba la existencia de los zares– se definía precisamente por la experiencia bizantina, que es la que había dado forma a la ortodoxia. La importancia del denostado Bizancio como modelo "ortodoxo" (o sea, correcto) de política queda perfectamente de manifiesto en la larga polémica entre los seguidores hesicastas del ermitaño Nilo Sorsky (los llamados "No-poseedores") en el Trans-Volga y los seguidores, más legalistas, de José Volotsky de Volokolamsk (los llamados "Josefitas"). La polémica versaba sobre

llevó a cabo una difícil misión en Rusia, llegando a ser incluso encarcelado. En 1444 fue enviado de misión a Grecia y luego a Constantinopla (1446-1448). Tras una breve estancia en Roma, volvió otra vez a Constantinopla, esta vez en calidad de legado pontificio para conseguir la proclamación oficial de la unión entre ambas Iglesias en Santa Sofía. Isidoro salió de Roma el 20 de mayo de 1452, llegando a Constantinopla el 30 de octubre, donde permaneció un tiempo en Quíos para buscar ayuda. Desde allí le acompañaron Leonardo de Quíos, arzobispo de Mitilene, y un allegado, quizá Francesco Griffolini de Arezzo. La nave, cargada de vituallas y de 200 hombres armados, iba acompañada de otra nave genovesa. La misión de Isidoro tenía dos enemigos jurados, uno, Jorge Gennadio Escolario, futuro patriarca de Constantinopla (tras la conquista) por designación de Mehmed, y que también había participado en el concilio de Ferrara-Florencia como defensor de la ortodoxia frente a Roma; otro, Jorge Sfrantzes, el gran *logothetes* y cronista del emperador. Isidoro de Kíev logró que la unión de las Iglesias fuera proclamada en Santa Sofía el 12 de diciembre de 1452. Isidoro tomó parte activa en la defensa de la Ciudad durante el asedio final, ocupándose de la zona de las Manganas, y coordinó la concentración de las naves latinas. Cuando entraron los turcos, resultó herido y luego cayó prisionero; conducido con otros cautivos a Pera pudo ser rescatado y esconderse. Poco después de la toma de Pera consiguió escapar en una galera turca hacia Anatolia, para pasar clandestinamente a la colonia genovesa de Focea; desde allí salió hacia Quíos y luego llegó a Candía, donde pasó un tiempo, llegando luego por fin a Venecia. Desde Candía envió sus famosos mensajes sobre la caida de Constantinopla. Isidoro murió en Roma el 27 de abril de 1463.

[17] Cf. D. S. Likachev en: *Russkie letopisi,* pp. 472-479.

la propiedad de la tierra y era, en gran medida, una guerra de palabras muy bizantina. Para los Josefitas había poca diferencia entre la Sagrada Escritura, los cánones eclesiásticos, los escritos de los santos Padres y la ley civil bizantina y su práctica. Como alegaba José Volotsky, la Iglesia siempre había poseído tierras desde tiempos de Constantino, o los emperadores habían perseguido y castigado severamente cualquier tipo de herejía (léase, en este caso, los hesicastas), etc. Un comportamiento similar debería ser el modelo para la práctica legal de los zares. Se apelaba así a la legitimidad de la práctica bizantina, no a la razón o a la experiencia propias de Rusia. Los Josefitas, en cambio, preferían basarse en la autoridad de la Biblia y, sobre todo, del Nuevo Testamento, de modo que los seguidores de Nilo perdieron la partida. La facción Josefita se hizo dominante en la Iglesia rusa en el siglo XVI y trataron de recrear en Moscú un imperio neo-bizantino de derecho divino. El Concilio de los 100 capítulos –*Stoglav* [18]– (1551) estableció, por ejemplo, las reglas monásticas de tipo bizantino y prescribió un sinfín de normas siempre basadas en precedentes imperiales bizantinos como, otro ejemplo, qué hacer cuando la fecha del natalicio del zar cae en domingo. El propio Iván IV, el Terrible, que convocó el concilio (tal y como hubiera hecho un emperador bizantino), proclamó que «nuestra religión ortodoxa se guía por las leyes de Grecia», a la vez que se preguntaba retóricamente por qué el Señor entregó Zarigrado [Constantinopla] a un pueblo de otra raza, los impíos turcos. Resulta irónico que Rusia intentara de manera tan rigurosa modelarse a sí misma sobre el precedente de Bizancio, que había caído dejando a Rusia como heredera, cuando en realidad Moscú no lo reconocía. La controversia entre el príncipe Andrei Kurbsky e Iván el Terrible[19] porque este se negó a compartir el poder con los boyardos, muestra también hasta qué punto el zar manipula los argumentos que, como soberano "ortodoxo", da para justificar su actitud autocrática, llegando incluso a justificar el asesinato de su hijo alegando que Constantino –un santo– no vaciló en dar muerte a su propio hijo Crispo[20] por el bien de su reino. Todas estas justificaciones basadas en que lo correcto es lo "bizantino" responden a una creación artificial de toda la publicística rusa, en gran parte procedente de versiones eslavas de materiales griegos, que sir-

[18] Cf. E. Duchesne, *Le Stoglav ou les cents chapitres,* París 1920. Para la ed. rusa cf. D. E. Kozhanchikov, *Stoglav,* S. Petersburgo 1863.

[19] J. L. I. Fennell (ed. y trad.), *The Correspondence between Prince A.M. Kurbsky and Tsar Ivan IV of Russia*, Cambridge 1963.

[20] Hijo bastardo de Constantino, cuyo asesinato en 326 junto con el de su madrastra Fausta, esposa del emperador, es uno de los aspectos más oscuros de su reinado, cf. H. Pohlsander, «Crispus: Brillant Career and Tragic End», *Historia* 33 (1984) 79-106.

vieron a los autores rusos para adaptarse a las necesidades políticas del momento.

El testimonio más ilustrativo de lo que Bizancio supuso como modelo a imitar por Moscú se debe a Iván Semeonovich Peresvetov, el intelectual lituano que entre 1539-39 se trasladó a Moscú, donde pudo conocer directamente el poder que los boyardos tenían mientras Iván IV era todavía un niño. La relación entre Peresvetov[21] e Iván el Terrible fue muy intensa e influyó fuertemente en la consolidación del poder absoluto del zar. El método de Peresvetov para exponer sus ideas es recurrir a "discursos", escuchados supuestamente a diversos personajes, en los que expone acontecimientos que, por su trascendencia, reflejan la realidad que rodea al soberano y le sirven así de guía para el ejercicio del poder. Peresvetov compuso dos tratados políticos, uno dedicado a la historia de Constantinopla y su conquista por los turcos, y otro a la vida del último emperador bizantino. En este último libro el autor atribuye a los dignatarios bizantinos todos los vicios y defectos de los boyardos rusos, de manera que las alusiones son totalmente transparentes. Los "boyardos" de Constantinopla, por ejemplo, se aprovechan de la minoría de edad del emperador Constantino (Iván tenía tres años cuando sucedió a Basilio III); con sus ambiciones, los boyardos llevan a la ruina al Imperio porque este ha dejado ya de ser el reino del cielo en la tierra y es una entidad puramente humana, un Estado feudalizado, dirigido por nobles y funcionarios corruptos. El relato de la caída de la Ciudad es una reelaboración de la *povest'* de Néstor Iskander y sigue luego la "Narración del sultán Mehmed" (*Skazanie o Magmete-Saltane*). En estas narraciones Mehmed II, el conquistador de la Segunda Roma, aparece en cambio no como un enemigo de la cristiandad, sino como un gobernante sabio cuyo comportamiento y nuevas leyes pueden servir de ejemplo para el zar ortodoxo. El encomio de las leyes otomanas refleja una tesis: si con este nuevo orden Mehmed ha logrado vencer a Bizancio, Moscú podrá alcanzar un poder semejante aplicando un gobierno con unas leyes similares. En el análisis de Peresvetov, el nuevo poder otomano asentado en Bizancio-Estambul surge como un nuevo símbolo, como un prototipo de una Rusia pre-autocrática que también puede estar destinada a desaparecer si el poder de los boyardos prevalece.

Resulta sorprendente la modernidad de este análisis, que está exhortando a la prefiguración de un Estado centralizado y, en gran medida, secularizado

[21] Cf. A. A. Zimin-D. D. Likhachev-L. N. Pushkarev-M.-D. Kagan-Ja. S. Lur'e (eds.), *Sochineniia I. Peresvetova,* Moscú-Leningrado, 1956; A. Danti, «Ivan Peresvetov: osservazzioni e proposte», *Ricerche Slavistiche* 12 (1964).

en Rusia. La parábola es clara: se atribuye al conquistador otomano de Bizancio la solución de los problemas políticos del nuevo Bizancio (o sea, de Rusia) y el corolario es que para triunfar el monarca autocrático debe rodearse de los hombres más capaces libremente escogidos y no de la nobleza hereditaria.

En conclusión, el nuevo modelo de acción política que se propone a Iván el Terrible, ya no es la figura sagrada del emperador cristiano de Constantinopla, sino la del "Anticristo" musulmán que impera en Estambul.

Pedro BÁDENAS DE LA PEÑA

Centro de Ciencias Humanas y Sociales-CSIC
C/ Albasanz 26-28
28037 MADRID (España)
pbadenas@filol.csic.es

GRIEGOS EN AGUAS DEL PACÍFICO

RESUMEN: Documentos sobre los griegos enrolados en las armadas de Magallanes y Loaýsa.

PALABRAS CLAVE: marineros griegos, Magallanes, Loaýsa, Pacífico.

ABSTRACT: Documents relating to the Greeks embarked in Magellan's and Loaýsa's fleets.

KEY WORDS: Greek sailors, Magellan, Loaýsa, Pacific.

No hace falta insistir en el gran número de griegos que se enrolaron en la marinería de los navíos españoles. Hasta una superchería, el fantástico viaje por el supuesto Estrecho de Anián, correspondiente en el Norte del continente al Estrecho de Magallanes en el Sur, se puso bajo el nombre de un apócrifo hijo de la Hélade, un tal Apóstolos Valerianos. Pues bien, me propongo ir dando a conocer poco a poco la documentación original relativa a los griegos que participaron en los viajes de descubrimiento hechos por los españoles. En un número anterior de esta revista[1] sometí a estudio las figuras de Juan Griego, un marinero que acompañó a Cristóbal Colón en 1493 y 1498, y de su hermano Pedro. Olvidé mencionar, sin embargo, que en el segundo viaje del primer almirante de las Indias participó también un griego más, Lucas, a quien una mujer, María de Granada, prestó dinero o vendió mercaderías por valor de 2.000 mrs. Y así, entre las cantidades que había de

[1] «Marineros griegos en las naves de Cristóbal Colón», *Erytheia* 28 (2997) 127-38.

recibir María por deudas de otras personas, se hace en las cuentas del tesorero Alonso de Morales la siguiente anotación[2]:

«Por Lucas de Greçia, grumete, ijU».

1. Griegos en la armada de Fernando de Magallanes

Subsanado este despiste involuntario, toca ahora publicar los documentos que se refieren a los griegos que fueron en el fabuloso viaje de Fernando de Magallanes (1519-1522). Ya conocíamos sus nombres gracias a un artículo de Luis Gil[3], al que añadí algunas noticias nuevas en 2004[4]. Ahora se puede precisar algo más gracias al estudio pormenorizado de los legajos conservados en el Archivo de Indias (en adelante AGI), sobre todo en las secciones Contratación, Contaduría y Patronato (en adelante Contr., Contad. y Patr.). La armada se compuso de cinco naves:

La nao *Trinidad* (110 toneles). Capitán: Fernando de Magallanes.
La nao *San Antonio* (120 toneles). Capitán: Juan de Cartagena.
La nao *Victoria* (85 toneles). Capitán: Luis de Mendoza.
La nao *Concepción* (90 toneles). Capitán: Gaspar de Quesada.
La nao *Santiago* (75 toneles). Capitán: Juan Serrano.

Se enrolaron, en principio, nueve griegos: dos en puestos de responsabilidad, como contramaestres (Francisco Albo y Miguel de Rodas), uno como lombardero y marinero (Simón), cinco como marineros (Nicolao, Miguel Sánchez, Felipe, Juan y Mateo) y uno como grumete (Antón), con sueldos de 2.000, 1.200 y 800 mrs. al mes respectivamente. La mayoría de ellos procedía de las islas, sobre todo de Rodas, que comenzaba a sentir ya la presión turca; de ahí eran oriundos los dos Miguel y Felipe y ahí estaba avecindado Francisco Albo (no deja de ser significativo que al gran maestre de Rodas, Felipe de Villiers l'Isle Adam, dedicase su relato Antonio Pigafetta); de Quíos (escrito erróneamente *Axío* por confusión de *E-* y *A-*, a partir de la forma también incorrecta *Exío*, originada por un falso corte de palabras: *d'Exío* por *de Xío*) procedían Francisco Albo y Antón; de Nápoles de Romania (Napoli di Roma-

[2] AGS, Contaduría antigua. Primera época, 98, pliego 8, f. 1v.

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

[4] «Griegos en Sevilla (siglo XVI). Documentación de Protocolos», *Erytheia* 25 (2004) 141-172.

nia = Nauplia) Nicolao y Juan y, por último, de Corfú Mateo. Cuatro (Miguel de Rodas, Nicolao, Miguel Sánchez y Felipe, sobrino de Miguel de Rodas) se embarcaron en la *Victoria* (el primero, el contramaestre, debía de ser un hombre de gran prestigio entre sus compatriotas), mientras que Francisco Albo lo hizo en la *Trinidad*, Mateo en la *Concepción*, Simón de Quíos en el *San Antonio* y Antón en el *Santiago*.

El rol nos da a conocer el nombre de sus padres: Miguel de Rodas era hijo de Papazali y de Día, vecinos de Rodas; Nicolao, de Antonio y de María, vecinos de Nápoles de Romania; Miguel Sánchez, de Juan Sánchez y de Juana, vecinos de Rodas; Felipe, de maestre Basil y de Juana, vecinos de Rodas; Juan, de Miguel Griego y de Sena; Mateo, de Jorge de Corfú, y Antón, de Niculoso Griego y de Antonina. Los únicos que estaban casados eran Francisco Albo y Simón de Quíos; sus mujeres se llamaban Juana y Juanícola respectivamente.

Una probanza hecha en Badajoz en 1524 revela la edad de tres de nuestros personajes: Miguel de Rodas tenía entonces 32 años, Nicolás de Nápoles 40 y Miguel Sánchez 48. Habían nacido, por tanto, en 1492, 1484 y 1476 respectivamente. Estas cifras, sin embargo, se deben tomar con bastante escepticismo. Nicolás de Nápoles, que decía tener 40 años en 1524, confesó estar en los 50 en 1529 y redujo su edad a 45 en 1537: quizá un error del escribano por 60 o, mejor, un cálculo de años hecho al buen tuntún. Al menos tres de ellos tenían cierta cultura: además de ser diestro en el manejo de los instrumentos náuticos, Albo era un hombre medianamente culto; y Miguel de Rodas y Miguel Sánchez sabían por lo menos firmar. Nicolás, en cambio, era analfabeto; por tanto, no puede ser identificado con el maestre Nicolás de Nápoles, como hice en 2004.

Llena de asombro que no muriera ningún griego en aquel viaje interminable, en el que fallecieron tantos hombres bien a causa de diversas enfermedades (sobre todo de escorbuto), bien a manos de los indígenas. En efecto, el grumete, Antón, no llegó a partir de Sevilla: se quedó prudentemente en tierra. La nao *San Antonio*, en la que se embarcó como marinero Simón de Quíos, se amotinó en el Estrecho de Magallanes contra su capitán, Álvaro de Mezquita, y volvió a España a salvamento, llegando a Sevilla el 8 de mayo de 1521.

Los siete griegos restantes resistieron con estoico aguante todas las adversidades e inclemencias de la navegación y lograron salir ilesos de las asechanzas que tendieron a las naves españolas los naturales de las islas de Mactán y Cebú. Sólo al fondear en Borneo, la primera gran ciudad a la que arribó la flotilla desde su partida de España, flaqueó el ánimo de dos mari-

neros, Juan y Mateo, que decidieron desertar el 15 de julio de 1521. Aunque el sultán de Borneo profesaba la religión musulmana, la perspectiva del tornaviaje no era nada halagüeña –les quedaba por recorrer otro tanto–, luego bien puede excusarse su cobardía: la tentación de quedarse en tierra era demasiado grande.

Los otros cinco griegos volvieron a España, pero en dos tandas. Felipe, en efecto, fue uno de los trece marineros que, cuando llegó la *Victoria* a la isla de Santiago, en el archipiélago de Cabo Verde, fueron retenidos por los portugueses durante treinta y siete días. Los cuatro que volvieron triunfantes en dicha nao (Francisco Albo, Miguel de Rodas, Nicolao y Miguel Sánchez) recibieron paga desde el 10 de agosto de 1519 (partida de Sevilla) hasta el 8 de setiembre de 1522 (vuelta a Sanlúcar de Barrameda): un periplo de tres años y veintiocho días de duración. A Felipe se le dio sueldo extra (1.460 mrs.) por los días que estuvo preso en Cabo Verde. Los cinco, como es lógico, recibieron las quintaladas de clavo que les correspondían de la carga hecha en la isla de Tidore, exentas de impuestos (la veintena[5] y la quiebra de caja) por merced especial de Carlos I: 12 quintales y 52 libras Francisco Albo, 12 quintales y 60 libras Miguel de Rodas y 2 quintales y 82 libras y media los tres marineros (Nicolao, Felipe y Miguel Sánchez).

Tanto Francisco Albo, que escribió un interesante derrotero del viaje[6], como Miguel de Rodas ascendieron de categoría durante el tornaviaje: el primero pasó a ser piloto y el segundo se convirtió en maestre de la nao *Victoria*. No sé qué fue de Albo años después[7]. Miguel, en cambio, recibió un generoso galardón: el 13 de febrero de 1523 el rey le hizo merced de 50.000 mrs. situados en la Casa de la Contratación de La Coruña en recompensa a «los muchos e grandes travajos que pasó» en el descubrimiento de la Especiería «e en traer la dicha nao *Vitoria*»[8].

Vinieron a continuación las acaloradas disputas de Carlos I con el rey de Portugal, Juan III, por la posesión del valiosísimo clavo. Miguel de Rodas, Miguel Sánchez de Rodas y Nicolao de Nápoles declararon, junto con otros veteranos de la armada de Magallanes, en la información que se hizo en 1524

[5] Carlos I hizo tesorero de la veintena de lo que viniese de la Especiería y de la armada de Gil González Dávila al comendador Francisco de Valenzuela (cf. AGI, Patr. 35, 5). Esa veintena se aplicó a la redención de cautivos.

[6] Sólo se conoce de él una copia tardía (AGI, Patr. 34, 5), que fue publicada por M. Fernández de Navarrete en su *Colección de los viajes y descubrimientos que hicieron por mar los españoles desde fines del siglo XV* (*Biblioteca de autores españoles*, vol. 76, p. 532ss.).

[7] Algunos datos sobre su estancia en Sevilla di en el artículo de 2004, y a él me remito.

[8] Para todo lo que sigue sobre Miguel de Rodas me baso en AGI, Patr. 41, 3.

en Badajoz a fin de probar que la Especiería pertenecía al rey de España. En viajes y estancia en Badajoz invirtieron los tres griegos treinta y siete días, por los que Cristóbal de Haro pagó a cada marinero 6.402 mrs., a razón de dos reales diarios. Mayor fue la cantidad (8.510 mrs.) que recibió el maestre, que antes se había ocupado de remediar los efectos de la riada del Guadalquivir en Sevilla en 1523[9].

Pero no era Miguel de Rodas un hombre que pudiera estarse quieto mucho tiempo. Sevilla, la sede de la Casa de la Contratación, había visto con malos ojos la creación de otra Casa de la Especiería en La Coruña. Con gran presteza los sevillanos y la banca genovesa respondieron al envite enviando otra expedición al Maluco, al mando de un veneciano ilustre que era piloto de la Casa de la Contratación: Sebastián Caboto (1526). La meta de la expedición era, sí, el clavo, pero también el oro de las míticas islas de "Tarsis e Ofir e Çipango".

Nuestro Miguel se unió a tan apetitosa empresa como piloto mayor de la nao capitana, si bien, antes de partir en tan largo y peligroso viaje, cumplió con dos deberes fundamentales. El primero consistió en fundar una familia y enraizarse en la ciudad, entroncando con una familia española. Así fue como en 1525 una alegre comitiva se desplazó a caballo, "por ser lejos" de la ciudad, desde el recinto amurallado de Sevilla al convento de Santo Domingo de Silos, donde Álvaro de Temiño, el cura de la iglesia de la Magdalena, casó a Miguel con Isabel del Acebo. Fueron padrinos de la boda Francisco de Santa Cruz, alcaide de los alcázares y atarazanas, y su mujer doña María de Villalpando: dos personas de importancia. De esta unión nació una niña, Isabel, a la que bautizó asimismo Temiño y sacó de pila el capitán Francisco de Rojas, otro de los expedicionarios de Caboto y compañero de fatigas de Miguel, como veremos. Durante todo este tiempo el matrimonio vivió en la colación de la Magdalena, detrás del convento dominico de San Pablo.

Tras sentar cabeza, convenía quedar a bien con Dios y ordenar la última voluntad, por lo que pudiese pasar durante la navegación. Por tanto, el 29 de enero de 1526 Miguel hizo testamento ante el escribano de Sevilla Pedro Tristán, reseñando como primera providencia las deudas que se le debían. Todavía los oficiales de la Casa de la Contratación no le habían pagado su salario (le adeudaban, por tanto, 150.000 mrs.). A su vez, su primo y socio Felipe de Rodas le debía 70 ducados de lo que ambos habían cargado «en

[9] Cf. Francisco de Borja Palomo, *Historia crítica de las riadas de Sevilla*, Sevilla 1878 (reimpr. 2001), I, p. 59ss.

çiertas mercaderías para las Yndias del Mar Oçéano». A continuación especificó las misas que quería se le dijesen por su alma: treinta en el convento de San Francisco, nueve en el monasterio de Nuestra Señora de la Victoria, en Triana, seis en la capilla de la Virgen de la Antigua, en la catedral; por el alma de su madre, Catalina de Cucujada, quince misas en el monasterio de Santa María de Jesús y otras quince por las almas de sus difuntos en el monasterio de la Merced. Después enumeró las mandas piadosas: medio ducado a la iglesia de San Lorenzo, cinco maravedíes a la fábrica de la catedral, a la Cruzada, a los monasterios de la Merced y del Carmen y a la Casa de San Lázaro y, por fin, tres ducados a la cofradía de Nuestra Señora de la Merced, de la que era hermano. Cuando se casó con Isabel del Acebo, había recibido en dote 25.000 mrs. (dinero que, si moría, se había de devolver a su mujer, junto con las arras, no especificadas, y la mitad del "multiplicado", esto es, los gananciales). Dejó por heredera a su hija Isabel del Acebo y nombró albaceas a su hermano, Constantín León, a su primo Felipe de Rodas y a Antonio de Ovalle, vecino de Sevilla; por el trabajo en el albaceazgo dejó a su hermano 25 ducados, a su primo 20 y a Ovalle 5 ducados.

El viaje a la Especiería no salió como se pensaba. El capitán general, un veneciano recriado en Londres, pronto empezó a ver conjuras y conspiraciones por todas partes, y Miguel de Rodas se encontró implicado en todas ellas. A poco de partir de la isla de La Palma empezaron los roces y los piques, inevitables en una navegación tan prolongada. Una noche Miguel de Rodas entró enojado en la cámara de Caboto, refunfuñando:

> «"El maestre Antón de Grajeda está malo e agora no ay quien mande la nao, porque al contramaestre yo no lo tengo de mandar en cosa alguna". Y entonçes respondió el señor capitán general…: "¿Por qué?" He respondió el dicho Migel de Rodas…: "Porque vos soys causa d'ello". Y entonçes respondió el dicho señor capitán general…: "Yo no soy cabsa d'ello, e mandalde vos, que quando él no lo quisiere hazer, yo lo castigaré como vos bien lo veréys". E tornóle el dicho Migel de Rodas <a> responder… muchas palabras de desacatamiento, en tanto que este testigo [Roger Barlow] se maravilló del sufrimiento que tenía el dicho señor capitán general con el dicho Migel de Rodas»[10].

Al llegar la armada cerca del Ecuador sobrevinieron los acostumbrados aguaceros, y Caboto ordenó a Rodas que mandase amainar las velas para que no zozobrasen las naves. Pero Rodas no lo quiso hacer[11]. A los desplantes y

[10] Testimonio de Roger Barlow en AGI, Patr. 41, 4 nº 2 f. 42v.
[11] Testimonio de Miguel Rifos en AGI, Patr. 41, 4 nº 2 f. 50r.

malas caras sucedieron palabras mayores. El 2 de julio de 1526 el contramaestre de la nao *Trinidad*, Mateo Mafioso, acusó a Martín Méndez, el teniente de capitán general –el antiguo escribano de la armada de Magallanes–, a Francisco de Rojas, capitán de dicha nao, a Miguel de Rodas, a Alonso de Santa Cruz y a Gaspar de Ribas de haberse juntado en una posada de La Palma a "hazer manipudios"[12]. El 15 de julio de 1526, estando en la costa de Pernambuco, fue el alguacil Antonio Ponce quien incriminó a Rojas de preparar un motín contra el capitán general[13]. De inmediato comenzaron a ser espiados los movimientos de los sospechosos, así como se delató cualquier palabra que se saliera de lo normal. En este ambiente opresor los propios griegos vigilaron a sus compatriotas. El 9 de agosto siguiente se presentó a declarar Nicolás de Nápoles, el maestre de la nao *Santa María*[14], para denunciar la plática –en griego o, al menos, entreverada de palabras griegas– que había tenido con Miguel de Rodas nueve días antes[15]. Tal fue el tenor de su conversación. Rodas le comentó

> «qu'el capitán general tratava mal a los marineros, y [Nicolás] le preguntó que por qué, y el dicho Migel de Rodas le respondió que Magalans trataba mejor la gente, porque daba media asunbre de vino a todos, e que el dicho señor capitán general no daba más de un cuartillo e medio de vino, e que [Nicolás] hera la cabsa, porque lo consentía, porque no se juntava con los marineros, e que gelo dixiesen al capitán general e que no consentiese tal cosa. Y [Nicolás] le respondió e dixo: "Todo está bien, y ellos están contentos. ¿Por qué tengo de hablar? Y el capitán general haze bien, porque este biage es largo y es bien e pro que se ponga regla en todo". Y el dicho Migel de Rodas le dixo que podrían murir los marineros a cabsa de quitar el medio cuartillo de vino. Y tornó a dezir [Nicolás] que todos los marineros estavan buenos y contentos e que por {que} quitar el medio cuartillo no muriría nadi. Y el dicho Miguel de Rodas le dixo a [Nicolás]: "Tú, ¿qué comes? ¿Y heres tratado como los *nocheles*[16] en Lebante?" Y Nicolás le respondió: "Yo soy bien contento, porque aquí no podemos aver los refigerios [*sic*] que podemos aver en Lebante". Fue preguntado que si sabe más sobre este caso,

[12] Así por etimología popular se decía "monipodio" (deformación a su vez de "monopolio"). Cf. el escrito en AGI, Patr. 41, 4 nº 2 f. 32r.

[13] Cf. AGI, Patr. 41, 4 nº 2 f. 33r.

[14] Se conserva de él un parecer que dió el 6 de octubre de 1529 en el puerto de San Salvador, aconsejando a Caboto la vuelta a España (AGI, Patr. 41, 4 nº 2 f. 82r). Además, Nicolás de Nápoles fue testigo en la probanza hecha por Caboto en 1530 (AGI, Patr. 41, 4 nº 1 ff. 80r y 93r y ss.). Tenía entonces 29 ó 30 años de edad.

[15] AGI, Patr. 41, 4 nº 2 f. 41r.

[16] Parece un derivado de νόσος, 'enfermedad': ¿νοσηλεῖς?

> e dixo que, después de pasado esta plática con el dicho Migel de Rodas, que podía aver dos o tres días que el Veneçiano benía a este testigo con una galleta de vino en la mano, y le dixo que se quería quexar al dicho señor capitán general; y este testigo le respondió que se fuese, que no le dixiese nada por non dar henojo al señor capitán capitán, porque no tenía razón. Fue preguntado si benían más marineros con éste, e dixo que no venían más, sino qu'el dicho Veneçiano le dixo que todos se querían quexar, e que ésta es la verdad por el juramento que hizo; e firmólo de su nonbre: Nicolao de Nápoles».

Así, so capa de que Méndez y otras personas habían hecho contra él un "juramento de hermandad", Caboto, estando surto en Pernambuco, ordenó a Méndez pasar a la nao del capitán Cano y quedar allí preso, a pesar de los muchos requerimientos que Méndez le hizo y que llegó a fijar en el mástil de la nave[17]. Como el capitán general se consumía en un mar de dudas y vacilaciones, no tardó en llegar el perdón y Méndez se incorporó de nuevo a la *Trinidad*.

En vez de decrecer, desgraciadamente, los odios y las rencillas fueron a más, culminando el 13 de febrero de 1527 cuando Caboto abandonó en el puerto de la Galera de la isla de Santa Catalina o de los Patos, desterrados por un año, al capitán Rojas y a los dos veteranos de Magallanes: a nuestro Miguel de Rodas y a Martín Méndez. Las causas por las que se hizo esta justicia severísima no la pudieron aclarar los testigos que presentó Isabel del Acebo en la probanza celebrada en 1531 para reclamar su herencia: Antonio Ponce declaró «que no lo supo, mas que los vido quedar allí»; asimismo Alonso de Santa Cruz, el futuro cronista, un joven de 25 años que también había ido al viaje, testimonió que «la cabsa por qué este testigo dixo que no la sabe sino que fue la voluntad del capitán [Caboto]»[18]. Como es lógico, las protestas de los condenados se oyeron en el cielo: «Vos no me dexáys en tie-

[17] Cf. el testimonio de Alonso de Santa Cruz en AGI, Patr. 41, 4 nº 2 f. 9v.

[18] Así volvió a contar el drama Alonso de Santa Cruz en una probanza hecha en Sevilla el 8 de octubre de 1532: «dixo que sabe qu'el dicho Martín Méndez es fallecido d'esta presente vida, y que lo sabe porque este testigo [Santa Cruz] y el dicho Martín Méndez con otras munchas presonas fueron en una armada que se fizo en esta çibdad para la Especería, en que fue por capitán Savastián Caboto; e que el dicho Savastián Caboto echó al dicho Martín Méndez en una isla que se dize Santa Catalina, qu'es en la costa de Brasil, y que allí quedó, y pasó la armada adelante; y a la buelta que bolvieron se ovo nueva cómo hera muerto el dicho Martín Méndez» (AGI, Patr. 35, 6 s.f.). También volvió a testificar Santa Cruz en el pleito que pusieron en 1530 Catalina Vázquez e Isabel de Rodas a Caboto (AGI, Patr. 41, 4 nº 2 f. 7v). Sobre Méndez y Rodas adelanté algunas cosas en «Sevillanos en aguas del Pacífico» en: A. MORENO MENDOZA (COORD.), *Orto hispalense. Arte y cultura en la Sevilla del emperador*, Sevilla 2001, pp. 129-30.

rra por delitos que yo aya fecho, sino porque escreví una carta a Su Majestad [en la isla de La Palma] avisándole de los delitos que avéys fecho en esta jornada», gritó Méndez a Caboto[19]. El 10 de febrero, Caboto tomó declaración en la capitana, la *Trinidad*, a Miguel de Rodas, que negó todos los cargos que se le imputaban. Oigamos su testimonio:

> «El qual dicho señor capitán general le preguntó: "¿Qué juntas heran las que hazíades en La Palma vos e Françisco de Rojas e Martín Méndez e Otabián de Brine e otras personas en mi ausencia?", e dixo que por el juramento que ha fecho que no sabe tal cosa, salvo que se juntaba algunas vezes a comer con ellos por pasar tiempo con ellos. Fue preguntado por qué dixo, luego que fuimos de La Palma, en la chimenea de la nao capitana perdida: "Juro a Dios que de aquí adelante no ha de ser lo que fasta aquí ha seýdo, e que ha de aver otro mundo[20] nuevo", e dixo que por el juramento que hizo que nunca tal dixo. Fue preguntado: "¿Por qué vos desacatastes contra mí tan aceleradamente, estando yo en mi cámara, diziendo mal a Dios, habiendo ocho e diez días que partimos de La Palma para seg<u>ir nuestro biage, <e> contradiciendo mi palabra?" Dixo que por el juramento que ha hecho que nunca tal dixo. Fue preguntado: "¿Por qué, quando vos mandé hazer farol una noche, no lo quisistes hazer e yo lo huve de mandar hazer?", dixo que porque las naos estavan juntas todas e porque no hera muy escuro, e que este testigo dize que tenía cargo d'ello para quando fuera menester, e qu'el señor capitán general fue d'ello mal informado. Fue preguntado: "<Por> qué, estando çerca de la liña equinoçial, quando vinieron unos agoçeros[21], yo vos mandé que ama<i>násedes e no lo quis<is>tes hazer, e yo lo huve de mandar", dixo este dicho testigo al dicho señor capitán general que: "Havíamos de thener las velas arriba para salir d'esos trópicos devaxo de la liña, e que hazía muchas calmas; dígolo como quien lo sabe, porque el otro biage [el de Magallanes] estuvimos debaxo de la liña quarenta e ocho días; e porque los agoçeros no heran fixos, e salen a una parte e a otra; e que por salir d'ellos dixo aquello al señor capitán general, que no porque este testigo lo hazía por mala fin alguna, e que ésta es la verdad por el juramento que ha hecho. E lo firmó de su nonbre: Migel de Rodas»[22].

Pocos delitos eran ésos para tan atroz castigo. Lo único que revela la confesión del griego es la altiva superioridad con que miraba un viejo lobo

[19] Así lo declaró Alonso de Santa Cruz (AGI, Patr. 41, 4 nº 2 f. 11v).

[20] La lección "mundo" (en vez del posible "mando") viene asegurada por su repetición en otros pasajes de la probanza.

[21] Así por "aguaceros".

[22] AGI, Patr. 41, 4 nº 2 f. 68v.

de mar como Miguel de Rodas los alardes de ciencia náutica por parte de Caboto, que había aprendido todo su saber en los libros y no en la práctica diaria de navegación: el griego "sabe", y no Caboto. Y no era Miguel el unico en despreciar la inexperencia del capitán general: lo mismo pensaba Diego García, que se burlaba de la "estrología" poco rentable de Caboto. De ahí que se dispararan los celos y las angustias de un marinero de gabinete ante las críticas y dudas justificadas de su marinería. El sentimiento de inferioridad del italiano se trasluce de manera manifiesta en la pregunta quinta de su interrogatorio de 1530, por la que se inquiere a los testigos «si saben qu'el dicho Savastián Caboto es persona sabia e istruta en las cosas de la mar tanto y más que ninguno de quantos ivan en el armada, y que por tal le fue dado el ofiçio de capitán general, e que no fazía cosa sin que primero lo consultase con los capitanes e ofiçiales de Su Magestad que ivan en el armada»[23]. En efecto, si era Caboto el más experto y sabedor de todos, ¿a que venían las consultas? Si tan evidentes eran sus conocimientos náuticos, ¿qué necesidad había de demostrarlos?

El capitán general, implacable, quiso que se registraran incluso las voces que los condenados, estremecidos, profirieron al ver que los remeros del batel los llevaban ciaboga a tierra, en vez de dirigirse a la capitana, como se les había dicho: el 13 de febrero Francisco César dio cuenta de las palabras que habían pronunciado ante el escribano de la armada. Una parte de los gritos increpaban a Caboto: «Ha, señor capitán general, ¿a dónde nos mandáys llevar?». Otros se dirigían al alguacil mayor (Gaspar Sabater) que los conducía a la playa: «Señor alguazil mayor, ¿a dónde nos mandáys llevar? ¿Lleváy<s>nos sentençiados a muerte o para dexarnos en tierra?»[24] Cuéntase que Martín Méndez se dio una gran palmada en el muslo y se mesó la barba, al caer en la cuenta de que la causa de su perdición era la carta que había escrito en La Palma al Consejo de Indias criticando a Caboto, carta que había sido interceptada por Miguel Rifos. «¿Cómo? ¿Tales cosas escribíades en la carta?», le preguntó asombrado Francisco de Rojas. Y le respondió Méndez que no era nada, sino que se había referido en ella a los cien ducados que habían tomado en dicha isla. Por fin, Sabater, dando a los reos el mejor consuelo que pudo en aquellas tremendas circunstancias, los llevó a donde había mandado Caboto, y en ese punto los dejó.

De creer al capitán general, se llevaron a tierra suficientes provisiones y utensilios: «ropa e dos botas de vino e çierta pólvora de lonbarda y escopetas

[23] AGI, Patr. 41, 4 nº 1 f. 43r.
[24] AGI, Patr. 41, 4 nº 2 f. 59r.

e otras muchas cosas, e [Caboto] los encomendó mucho a los indios»[25]. Luego se contó, sin embargo, que el capitán general había dejado a los tres infelices por esclavos de un cacique indio llamado Topavera, para que le hiciesen armas y anzuelos[26]. Lo que sí es seguro es que en aquella costa vivían otros cristianos, desertores que se habían escapado de las naves de Juan Díaz de Solís y de don Rodrigo de Acuña: gente ya hecha a otra manera de vivir que traficaba con unos y con otros.

Los tres hombres abandonados por Caboto corrieron suerte muy distinta, pues mientras Francisco de Rojas se salvó, Martín Méndez y Miguel de Rodas perecieron. La novena pregunta del interrogatorio propuesto por Isabel del Acebo en 1531 adornó la muerte de su esposo con detalles atroces, quizá para impresionar a los miembros del Consejo de Indias. Decía así:

> «Y en ella [la isla de Santa Catalina] el dicho Miguel de Rodas se ahogó e murió naturalmente, e así fue y es pública boz y fama e público e notorio, porque dende a çiertos días que tornaron a pasar por allí fallaron el napamundo [*sic* por 'mapamundo'] suyo e una rodela e çiertas redomas de agua rosada con que lo echaron allí; e fallaron las piernas de los indios que llevavan consigo el dicho Miguel de Rodas e Martín Méndez comidas de carives, por donde se tuvo por çierto qe hera fallesçido».

El único testigo de la probanza que volvió a hablar de rodelas, redomas y piernas de indios descuartizadas fue Pedro Morales. En cambio, Antonio Ponce, el que hizo el relato más extenso y particularizado de los hechos, respondió a esta pregunta de manera más natural, explicando asimismo cómo, por un azar de la suerte, pudo salvarse el capitán Rojas. Dijo, en suma, que al recalar en la isla de Santa Catalina a su regreso del Río de la Plata,

> «entró el capitán Sevastián Caboto en una de las naos... a preguntar por los dichos Rojas e Martín Méndez e Miguel de Rodas, para los traer a España, e supo por dos christianos que allí estavan, qu'el uno se dezía Durango Vizcaýno e el otro Françisco Pacheco, negro, e éstos le dixeron al dicho capitán Caboto cómo Martín Méndez e Miguel de Rodas, a cabo de seys meses qu'el dicho capitán los dexó allí, se avían puesto en una canoa con çiertos indios para ir a un puerto llamado San Viçeynte, que es del rey de Portogal, e que en el camino se avían ahogado en la mar ellos e los indios que con ellos ivan, e que avían hallado a la orilla de la mar alguas cosas de lo que llevavan los dichos Martín Méndez e Miguel de Rodas; e que los

[25] Pregunta vigésimocuarta de su interrogatorio (AGI, Patr. 41, 4 nº 1 f. 19v).

[26] En este punto estuvieron contestes los testigos de la probanza de 1530 (AGI, Patr. 41, 4 nº 2): Alonso de Santa Cruz, Alonso Bueno, Casimiro de Norimberga, etc.

> indios de la tierra le dezían otro tanto, e qu'esto çertificaron e dixeron que hera verdad; e qu'el capitán Rojas se avía ido de allí, después qu'éstos se ahogaron, con un vergantín que pasó por allí del capitán Diego Garçía, e que hera ido al puerto de Sant Viçeynte {e}, que es del rey de Portogal, para se enbarcar en una nao que allí estava, que hera del dicho Diego Garçía, para se venir a España. E que después qu'el dicho capitán Sevastián Caboto supo esto, se partió d'este puerto con la dicha nao e fue al dicho puerto de Sant Viçeynte en busca del dicho capitán Rojas para lo traer a España; e que quando allí llegó al dicho puerto, este testigo dixo que fue por mandado del dicho capitán Sevastián Caboto a unas casas de Gonçalo de Acosta, portugués, qu'estavan en aquel puerto, en cuya casa posava el dicho capitán Rojas, a le dezir qu'el capitán hera venido <a> aquel puerto en su busca para lo llevar a España e llevó[27] un mandamiento para le requerir que se viniese a la dicha nao a enbarcar, e le requirió con el dicho mandamiento al dicho capitán Rojas. No lo quiso hazer, e contó a este testigo todo lo que avía aconteçido al dicho Martín Méndez e Miguel de Rodas, e hera conforme a lo que los otros de la dicha isla de Santa Catalina avían dicho de cómo se avían ahogado».

También Alonso de Santa Cruz certificó que la canoa donde iban Méndez y Rodas había zozobrado con el oleaje, pereciendo todos sus ocupantes, aunque después el oleaje arrojó a la playa la carga que llevaba; y lo mismo confirmó Pero Díaz que, además, para explicar la separación de los tres desterrados, aseveró que Méndez y Rodas habían reñido previamente con Rojas –según Caboto, Rojas mató a apuñaladas a Miguel Genovés, de modo que Méndez y Rodas huyeron llenos de miedo al puerto de San Vicente[28]–. Este desastrado final por ahogamiento parece incompatible con la escena más macabra del festín antropofágico insinuado por la viuda y Morales. Sin embargo, en otra probanza Alonso de Santa Cruz declaró también que «en la costa se halló dos piernas de indios de los que con ellos ivan e una rodela e una redoma de agua de azahar»[29]: extraña identificación de dos muertos por sus piernas. Tales discrepancias ocurren a menudo en los interrogatorios, sobre todo cuando quien hace la probanza refresca la memoria o dicta lo que ha de decir al sumiso testigo.

Pero en Sevilla también ocurrían desgracias. Apenas había pasado un año desde la muerte de Miguel de Rodas en el Nuevo Mundo cuando su

---

[27] *Escrito*: lleva.

[28] Pregunta vigésimo quinta de su primer interrogatorio (AGI, Patr. 41, 4 nº 1 f. 19v) y quincuagésima octava de su segundo (*ibid*., f. 76v).

[29] AGI, Patr. 41, 4 nº 2 f. 12v.

hija, Isabelica, de dos años de edad, pasó también a mejor vida, falleciendo en brazos de Inés Rodríguez (1528). Fue enterrada en la iglesia de San Lorenzo, quedando su madre sola en la vida y sin un apoyo al que arrimarse. Mientras tanto, las naves de Caboto se detenían inútilmente en el Río de la Plata, ofuscadas por las nuevas de oro y plata a raudales que les dieron españoles e indígenas.

Cuando la armada de Caboto regresó a Sevilla, desmoralizada y sin haber llegado ni por pienso a su objetivo final, la madre de Martín Méndez, la sevillana Catalina Vázquez, puso en setiembre de 1530 querella criminal contra el capitán general, acusándolo de haber dado muerte a su hijo Martín por celos («por razón que abía serbido a Vuestra Alteza muy bien en lo de la... Espeçiería y en otras cosas, y porque hera persona muy ábil y sufiçiente y para más») y, además, de haber envenenado a su otro hijo Hernán con una purga enponzoñada[30]. Cuando falleció la madre en Ocaña siguiendo el pleito, sus hijas menores de edad –Isabel Méndez y Francisca Vázquez– continuaron tenaces la causa en abril de 1531, tras haber nombrado tutor para la defensa de sus derechos a Juan Velázquez Prieto. El 4 de julio de 1531 el Consejo de Indias (el doctor Beltrán, el licenciado Juan Suárez Carvajal y el doctor Bernal) condenaron a Caboto a destierro en una isla por un año, una sentencia imposible de cumplir por un piloto de su categoría. Como la sed de venganza es contagiosa, el 2 de agosto de 1530 Catalina Vázquez e Isabel de Rodas –la madre y la viuda– pusieron otra demanda contra el capitán general ante los oficiales de la Casa de la Contratación[31].

A decir verdad, Caboto se defendió vigorosamente, sacando a la luz detalles que hasta entonces no se habían aireado y que tienen toda la traza de haber sido inventados para la ocasión. Veamos el animado relato que hizo de los hechos que lo movieron a desterrar a Miguel de Rodas, a Martín Méndez y a Francisco de Rojas en la isla de Santa Catalina:

> «Françisco de Rojas, capitán que hera de la nao *Trenidad*, e Miguel de Rodas, piloto, e... Martín Méndez... juraron en Sant Pablo en la çibdad de Sevilla, sobre el ara consagrada en la capilla de Nuestra Señora, e con ellos juraron todos los capitanes y ofiçiales de Su Magestad e çiertas otras presonas de ser contra el capitán general, e que quien tocase al uno tocase a todos, e que todos muriesen por uno e uno por todos; e que si caso que el dicho capitán general Savastián Caboto prendiese alguno d'ellos, que en tal caso muriesen todos o lo sacasen a libertad... En la dicha isla de La Palma los

[30] AGI, Patr. 41, 4 nº 1 f. 1r.
[31] AGI, Patr. 41, 4 nº 2.

> dichos capitanes e ofiçiales de Su Magestad e Martín Méndez e Miguel de Rodas e otras çiertas presonas tornaron a hazer el mesmo juramento que en Sant Pablo en la çibdad de Sevilla avían hecho, que quisieron matar al dicho capitán general, estando surtos en Pernandbuco, e alçársele con el armada; e que Jácomo Griego, criado de Miguel de Rodas, estando un día el capitán general comiendo, le arrojó[32] una polea de la gavia e no erró de espaçio de tres dedos que no matase al dicho capitán general»[33].

La narración toma cada vez tintes más oscuros y por ello mismo se anovela a más y mejor: la hermandad se transforma ya en una poderosísima liga secreta que hubiera hecho las delicias de Alejandro Dumas. Juramentos, conjuras, motines. Para colmo, se nos refiere cómo un artero criado de Miguel de Rodas lanza desde lo alto una polea sobre la cabeza del capitán general –ahí está ya, convicta y confesa, una conjura a la griega–. Pero este detalle precioso, de ser cierto, no hubiera sido omitido de ninguna manera en el interrogatorio hecho a Miguel de Rodas en la isla de Santa Catalina. Menos mal que también había griegos de buen corazón que querían al capitán general, como el delator Nicolás de Nápoles que, a pesar de no haber presenciado la escena del conato de homicidio, no tuvo empacho alguno en atestiguar en 1530 que «lo oyó dezir a otras presonas de la dicha nao, e que dezían que la avía arronxado [*sic*] para matar al dicho capitán general»[34]. ¡Qué difícil es averiguar la verdad entre tantos testimonios antagónicos!

Pero volvamos a los damnificados, a los que la necesidad aguzó el ingenio y quitó la vergüenza. El 27 de abril 1531 Isabel del Acebo (o Isabel de Rodas), avecindada ahora en la colación de San Vicente, solicitó al Consejo de Indias el pago de la quitación de 50.000 mrs. que disfrutaba y no había cobrado su marido, ya que era ella la heredera por el fallecimiento de su hijita Isabel. A este efecto, bien aconsejada, la viuda presentó los papeles oportunos: el poder que había dado el 9 de marzo de 1531 a Francisco de Rojas (uno de los tres hombres abandonados por Caboto), estante en la Corte, para cobrar dicho juro y llevar el pleito adelante (Francisco de Rojas, a su vez, hizo procurador sustituto a Ángel de Sevilla el 21 de julio de 1531), una copia del testamento del marido y una información para dar fe de la legitimidad de su hija y de su muerte, probanza que fue realizada el 3 de enero de 1531 ante el alcalde ordinario Diego de Escobar; testificaron en ella Inés Rodríguez,

---

[32] *Escrito*: aRonjo.

[33] Preguntas decimonovena y vigésima del segundo interrogatorio de Caboto (AGI, Patr. 41, 4 nº 1 ff. 69v-70r).

[34] AGI, Patr. 41, 4 nº 1 f. 96v.

mujer del albañil Juan Rodríguez, su hija Leonor Rodríguez, el bachiller Álvaro de Temiño –el cura de la iglesia de la Magdalena[35]–, el alcaide Francisco de Santa Cruz y su mujer doña María de Villalpando. El 12 de julio de 1531 el rey concedió a Isabel de Rodas carta de receptoría para hacer probanzas y presentar testigos.

El 28 de abril de 1531 se opuso a la petición de la viuda el fiscal real Villalobos con sus habituales tácticas dilatorias, arguyendo como gran cosa que la demandante se llamaba unas veces Catalina de Rodas, otra Isabel de Rodas y otra Isabel del Acebo y sacándose de la manga el primer nombre para despistar al tribunal. El 16 de agosto de 1531 Isabel pidió y obtuvo licencia para hacer otra información, de nuevo en Sevilla, a fin de demostrar que Isabel del Acebo e Isabel de Rodas eran la misma persona y para insistir en que era ella la heredera legítima de Miguel de Rodas por muerte de su hija. Así lo atestiguaron Antonio Ponce, Pedro de Morales, Alonso de Santa Cruz, Inés Rodríguez, su hija Leonor Rodríguez, Inés de Herrera, Alonso Martín y el herrero Pero Díaz, otro veterano de Caboto.

El Consejo de Indias, formado por el doctor Beltrán, el licenciado Carvajal y el doctor Bernal, sentenció en Medina del Campo el 22 de diciembre de 1531 que Isabel no había probado su intención y absolvieron al fiscal de la demanda. No sé en qué argumentos fundaron su extraño fallo. Isabel vivió muchos años más e hizo testamento en 1568, como expuse en 2004 (s.v. “Miguel de Rodas”).

2. Griegos en la armada de fray García Jofré de Loaýsa

La vuelta de la *Victoria* en 1522 conmocionó al mundo financiero, llenándolo de euforia. No era para menos: sólo con el clavo que llevaba la nao se financió la expedición de Magallanes. Los Fúcares y los Welser, que acababan de prestar fuertes sumas a Carlos I para la elección imperial, vieron el cielo abierto para introducirse ellos los primeros en el comercio de la Especiería, que quizá podrían monopolizar en el futuro: el emperador se comprometió a que tendrían derecho a invertir en cinco armadas consecutivas, poniendo cada uno de ellos su parte proporcional en gastos, y por ende, teniendo la participación alícuota en beneficios: 10.000 ducados pusieron los Fúcares y 2.000 los Welser. La nueva Casa de la Contratación de la Especiería se levantó

[35] También declaró en la probanza de 1530 (AGI, Patr. 41, 4 nº 2 f. 28r). Tenía entonces 38 años.

en La Coruña, más cercana a los puertos nórdicos a fin de distribuir el clavo, bajo la dirección del activo mercader burgalés Cristóbal de Haro, estante antes en Lisboa y verdadero promotor de la expedición de Magallanes.

A las tres de la mañana del día 24 de julio de 1525, víspera del apóstol Santiago, partió de La Coruña rumbo al Maluco otra armada, al mando del comendador fray García Jofré de Loaýsa. Se componía de las siete naves siguientes:

La nao *Victoria* (300 toneles). Capitán: Loaýsa.
La nao *Sancti Spiritus* (230 toneles). Capitán: Juan Sebastián de Elcano.
La nao *Anunciada* (200 toneles). Capitán: Pedro de Vera.
La nao *San Gabriel* (160 toneles). Capitán: don Rodrigo de Acuña.
La carabela *Santa María del Parral* (80 toneles). Capitán: don Jorge Manrique.
La carabela *San Lesmes* (80 toneles). Capitán: Francisco de Hoces.
El patache *Santiago* (45 toneles). Capitán: Santiago de Guevara.

Gracias a la contaduría regia[36] consta que al menos se enrolaron diez marineros griegos: Bautista de Quíos, Di¿mitri? de Corfú, Francisco de Paris, Jorge de Candía, Jorge de Corfú, Juan de Candía, Juan de Milo y Miguel de Rodas en la nao capitana, la *Victoria*, y Jorge Griego y Nicolás de Nápoles en la nao *Sancti Spiritus*. A estos nombres hay que añadir muy probablemente el de Juan Gallar, fiador de Dimitri de Corfú. La mayoría se alistó ofreciéndose como un grupo de amigos: el 28 de marzo lo hicieron Jorge de Corfú y Bautista de Quíos y dos días después, el 30 de marzo, dieron sus nombres Juan de Candía, Francisco de Paris (¿Paros?), Juan de Milo, Miguel de Rodas, Jorge Griego y Nicolás de Nápoles. En solitario entró sólo Jorge de Candía (13 de marzo). Por los pliegos, truncos además[37], del tesorero Bernardino Meléndez no aparecen todos los marineros, por lo que es de suponer que hubiera más griegos. Y de hecho, en la contaduría de Cristóbal de Haro están citados dos maestres de esa nacionalidad, Nicolás de Rodas y Marcos de Candía[38]; pero de Marcos de Candía se dice que fue maestre de la nao *Santa María del Campo*, nao que no fue a la Especiería, como puede com-

[36] AGI, Contad. 427.

[37] Sólo se conservan los pagos hechos a los marineros de las naos *Victoria*, *Sancti Spiritus*, *Anunciada* y *San Gabriel,* y de las carabelas *Santa María del Parral* y *San Lesmes*.

[38] AGI, Patr. 37, 38, pliego 38 (cuentas de Cristóbal de Haro):
A Nicolao de Rodas, maestre de la nao capitana, dos másteles.
A Marcos de Candía, maestre de la nao *Santa María del Campo*, un mástel.

probarse con una simple ojeada a la lista dada más arriba. ¿Se trata de un error por *Santa María del Parral*? Podría ser; pero en las cuentas de Meléndez se nos dice que el maestre de dicha carabela (no nao) era Agustín Varela[39], sin duda un gallego; y en la *Victoria*, la capitana, fue por maestre Juan de Huelva[40] y no Nicolás de Rodas. Debe tratarse, por tanto, de otra armada: ¿la de Sebastián Caboto? ¿la de Simón de Alcazaba?

Queda por reseñar un último caso: griego por parte de madre era un hombre de enrevesado apellido: "Bartolomé Borzezi Fadeiny, hijo de Jácome Abortez y de Clara Griega, natural de Rapalo, ribera de Génoba", que fue avalado por tres genoveses ("Agostín Varato y Ximón de Génoba y Pascual Negro")[41]. A título de curiosidad anoto que en el galeón de Esteban Gomes, que llegó a La Coruña en 1525 de un presunto viaje al "Catay Oriental", había un Tedori de Venecia[42], quizá un griego a juzgar por el nombre.

De las siete naves mencionadas más arriba sólo una, la capitana, llegó a su destino, la isla de Tidori, en diciembre de 1527. Allí los españoles quedaron atrapados como en una ratonera: sin medios para volver a la Nueva España y tras una larga y enconada resistencia, tuvieron finalmente que rendirse en febrero de 1535 a los portugueses, que repatriaron al puñado de hombres que quedaba y que, abandonando poco a poco sus posiciones, se había refugiado en la isla de Gilolo.

Entre los supervivientes, a lo que sé, había un único griego, Francisco de Paris, "natural de Paris, qu'es en Greçia", marinero de la nao *Victoria*, la capitana, que en 25 de octubre de 1536 depuso testimonio en Valladolid de cuanto le había sucedido en el largo viaje[43]. Es muy curioso comprobar cómo a lo largo de tantos años, a pesar de haberse anudado tantas amistades –y prendido tantas enemistades–, lo que más perduraba era el sentimiento de nacionalidad. Francisco tenía muy clara conciencia de pertenecer a un grupo muy determinado: «Preguntado si se acuerda los nombres de las presonas que murieron y de dónde heran naturales, dixo que no se acuerda porque, como hera este testigo estrangero, no los[44] conoçe más de por castellanos o portugueses o por la nación de que heran». No es cuestión de repetir aquí pormenorizadamente todo su testimonio. Sólo nos interesa un episodio de aquella cruenta guerra entre pueblos hermanos, que sólo se aunaban ante un peligro

[39] AGI, Contad. 427, f. 103r.
[40] AGI, Contad. 427, f. 73r.
[41] AGI, Contad. 427, f. 74r.
[42] AGI, Contad. 427, ff. 21v, 23v.
[43] AGI, Patr. 37, 33.
[44] *Después de* los *está tachado*: sabe.

común –esto es, cuando temían una rebelión general de los nativos–, pues en el lance en cuestión participó de manera activa otro griego, Juan. El caso fue que Fernando Baldaya, capitán de una galera, desafió a los castellanos a que saliesen a pelear con él en otra galera. Vencieron los castellanos[45]. Entonces

> «un Juan Grego, marinero de la dicha galera, compañero d'este testigo [Francisco de Paris][46], luego que entraron en la galera portoguesa, se fue a la popa de la galera y halló en ella un cofre y le hizo pedaços, y halló en él una taça y tres cucharas de plata y ciertos paños de rescates y otras cosas, entr'ellas un papel, el qual tomó en la mano un Diego de Ayala –el qual quedó en Malaca con dos hijos que huvo en una india del Maluco– y leyó la dicha carta delante d'este testigo y de el dicho Hernando de la Torre y de los otros compañeros; y que, a lo que este testigo se acuerda, dezía la carta estas palabras siguientes: "Fernando de Valdaya, si tomardes los castellanos y la galera, non dexéys ninguno d'ellos bivo, porque vienen a tomar y levantar las tierras del rey noso señor de Portogal; y enbolvedlos en una vela de la galera y echadlos en medio de la canal de la mar, por que no quede ninguno d'ellos bivo, ni aya quien[47] vaya <a> dezir a Castilla lo que pasa en esta tierra. Lo qual hazed so pena de muerte y perdimiento de vuestros bienes"; y qu'el dicho papel estava firmado de don Jorge de Meneses, y lo tomó el dicho capitán Hernando de la Torre para lo guardar; e qu'el dicho don Jorge de Meneses está agora preso en Lisboa[48], y este testigo le habló agora quando venía y le dixo que por qué estava preso, y respondió a este testigo que porque havía muerto un regidor de Ternate»[49].

Aquí se muestra en toda su crudeza la saña con que se combatían los unos a los otros en una guerra despiadada, aunque no falta un final moralizante a esta feroz escabechina: la prisión del desalmado don Jorge de Meneses en justo pago a sus muchos crímenes.

Otra cosa preocupó a la Corte: la posibilidad de que algunos españoles hubiesen desertado, uniéndose al afortunado rival. La respuesta que dio a esta pregunta el griego, ya un tanto aportuguesado (el rey para él era "*noso* señor")[50], fue muy diplomática:

---

[45] Relata también esta acción y la muerte de Baldaya, "valente cavalleiro", desde el punto de vista portugués Gaspar Correa, *Lendas da India*, Oporto 1975, III, p. 260.

[46] *Después de* testigo *está tachado*: se f, *escrito por anticipación*.

[47] *Después de* quien *está tachado*: ba.

[48] *Después de* Lisboa *está tachado*: porque.

[49] Cf. Gaspar Correa, *Lendas da India*, Oporto 1975, III, p. 371ss.

[50] Es de observar que la lengua portuguesa se pegó a los cautivos sobre todo en las fórmulas de tratamiento. De la misma manera se encuentran en la carta de Gonzalo Gómez de Espinosa formas como *Sagra* y *Vostra*.

> «Preguntado[51] si quedó alguna gente en las islas de los Malucos o en Malaca o en la Yndia, dixo que no quedó en las islas sino un françés que hera grumete de la nao capitana, que se casó con una negra de un portugués, y que[52] Diego de Ayala, que tiene dicho que quedó en Malaca, va por escribano de una nao portoguesa a China».

Tan vehementes protestas de devoción a la Corona cayeron bien en la Corte. Sus peripecias y aventuras –bien lo merecían– fueron recompensadas, aunque parcamente, por la reina, que el 3 de noviembre y el 11 de diciembre siguientes ordenó que le fuesen librados en cuenta de pago de su sueldo y como inmediato socorro a sus acuciantes necesidades en primer lugar diez ducados (3.750 mrs.) y después otros 20.275 mrs. más en el cargo del banquero Diego de la Haya. Ignoro qué fue de él después.

Juan GIL FERNÁNDEZ

Fac. de Filología
C/ Palos de la Frontera s/n
41004 SEVILLA (España)
jgil@us.es

[51] *Después de* preguntado *está tachado*: quién ses.
[52] *Después de* que *está tachado*: en la Yndia.

APÉNDICE DOCUMENTAL

I. ARMADA DE MAGALLANES

1. FRANCISCO ALBO

a) Rol (AGI, Contr. 5090, libro IV, f. 42r). Contramaestre de la *Trinidad*.

Francisco Alvo, contramaestre, natural de Axio, marido de Juana, vezino de Rodas, ha de aver de sueldo a dos mill mrs. por mes. Pagáronsele por sueldo de quatro meses adelantados viijU mrs.

b) Pliegos de pago (AGI, Contad. 425, libro I, f. 2r).

Francisco Albo, piloto, que fue por contramaestre en la nao *Trenidad*. Sirbió de contramaestre en ella de .x. de agosto de .dxjx., que partió de acá la dicha nao, fasta .xxv. de nobienbre de .dxx., que son .xv. meses y medio; a razón de ijU por mes montan xxxjU. Fue pasado a la nao *Vitoria* con liçençia del capitán a .xxvj. de nobienbre de .dxx.[53] y sirbió de maestre en la dicha nao fasta xviijº días de abril de .dxxj., que así sirbió de maestre iiijº meses xxvij días, que montan a razón de iijU por mes xiiijºU cc. Y de xjx días de abril de .dxxj. fasta viijº de setienbre, que vino la nao, sirbió en ella por piloto, en el qual tienpo se montan xvj meses y xx días, que a razón de ijU d por mes que son .xljU dclvj. Que así monta en todo lo que a de aver .lxxxºvjU dcccºlxvj., de los quales se rebaten viijºU que se le dieron en Sevilla de socorro de paga de iiijº meses. Que así se le resta debiendo lxxviijºU dcccºlxvj.

cxcvU dcxv que montó en xij quintales e lij libras que le quedó neto, quito veyntena y quiebra de cámara[54] y quintalada, según más largamente pareze en este libro a xcjx, que a razón de xlij[55] ducados el quintal monta lo dicho cxcvU dcxv [Total: 274.580].

Pagósele en jx de março de dxxiij.[56] lxxviijºU dcccºlxvj, de que dio carta de pago.

Más se le pagó y por él a Nicolao de Grimaldo por poder, los quales se pagar<on> en feria de otubre de 523. y en feria de Cuaresma de jUdxxiiijº. Dio carta de pago de cxcvU dcxv.

---

[53] *Después de* dxx *está tachado*: asta.
[54] *Así por* caxa*, como se dice después.*
[55] *Después de* xlij *está tachado*: quintal el.
[56] *Escrito* dxxviij *y tachado* v.

c) Otros pliegos de pago (Patr. 34, 4 f. 15r).

A Françisco Albo, piloto, se le contó a razón de xxxU mrs. por año, que es a razón de ijU d por mes; que, hiziéndosele la cuenta al dicho respeto desde el día que partió fasta que la nao *Vitoria* se apartó d'ella, serían xxviijº meses y xj días, que a razón de ijU d por mes montan lxxU dcccºxiij. Hásele de quitar lo que pareçiere por los libros de la Casa de Sevilla {lo} que se le dio de socorro para el viaje. Ay çierto proçeso que dixo el contador avía sobre él que se avía de ver.

d) Francisco Albo, "vezino de Rodas, piloto de la nao *Vitoria* de Su Magestad", depuso como testigo, junto con Juan Sebastián de Elcano, en una información celebrada en Valladolid el 18 de octubre de 1522 (AGI, Patr. 34, 19 f. 3v; Navarrete, *Viajes*, II [*BAE* 76, p. 584ss.]). Firmó *Fransysco Albo* (*ibid*., f. 5r).

e) Cargo que se hizo a Cristóbal de Haro del dinero que cobró a personas particulares de la armada "de cosas que avían tomado" (AGI, Patr. 37, 38 [cuentas de Cristóbal de Haro]).

De Françisco Alvo mill e quatroçientos e sesenta e çinco mrs.

2. MIGUEL DE RODAS

a) Rol (AGI, Contr. 5090, libro IV, f. 47r). Contramaestre de la *Victoria*.

Miguel de Rodas, contramaestre, vezino de Rodas, hijo de Papaçali y de Dia[57], defuntos, vezinos de Rodas, ha de aver de sueldo a doss mill mrs. por mes. Reçibió por sueldo de quatro meses adelantados viijU mrs.

b) Pliegos de pago (AGI, Contad. 425, libro I, f. 2v).

Miguel de Rodas, que fue por contramaestre en esta nao *Vitoria*. Sirbió de contramaestre de .x. de agosto de .dxjx. fasta .x. de agosto de .jUdxx. años, que son .xij. meses, que a razón de ijU por mes montan .xxiiijºU.; y de dos años y xxviijº días que sirbió de maestre en la dicha nao a razón de .iijU. por mes montan .lxxiiijºU dcccº[58]. Así monta por todo lo que a de aver .xcviijºU dcccº., de los quales se le quitan viijºU que se le dieron en Sevilla del sueldo de iiijº meses, que rebatidos, se le resta debiendo xcU dcccº.

cxcjxU ccxxxvij que montó en xij quintales lx libras de clavo neto de quiebra y veyntena de su cámara y quintalada, según más largamente pareze

[57] *Después de* Dia *esta tachado*: nina.
[58] *Escrito* lxxv *y tachado* v.

por este libro a fojas .xcjx., que a razón de .xlij. ducados el quintal es lo dicho cxcjxU ccxxxvij [Total: 290.037].

Pagósele en jx de março de jUdxxiij xcU dcccº, de que dio carta de pago.

Pagósele más .cxjxU ccxxxvij. y por él a Nicolao de Grimaldo con su poder, lo qual se le pagó en feria de Cuaresma de dxxiiijº[59] y feria de otubre de dxxiij. Dio carta de pago.

c) 13 de febrero de 1523. Merced de 50.000 mrs. en la Casa de la Contratación de La Coruña (AGI, Patr. 41, 3).

Nos, {e} enperador senper augusto, rey de romanos, la reyna su madre e el mismo rey, su hijo, hazemos saber a vos, los nuestros ofiçiales de la nuestra Casa de la Contratación de la Espeçiería, que, acatando lo que Miguel de Rodas, maestre de la nao *Vitoria*, una de las çinco naos de la harmada que enbiamos al descubrimiento de la Espeçiería, de que fue por nuestro capitán general Fernando de Magallaynes, nos ha servido en el dicho descubrimiento de la dicha Espeçiería e los muchos e grandes travajos que pasó en ello e en traer la dicha nao *Vitoria* con su buen travajo, e <en> enmienda e gratificaçión d'ello, nuestra merçed e voluntad es que aya e tenga de nos por merçed asentandos en esa Casa para en toda su vida çinquenta mill mrs. en cada un año. Por ende nos vos mandamos que lo pongades e asentendes ansí en los nuestros libros e nóminas de las merçedes e asientos d'esa Casa que vosotros tenéis, e libréis y paguéis al dicho Miguel de Rodas este presente año desde el día de la fecha d'este nuestro alvalá hasta en fin d'él e dende adelante en cada un año para en toda su vida los dichos çinquenta mill mrs. a los tienpos e segund e de la manera que se libraren e pagaren a las otras personas que de nos ovieren semejantes merçedes e asientos en essa Casa; e asentad el traslado d'este nuestro alvalá en los dichos libros e, sobreescripto e librado de vosotros, este original bolved al dicho Miguel de Rodas para que él lo tenga e lo en él contenido aya efeto; e no fagades ende al. Fecha en Valladolid, a treze días del mes de hebrero, año del nasçimiento de Nuestro Señor Jhesuchristo de mill e quinientos e veynte e tres años. Yo, el rey. Refrendada de Covos. Señalada del obispo de Burgos e del comendador mayor de Castilla e del dotor Carvajal.

d) Presentado como testigo en la probanza celebrada en Badajoz el 23 de mayo de 1524, «el… maestre Miguel de Rodas, natural de la çibdad de Rodas,… dixo qu'es de hedad de treinta e dos años e que es natural de Rodas» (AGI, Patr. 48, 15 f. 4r). Firmó: *Migel de Rodas* (*ibid*. f. 8r).

[59] *Parece ha de ser* dxxiijº.

e) Cristóbal de Haro pagó entonces «a Miguel de Rodas, maestre, quatro mill e ochoçientos e setenta e çinco mrs. que ovo de aver para cunplimiento de su sueldo del tiempo que se ocupó en lo susodicho», y, en calidad de dietas, «pagó a Miguel de Rodas, maestre de la nao *Vitor<i>a*, otros ocho mil e quinientos e diez mrs. que ovo de aver de su sueldo del tiempo que se ocupó en lo susodicho» y «al dicho Miguel de Rodas, maestre, quinientos e quarenta mrs. que ovo de aver de su sueldo del tiempo que estovo detenido hasta ¿partir? a Badajoz». La causa de su demora la explica otra partida: «A Miguel de Rodas, maestre, otros tres mill e seteçientos e çinquenta mrs. que ovo de aver por la misma razón» [i.e. "para el gasto que fizo de la avenida de Sevilla", como se especifica en el pago a Martín Méndez]. Por último, «a Miguel de Rodas e Diego Gallego e Nicolás de Nápoles e Françisco Rodríguez, marinero, e a Juan Martínez, sobresaliente, a cada uno dos ducados» como gastos del viaje (AGI, Patr. 37, 38 [cuentas de Cristóbal de Haro]).

f) Cargo que se hizo a Cristóbal de Haro (AGI, Patr. 37, 38 [cuentas de Cristóbal de Haro]).

De Miguel de Rodas quinientos e noventa e ocho mrs.

g) Condena de Miguel de Rodas, Martín Méndez y Francisco de Rojas (AGI, Patr. 41, 4 nº 2 f. 61r).

Yo, Sebastián Caboto, capitán general d'esta armada que Su Magestad mandó hazer en la çibdad de Sevilla para el descubrimiento de las islas de Tarsis e Ofir etc., en nombre de Su Majestad mando a vos, Françisco de Rojas e Martín Méndez e Migel de Rodas, que no vos alexéys veynte e çinco leguas d'esta isla en que al presente estáys, nonbrada Santa Catalina, desde el día que este mi mandamiento os fuere notificado fasta demediado el mes de mayo primero venidero en un año, por quanto, desque yo buelba a España con el ayuda de Nuestro Señor Dios, yo berné aquí por vosotros a tomarvos e llevarvos a España. E por que esta armada de Su Magestad no se detenga quando bolviere por vosotros, ternéys mucho qüidado de thener con los indios toda la diligençia que sea posible para que, surgiendo nos a esta costa, de benir adonde estuviere surta la dicha armada dentro de seys días. E todo lo susodicho en nonbre de Su Majestad vos mando que guardéys e cunpláis como en el dicho mandamiento se contiene, so pena de muerte e de perdimiento de todos vuestros vienes para la cámara e fisco de Su Magestad, en lo qual desde agora os condeno e vos doy por condenados lo contrario haziendo. Fecha en la nao capitana, a treze días del mes de hebrero de mill e

quinietos e veynte e siete días. Sebastián Caboto. Por mandado del señor capitán general, Martín Yváñez de Urquiça.

3. Nicolao de Nápoles

a) Rol (AGI, Contr. 5090, libro IV, f. 47v). Marinero de la *Victoria*.

Nicolao, natural de Nápol de Romania, hijo de Antonio e María, vezinos de Nápol de Romania, ha de aver de sueldo a mill e dozientos mrs. por mes. Reçibio por sueldo de quatro meses adelantados iiijºUdcccº.

b) Pliegos de pago (AGI, Contad. 425, libro 1º, f. 7r).

Nicolao de Nápoles, marinero que fue en la nao *Vitoria* y bino en ella. Benzió de sueldo desde .x. de agosto de jU dxjx años asta ocho de setienbre de dxxij años, que son tres años e veynte e ocho días, que a razón de jU cc por mes montan .xliiijU cccxx., de los quales se le quitan iiijºU dcccº que se le dieron de socorro en Sevilla de paga de iiijº meses. Réstansele deviendo xxxjxxU dxx.

xliiijºU cccºxciij. que montó en ij quintales lxxxºij libras e media de clavo, que le queda neto de quiebra y veyntena de su caxa y quintalada, según pareçe en este libro a fojas .c., que a razón de xlij ducados el quintal es lo dicho xliiijºU cccºxciij [Total: lxxxºiiijºU xiij].

Pagósele en .viijº. de março de dxxxiij. xxxjxU dxx. Dio carta de pago.

Pagósele más en .xvij. de março de dxxiiijº. años xliiijºU cccºxciij.

c) Fue testigo en la probanza celebrada en Badajoz el 23 de mayo de 1524: «Nicolao de Nápoles, natural de Nápoles de Romania,… dixo qu'es de hedad de quarenta años poco más o menos» (AGI, Patr. 48, 15 f. 8r). «Dixo que no sabía escrevir e firmar» (*ibid*., f. 11r).

d) «A Nicolás de Nápoles marinero otro tanto [6.402 mrs.] por la misma razón», es decir, el viaje y estancia en Badajoz (AGI, Patr. 37, 38 [cuentas de Cristóbal de Haro]).

e) Fue presentado por testigo en una probanza de Jaime Barbosa (Sevilla, 26 de junio de 1529). Era entonces todavía «marinero, vezino d'esta çibdad de Sevilla en la collaçión de Omnium Santorum». Dijo tener 50 años y haber conocido a Rodrigo, el hijito de Magallanes, antes de partir al viaje: «lo tovo en los braços muchas vezes», cuando tenía seis meses de edad. En cuanto a su testimonio, «no lo firmó porque dixo que no sabía escrevir» (AGI, Patr. 37, 2 ff. 43v-44r).

f) Fue testigo en la probanza (Sevilla, 29 de marzo de 1537) que hizo Catalina López, la viuda de Juan Rodríguez, marinero de la *Trinidad*, casada nuevamente con el maestre Diego Márquez, para pedir el sueldo de su difunto marido y la media quintalada que había cargado en la *Victoria* (AGI, Patr. 36, 1 s.f.). Vecino todavía «en la collaçión de Omnium Sanctorum», declaró tener «cuarenta e çinco años» y «dixo que no sabía firmar».

4. Miguel Sánchez de Rodas

a) Rol (AGI, Contr. 5090, libro IV, f. 47v). Marinero de la *Victoria*.

Miguel Sánchez, marinero, natural de Rodas, hijo de Juan Sánchez e Juana, vezinos de Rodas, defuntos, ha de aver de sueldo a jUcc mrs. por mes. Reçibió por sueldo de quatro meses adelantados iiijºU dcccº.

b) Pliegos de pago (AGI, Contad. 425, libro 1º, f. 7v).

Migel Sánchez de Rodas, marinero que fue y vino en la nao *Vitoria*. Venzió de sueldo desde .x. de agosto de dxjx años fasta viijº de setienbre de jU dxxij años, que son tres años y veynte e ocho días, que a razón de jU cc por mes montan xliiijºU cccxx, de los quales se le quitan iiijºU dcccº que se dieron de socorro de paga de iiijº meses en Sevilla. Réstansele diviendo xxxjxU dxx.

xliiijºU cccºxciij que montó en ij quintales lxxxºij libras e media de clavo, quito quiebra y veyntena de su caxa e quintalada, según pareze en este libro a fojas .c., que a razón de xlij ducados el quintal es lo dicho xliiijºU cccº xciij [Total: lxxxºiiijºU xiij].

Pagósele en .viijº. de março de dxxiij años xxxjxU dxx. Dio carta de pago.

Pagósele más en .iiijº. de agosto de dxxiiijº años xliiijºU cccºxciij, y por virtud de su poder (a) Antonio de Haedo, de que dio carta de pago.

c) Cargo que se hizo a Cristóbal de Haro (AGI, Patr. 37, 38 [cuentas de Cristóbal de Haro]).

De Miguel Sánchez, marinero, un real.

d) Testigo en la probanza celebrada en Badajoz el 23 de mayo de 1524, «Miguel de Rodas, natural de la çibdad de Rodas,… dixo qu'es de hedad de quarenta e ocho años» (AGI, Patr. 48, 15 f. 26v). Firmó *Migel de Rodas*.

e) Cristóbal de Haro le pagó por el viaje y estancia en Badajoz «seys mill e quatroçíentos e dos mrs. que ovo de aver de treinta e nueve días que se

ocupó en lo susodicho, por razón de dos reales por día» (AGI, Patr. 37, 38 [cuentas de Cristóbal de Haro]).

5. Felipe de Rodas

a) Rol (AGI, Contr. 5090, libro IV, f. 47v). Marinero de la *Victoria*.

Felipe de Rodas, natural de Rodas, hijo de maestre Basil e Juana, vezinos de Rodas, ha de aver de sueldo a jU cc mrs. por mes. Reçibió por sueldo de quatro meses adelantados iiijºU dcccº.

Felipe Griego, marinero, por el dicho medio mes, dlxv (AGI, Contr 3255, f. 43v, cf. f. 53r, 69v, 73v, 78r, 79v, 82r, 86v).

b) Pliegos de pago (AGI, Contad. 425, libro 1º, f. 8r).

Felipe de Rodas, marinero que fue y bino en la nao *Vitoria*. Venzió de sueldo de .x. de agosto de dxjx años asta viijº de setienbre de jU dxxij años, que son tres años e veynte e ocho días, que a razón de .jU cc. por mes montan xliiijºU cccxx, de los quales se le quitan iiijºU dcccº que se le dieron de socorro de paga de quatro meses en Sevilla. Réstansele debendo xxxjxU dxx.

Más ubo de aver de su sueldo del tienpo que estubo preso en Cabo Verde por 37 días, que montaron .1.460., los quales le mandaron pagar los señores del Consejo.

xliiijºU cccºxciij que montó en ij quintales lxxxºij libras e media de clavo, quito veyntena y quiebra de su caxa e quintalada, según pareçe en este libro a fojas 100, que a razón de xlij ducados el quintal es lo dicho xliiijºU cccºxciij [Total: 85.473].

Pagósele en .viijº. de março de dxxiij. xxxjxUdxx. Dio carta de pago.

Pagósele más en xx de junio de dxxiij años jU cccºlx. Dio carta de pago.

Pagósele más en .xvij. de março xliiijºU cccºxciij, y por él a Migel de Rodas, maestre, por virtud del poder que tenía. Dio carta de pago.

c) Cargo que se hizo a Cristóbal de Haro (AGI, Patr. 37, 38 [cuentas de Cristóbal de Haro]).

De Felipo Mino ¿(marinero)? mill e çiento e noventa e un mrs.

6. Juan Griego

a) Rol (AGI, Contr. 5090, libro IV, f. 48r). Marinero de la *Victoria*.

Juan Griego, marinero, vezino de Nápol de Romania, hijo de Miguel Griego e Sena, ha de aver de sueldo a jU cc mrs. por mes. Reçibió por sueldo de quatro meses adelantados iiijºU dcccº.

b) Pliegos de pago (AGI, Contad. 425, libro 1º, f. 17v).

Juan Griego, que fue en la nao *Vitoria* por marinero. Fuyó en Burney y lanzóse con los moros antes de estar hecho el resgate. Pierde su sueldo y más lo que tenía en la nao. Hízose hinbentario de su hazienda. Es de saber lo que se hizo d'ella.

[*al margen*] Debe a Magallanes ijU ccl
170 que se pagaron por él[60] a Hernando de Bustamante.

c) Relaçión de las personas que an fallesçido en el armada qu'el enperador, nuestro señor, enbió al descubrimiento del Espeçiería, de que es capitán general Fernando de Magallaes (AGI, Patr. 34, 11 f. 4r).

Quinze días del mes de julio del dicho año de jU dxxj, estando las naos *Trinidad* y *Vitoria*[61] surtas en la canal de Burney, çerca de la çibdad de Burney, se fueron e ausentaron de la dicha nao *Vitoria* Juan Griego e Mateo Griego, marineros, e se fueron con los moros a la çibdad de Burney.

7. MATEO GRIEGO

a) Rol (Contr. 5090, libro IV, f. 49v). Marinero de la *Concepción*.

Matheo de Gorfú, marinero, natural de Gorfú, hijo de Jorge de Gorfú, ha de aver de sueldo a jU cc por mes. Reçibió por sueldo de quatro meses adelantados iiijºU dcccº.

b) Pliegos de pago (AGI, Contad. 425, libro 1º, f. 17v).

Mateo Griego, de Gorfó, que fue por marinero en la nao *Conzebiçión*. Lanzóse con los moros en Burney antes de estar hecho el resgate. Pierde el sueldo y más lo que tenía en la nao. Hízose hinbentario de su hazienda. Es de saber lo que se hizo d'ella.

[*al margen*] Debe a Magallanes 750.

Pagáronse .613. por él, los .375. a Juan Rodríguez de Güelva y .238. a Hernando de Bustamante.

8. SIMÓN DE EXÍO

a) Rol (Contr. 5090, libro IV, f. 45r). Marinero y lombadero de la nao *San Antonio*.

---

[60] *Después de* él *está tachado*: dicho.
[61] *Después de* Vitoria *está tachado*: en.

Simón de Exío [Quíos], marinero y lombardero, natural de Quío, marido de Juanicola. 1.500 mrs. y cumplidos cuatro meses 1.200 como marinero.

9. ANTÓN

a) Rol (AGI, Contr. 5090, libro IV, f. 56r).

Que pagó a Antón, grumete, vezino de Axío, hijo de Niculoso Griego e Antonina, que entró en lugar de Juan Portogués, grumete, doss mill e çiento e siete mrs. e medio, que ovo de aver a cunplimiento de iijU cc mrs. que monta el sueldo de quatro meses adelantados sobre mill e noventa e dos mrs. e medio que valió la ropa del dicho Juan Portogués.

[*Al margen*] Éste se ausentó y deve los ijU cvij y medio el capitán Cartagena, como su fiador.

II. ARMADA DE JOFRÉ DE LOAÝSA

1. JORGE DE CANDÍA

Lunes, a xiij de março [de 1525] pagó el tesorero Bernardino Meléndez en presençia de nos, Christóval de Haro y Françisco [Me]xía mill y veynte mrs. a Jorje de Candía, marin[ero], hijo de Luys Cordillo y de Jergina. Salió por s[u fia]dor Iohán de Huelva, maestre de la dicha nao [*Victoria*] (AGI, Contad. 427, f. 71v).

En sábado, a 6 del dicho [mes de mayo] pagó más el dicho tesorero en presençia de nos, los sobredichos, trezientos y sesenta y çinco mrs. a Jorje de Candía, marinero, para en cuenta de su sueldo y para salir de la carçel por la prisión de Mónigo[62]. Y se le a de descontar con más jU xx que tiene resçebidos (AGI, Contad. 427, f. 77r). Marinero de la nao *Victoria*.

2. JORGE DE CORFÚ

En este día [28 de marzo] pagó más el dicho tesorero en presençia de nos, los sobredichos, a Jorje de Corfó, marinero e buço, hijo de Jorje de Alcorfó[63], defunto, e de Elena, su muger, naturales de Corfó, griego. Tiene res-

[62] Ha de ser Simón de Mónego, natural de la Riviera de Génova (AGI, Contad. 427, ff. 74v y 76v).

[63] En una ocasion más el tesorero arabizó un topónimo que le resultaba raro: "Miguel de *Alcalamoto*, marinero, casado con Margarida de Calamoto, natural de Calamoto, cabe Arragoça [Ragusa, la actual Dubrovnik]" (AGI, Contad. 427, f. 99v).

çebidos del capitán Pedro de Bera iiijº ducados, los quales le pagó el dicho tesorero; y más dio al dicho marinero iiijº ducados. Ansí monta en todo iijU. Salieron por sus fiadores Miguel de Rodas e Juan de Candía, marineros, y el dicho capitán (AGI, Contad. 427, f. 74v). Marinero de la nao *Victoria*.

3. Juan de Candía

En miércoles, a xxx de março pagó el tesorero Bernardino Meléndez en presençia de nos, Christóval de Haro y Françisco Mexía, a Juan de Candía, marinero, hijo de Jorje de Candía y de María, naturales de Greçia. Tiene resçibidos del capitán Pedro de Bera jU dclxxxºvij, los quales le pagó el dicho tesorero; y más dio al dicho marinero jU cccxiij. Ansí monta en todo [iij]U. Salieron por sus fiadores Jorje de Corfó e Miguel [de R]odas, marineros (AGI, Contad. 427, f. 75r). Marinero de la nao *Victoria*.

4. Francisco de Paris

a) [E]n este día [30 de marzo] pagó más el dicho tesorero en presençia de nos, los sobredichos, a Françisco de Paris, griego, marinero. No tiene padre ni madre. Tiene resçebidos del capitán sobredicho v ducados, los quales le pagó el dicho tesorero; y más le dio al dicho marinero iiij ducados, que monta en todo lo que tiene resçebido iijU ccclxxv. Salieron por sus fiadores Miguel de Rodas y Iohán de Millo y Juan de Candía y Jorje de Corfú (AGI, Contad. 427, f. 75r). Marinero de la nao *Victoria*.

b) Hizo una información en Valladolid el 25 de octubre de 1536 (AGI, Patr. 37, 33).

c) Cédulas reales dadas a favor de Francisco de Paris:

Diego de la Haya, canbio en nuestra Corte. Yo vos mando que de qualesquier mrs. de vuestro cargo de las liçençias de esclavos que se pasan a las Yndias deys y paguéys a Françisco de Paris, que fue por marinero de la nao capitana en el armada de que fue por capitán general a los Malucos el comendador Loaýsa, diez ducados de oro, que valen tres mill e seteçientos y çinquenta mrs., para en cuenta y parte de pago de qualquier sueldo y salario que se le deva; e tomad su carta de pago, con la qual y con ésta, siendo tomada la razón d'ella por Sebastián de Portillo, nuestro ofiçial de cuentas en el nuestro Consejo de las Yndias, y por Françisco de Burgos en nonbre de Christóval de Haro, mando que vos sean reçebidos y pasados en quenta los dichos diez ducados. Fecha en Valladolid, a tres días del mes

de novienbre de mill y quinientos e treynta y seys años. Yo, la Reyna. Refrendada de Samano. Señalada del consejero Beltrán y Bernal (AGI, Indif. 422, libro 17, f. 64r).

Diego de la Haya, canbio en nuestra Corte. Yo vos mando que de qualesquier mrs. de vuestro cargo, así de liçençias de esclavos que se pasan a las Yndias como de otros qualesquier, deys e paguéys a Françisco de Paris, griego, que fue por marinero en la nao *Vitoria* a los Malucos, de que fue por capitán general el comendador frey Garçía de Loaýsa, veynte mill y çiento y setenta y çinco mrs. que le mandamos dar para en quenta y parte de pago de qualquier sueldo y otras cosas que se le devan del tienpo que sirvió en la dicha armada; y tomad su carta de pago o de quien su poder oviere, con la qual y con ésta, siendo tomada la razón d'ella por Sebastián de Portillo, nuestro ofiçial de cuentas en el nuestro Consejo de las Yndias, y por Françisco de Burgos en nonbre de Christóval de Haro, mando que vos sean resçebidos y pasados en quenta los dichos veynte mill y çiento y setenta y çinco mrs. Fecha en Valladolid, a honze días del mes de dizienbre de mill e quinientos e treynta e seys años. Yo, la Reyna. Refrendada de Samano. Señalada de los del Consejo (AGI, Indif. 422, libro 17, f. 84v).

5. Juan de Milo

Este día [30 de marzo] pagó más el dicho tesorero en presençia de nos, los sobredichos, a Juan de Millo, griego, marinero, hijo de Mitre Sofo, defunto, e de María, naturales de Millo, que es en Greçia. Tiene resçebidos del dicho capitán iiij ducados, los quales le pagó el dicho tesorero; y más le dio al dicho marinero iiij ducados, que monta en todo lo que ha resçebido iijU. Salieron por sus fiadores Françisco de Pares e Juan de Candía e Jorje de Corfó (AGI, Contad. 427, f. 75r). Marinero de la nao *Victoria*.

6. Miguel de Rodas

Este día [30 de marzo] pagó más el dicho tesorero en presencia de nos, los sobredichos, a Miguel de Rodas, griego. No tiene padre ni madre. Tiene resçebidos del dicho capitán Pedro de Bera iiij ducados, y pagóselos el dicho tesorero, y más dio al dicho marinero iiij ducados. Ansí monta en todo lo que ha resçebido iijU. Salieron por sus fiadores Juan de Millo y Françisco de Pares y Jorje de Corfó, grumetes (AGI, Contad. 427, f. 75r). Marinero de la nao *Victoria*.

7. Di¿mitri? de Corfú

[En] este día [1 de abril] pagó más el dicho tesorero en presençia de nos, [los] sobredichos, mill y trezientos y sesenta mrs. a Di[] de Corfó, griego, hijo de Nicolao de Corfó y de María, [na]turales de Corfó. Salió por su fiador Jorge de Corfó, marinero, e Juan Gallar, griego, marinero. Va por marinero (AGI, Contad. 427, f. 76r). Marinero de la nao *Victoria*.

8. Bautista de Quíos

Lunes, a xxviijº de março, pagó más el dicho tesorero en presençia de nos, los sobredichos, a Babtista de Xío, gromete, escusamarinero, hijo de maestre Juan lonbardero, defunto, y de ¿Erina?, naturales de Exio. Tiene resçebidos del capitán Pedro de Bera jU ccxxvij, los quales le pagó el dicho tesorero; [e] dio más al dicho gromete jU xx. Ansí monta en todo [lo] reçibido ijU ccxlvij. Salió por su fiador Jor[je] de Tun y Bartolomé de Costilla y Lorenço de Roma, grometes (AGI, Contad. 427, f. 84r). Marinero de la nao *Sancti Spiritus*.

9. Jorge Griego

En este día [30 de marzo] pagó más el dicho tesorero en presençia de nos, los sobredichos, a Jorje Griego, buzo, marinero, casado con Iohana, vezinos de Canda [¿por Candía?], digo vezinos de Trápana en Çeçilia. Tiene resçebidos del dicho capitán Pedro de Bera ijU dcccxiij, los quales le pagó el dicho tesorero; y más dio al dicho marinero jU ccccxcvj. Ansí monta en todo lo que se le a dado iiijºU cccjx. Salió por su fiador el dicho capitán Pedro de Bera (AGI, Contad. 427, f. 85r). Marinero de la nao *Sancti Spiritus*.

10. Nicolás de Nápoles

En este [30 de marzo] pagó más el dicho tesorero en presençia de nos, los sobredichos, a Niculo de Nápoles, griego, marinero, hijo de Luco de Nápole de Romania. Tiene resçebidos de el capitán Pedro de Bera nueveçientos e ochenta e ocho mrs., los quales le pagó el dicho tesorero; y más dio al dicho grumete y escusamarinero jU cxxv. Es todo lo dicho ijU cxiij. Salió por sus fiadores Jorje de Corfó e Juan de Candía (AGI, Contad. 427, f. 85v). Marinero de la nao *Sancti Spiritus*.

CARTA DEL CLERO DE LA MOREA A FELIPE III (10.V.1607)*

RESUMEN: Edición, con comentario histórico, de la carta de fecha 10 de mayo de 1607, inédita, que los metropolitas, obispos y dignatarios eclesiásticos y laicos de la Morea dirigieron al monarca español Felipe III en petición de ayuda militar.

PALABRAS CLAVE: Morea, Iglesia moraíta, proyecto de levantamiento antiturco, 1607.

ABSTRACT: Edition and historical commentary of the letter dated May 10, 1607, till now unknown, which the metropolitans, bishops and ecclesiastical and laical leaders of the Peloponnesus sent to the Spanish king Philip the III[d] in search of military aid.

KEY WORDS: Morea, Church of Morea, antiottoman insurrectionary movement, 1607.

1.- EL DOCUMENTO

En el archivo del santuario de Loyola (Azpeitia, Guipúzcoa) se custodian nueve legajos del archivo personal del que fue valido de Felipe III entre 1598 y 1618, Francisco Gómez de Sandoval y Rojas, duque de Lerma[1]. Conservan documentación original y copia de los años de su valimiento, relativa, sobre todo, a cuestiones de política exterior que pasaban por el Consejo de Estado de la Monarquía. Entre ella hay tres cartas en griego: dos de los habitantes de Maina (Peloponeso) del 10 de abril de 1610 traídas por el inglés Antonio

* Proyecto de Investigación FFI2008-00055.

[1] Archivo Histórico de Loyola, Fondo Histórico [AHL FH], legajos 6-14 (= Lerma 1-9).

Sherley[2], y una del 10 de mayo de 1607 dirigida a Felipe III y firmada por metropolitas, obispos y otros dignatarios eclesiásticos y laicos de la Morea. Enviada en mano de Jorge Carditsas de Corinto y de Apóstolo Tulo de Clemutsi (Castel Tornese), la carta contiene una petición de ayuda militar para un levantamiento contraturco. Tras la expresión de buenos deseos de salud, prosperidad y victoria contra sus enemigos, los firmantes relatan su miserable estado bajo gobierno otomano y le comunican su decisión de enviarle a sus embajadores por el amor que en él ven a la nación griega. Afirman que en la Morea hay 150.000 cristianos frente a 25.000 turcos y piden un envío de armas previo al viaje de la armada real a sus costas. La ocasión es propicia, dicen, porque espahíes y jenízaros tienen ese año tres expediciones militares (σεφέρια) y su territorio está libre de turcos. La carta está firmada por los metropolitas de Corinto, Malvasía, Patras, Cristianúpolis, Lacedemonia y Naupliа-Argos, los obispos de Polifengo, Dámala-Pedíade y Cernitsa, y dignatarios eclesiásticos y laicos de éstas y, quizás, otras ciudades. La parte final del documento tiene la firma del obispo de Maina y de varios jerarcas de esta región: el protopapa, el hieromonje y protosíncelo, y diversos capitanes de tropa y dignatarios, entre los que figuran apellidos conocidos por otras fuentes coetáneas, como los Κληροδέτης, Γιατρός, Μαλεύρης, Πιερομαλής, Κοσμᾶς, Μελισσηνός. La distribución de los nombres me hace pensar que en una primera reunión firmaron los metropolitas, obispos y dignatarios mencionados; posteriormente el documento habría viajado a Maina, en donde fue firmado por su obispo y algunos notables de diversas villas de la región (Castania, Ardubista, Pirgo, Colocintia, Furniata, Tsímoba).

De la ruta que siguió la carta bien poco puedo decir. Fue enviada desde Ratisbona por Antonio Sherley con otra suya del 18 de diciembre de 1607 en la que el inglés dice así:

> «ymbío a V*uestra* M*ajestad* una carta q*ue* viene de Morea: allá la materia es muy dispuesta, offrecen de pagar diez mill humbres, mas por agora la ottra ympresa me quadra más y, si Dios da felice fin, haze a V*uestra* M*ajestad* monarcha del Mundo y segura todos sus Estados orientales»[3].

Desde que entablara amistad con el P. Joseph Creswell ("Cresuelo"), viceprefecto de los jesuitas ingleses en España, a su paso por Madrid de re-

[2] Serán publicadas por Floristán (2008).

[3] AHL FH 14 (= Lerma 9), ff. 410-412. En la carta griega nada se dice de esos diez mil hombres pagados, de los que sí hablan los enviados de Jerónimo Combis a su regreso de la Morea en 1605 (cf. infra).

greso de su embajada a Marruecos por cuenta del emperador[4], Sherley enviaba a la Corte sus cartas, redactadas en inglés, a través de él, que las traducía o elaboraba un resumen de su contenido. Del correspondiente a esta carta de Sherley extracto el siguiente pasaje:

> «Acá ha venido nueba q*ue* el Turco, por mantener su reputación con los suyos, quiere (este año) baxar con su armada: y las empresillas del duq*ue* de Flor*enci*a a esto le obligan, y a poner mejor guarda en sus puertos de mar. pero, si Dios me da salud y sucesso a mis desseos, confío q*ue* le ganaré por la mano y le daré en que entender más cerca a su casa. ofrecen diez mil hombres pagados en la Morea, y embío una carta a su M*agesta*d sobre ello, pero la otra empresa es de mayor reputación, más segura, más fácil, y abre camino a mayores fines. y aunq*ue* fuera razón q*ue* los príncipes christianos ayudassen todos a cosa que a todos les a de traer benef*ici*o y, particularm*en*te, al rey n*uestr*o s*eñor* y al emperador por la diversión q*ue* causará, pero más me importa la brevedad y el secreto q*ue* todo el sucorro q*ue* ellos me puedan dar, con las largas y la publicidad con q*ue* ubiera de venir»[5].

Las "empresillas" a que alude Sherley son las realizadas por las galeras de S. Esteban de Florencia en los años anteriores (Quíos, 1599; Prevesa, 1605; Chipre, 1607), de entidad menor, en su opinión, que la propuesta que él hizo en la Corte, en febrero de 1607, de armar en el Mediterráneo una flota de navíos de alto bordo para estorbar el comercio de las provincias rebeldes de Holanda y Zelanda y atacar a turcos y moros, empresa que considera más segura, fácil y provechosa y, por ello, preferible a la de los prelados moraítas[6]. Desgraciadamente, nada dice de la vía por la que la carta había llegado a sus manos en Alemania.

El documento, tal como se ha conservado, carece de *inscriptio* en el protocolo y en el dorso, por lo que no sabemos con certeza a quién iba dirigido. Al destinatario se le llama ῥήξ, γαληνοτάτη καὶ ἁγιωτάτη βασιλεία y μονάρχης, títulos poco específicos, aplicables, en principio, a diversos destinatarios[7].

---

[4] El viaje a Alemania, desde donde envió las cartas, tuvo como objetivo, precisamente, dar cuenta al emperador de su negociación en Marruecos. Allí se encontró con que éste había firmado con la Puerta la paz de Zsitvatorok (noviembre de 1606). En sus cartas Sherley dibuja un negro panorama para los territorios fronterizos de Transilvania, Valaquia, Moldavia y Hungría, del que culpa al emperador por su inactividad. Las cartas enviadas desde el Imperio están en AHL FH 14 (= Lerma 9), f. 388ss. Sobre la misión de Marruecos, cf. Gil (2006): 186ss.

[5] AHL FH 14 (= Lerma 9), f. 408.

[6] Gil (2006): 196-205.

[7] Aplicado a los monarcas españoles era más corriente el título de βασιλεύς que el de ῥήξ, sin que falten ejemplos del empleo de αὐτοκράτωρ. El epíteto γαληνότατος se les aplicaba

Sherley había viajado a Ratisbona para entrevistarse con el archiduque Fernando, hermano del emperador, para intentar persuadirle del error que había cometido Rodolfo firmando la paz. Asi lo dice en carta del 24 de noviembre de 1607:

> «voy a Ratisbona a verme con el archiduq*ue* Ferdinando, cuyo Estado es más cercano al peligro, para ver si podemos despertar este sueño del emperador o, quando no, de echar mano de algún remedio, q*ue* su a*lteza* y toda la casa de Austria no perescan con este diluvio q*ue* les amenaça»[8].

Es posible que Sherley se sirviera de la carta para este fin, lo que no significa que estuviera dirigida al archiduque. Tampoco su contenido prueba de forma irrefutable que Felipe III fuera su destinatario, si bien el envío de armas y una escuadra, así como la idea de la "monarquía universal" contenida en el texto, le cuadran mejor a él que al archiduque. Así, pues, a falta de otros datos podemos aceptar que su destinatario fuera el rey de España. Las peticiones griegas de ayuda se canalizaban de forma regular a través de los virreinatos de Nápoles y Sicilia, por lo que la remisión de la carta desde Ratisbona produce extrañeza. Es posible que le fuera entregada a Sherley a su paso por Nápoles de camino a Alemania, en el verano de 1607, por los propios embajadores Carditsas y Tulo, por Nicolás Matsas (cf. infra) o por Jerónimo Combis, superintendente general del espionaje oriental en el reino. Queda, sin embargo, el interrogante de por qué Sherley se la llevó a Alemania y no la envió directamente a Madrid. Dos respuestas se me antojan verosímiles: por interés personal, para que el ofrecimiento moraíta no entorpeciera su proyecto de armar una flota de galeones, y por cálculo político, para intentar convencer al emperador del error cometido con la firma de la paz estando los súbditos de la Puerta dispuestos a tomar las armas.

2.- CONTEXTO HISTÓRICO

La agitación antiturca en los Balcanes en las primeras décadas del Seiscientos fue grande: las guerras externas contra Austrohungría (1593-1606) y

---

de forma habitual; llama la atención, por el contrario, la ausencia de καθολικώτατος, específico de los reyes españoles. Cf. FLORISTÁN (1988): *passim*.

[8] AHL FH 14 (= Lerma 9), f. 406. En sus cartas alemanas Sherley contrapone regularmente la pasividad del emperador y la buena disposición del archiduque, para el que pide ayuda militar.

Persia (1602-1612), las revueltas internas de los *djelalis* en Anatolia y la incipiente decadencia del Imperio de los *gazis* hicieron que las poblaciones cristianas sometidas concibieran la idea de un movimiento de liberación con ayuda exterior[9]. En 1600 llegó a Madrid una embajada de las provincias del Epiro, Macedonia, Tesalia y "Elada" (Στερεὰ Ἑλλάς) para pedir ayuda para una revuelta contra la Puerta. La embajada se prolongó más de dos décadas, con sucesivas oleadas de enviados que llegaban de las provincias de Grecia[10]. Así mismo, en las dos primeras décadas del siglo fueron frecuentes los contactos de los habitantes del Peloponeso, en especial de la península de Maina, con las autoridades españolas del virreinato de Sicilia[11]. Por estas embajadas tenemos noticias que nos ofrecen una imagen de la situación en Grecia en los años previos a la carta que edito. El 31 de marzo de 1606 Combis afirmaba que «... nella Morea, cosi nel capo de Mayna como nela provincia de la Lacedemonia, si trovano diece milia persone insieme per ogni parte de ciascaduna di queste due provinzie»[12]. Por un memorial de 1606 sabemos que, tras la toma de la Prevesa por las galeras de Florencia en 1605, los turcos vigilaban sus fortalezas día y noche, por lo que los promotores de la revuelta epiro-tesalia habían decidido organizar unas Vísperas Sicilianas en lugar de la toma de aquella ciudad prevista inicialmente[13]. Aunque la firma de la paz en Zsitvatorok había puesto fin a la guerra por el Danubio, en la que los griegos habían depositado sus esperanzas de contar con ayuda exterior, los

[9] Tras haber centralizado su gobierno, fortalecido su ejército y reprimido a los uzbegos de Transoxania (1588), en 1602 Abbas I de Persia (1587-1629) se lanzó a recuperar los territorios perdidos ante los otomanos por la paz de 1590 (Azerbaiyán, Sirwán, Georgia, Armenia y el Karabagh). Derrotó a los turcos junto al lago Urmiya en septiembre de 1605, lo que les obligó a retroceder hasta Van y Diyarbekir y a dejar en manos persas Kars, Tiflis, Gandja, Derbend y Bakú. La derrota causó, además, la defección del bando turco de una serie de jefes turcomanos y kurdos, entre los que destacan el bajá Djambulad en la Siria septentrional y Cilicia, y Kalenderoglu en Anatolia central en torno a Angora. Al tiempo, se reavivaron las revueltas de los *djelalis* de Asia Menor que, finalmente, tras una década de lucha fueron sofocadas en 1608. Tras su derrota, los turcos avanzaron hacia levante. En noviembre de 1612 se firmó una nueva paz entre persas y turcos que anuló las conquistas turcas de la década de 1580 y restableció el reparto territorial de la paz de Amasia de 1555: Azerbaiyán, la parte oriental del Cáucaso (Kartli, Kakheti, Iberia) y Armenia oriental (Eriván, Nakhjiván), para Persia, y la mayor parte del Kurdistán, Armenia occidental (Erzurum, Van) y el Cáucaso occidental (Imereti, Samtzkhé), para Turquía. Cf. Shaw (1976): 185-186, 187-189; Hammer (1829): 390ss (negociaciones de la paz de Zsitvatorok) y 397ss (expedición de Murad III contra los rebeldes minorasiáticos).

[10] Floristán (1988): I, cap. 1, pp. 1-243.

[11] Floristán (1988): I, cap. 2, pp. 263-298.

[12] A(rchivo) G(eneral de) S(imancas), E(stado), (leg.) 1103, F(olio) 76.

[13] Edición y comentario del texto en Floristán (1988): I, 166-191 y 53-58. Cf. Floristán (1993).

conflictos internos y la guerra de Persia aún mantenían ocupado al sultán. En carta del 18 de agosto de 1608 los embajadores griegos de Nápoles informaban de que los soldados que iban al frente oriental no regresaban a invernar en Grecia, como antes lo hacían desde Hungría, por lo que su territorio estaba desguarnecido[14]. En septiembre de 1607 Paulo V exhortó a Felipe III a una gran empresa contra la Puerta aprovechando sus dificultades en Persia, Anatolia y Hungría, pero el rey contestó con una negativa, aduciendo la imposibilidad de distraer fuerzas en levante mientras el rey de Francia apoyase a sus rebeldes[15]. Parece, pues, que la situación interna de Turquía favorecía un levantamiento con ayuda exterior o, al menos, ésa era una opinión muy extendida.

En un plano más concreto, conocemos el viaje que hizo Combis a Corfú, en los meses finales de 1604 e iniciales de 1605, por orden del conde de Benavente (virrey de Nápoles, 1603-1610) para entrevistarse con las cabezas del levantamiento del Epiro-Tesalia. Desde la isla envió a tierra firme a dos agentes suyos, Manuel griego y Manuel de Juan, para informarse de la disposición de sus habitantes. Éstos recorrieron, entre otras zonas, el Peloponeso, en el que visitaron Patras, Corinto, Nauplia, Lacedemonia y Maina. Aquí se entrevistaron con el metropolita de Malvasía que, con otros principales de la región, les prometió una fuerza de 10.000 hombres, 6.000 provistos de arcabuces y 4.000 desarmados[16]. A su regreso trajeron dos cartas de Maina, de las que sólo hemos conservado unos resúmenes en español[17]. Es posible que la carta que edito sea consecuencia mediata de este viaje: parece verosímil que en su periplo se entrevistaran con las cabezas de la Iglesia moraíta y les hablaran de la buena disposición del rey hacia los proyectos de los griegos del Epiro-Tesalia, que seguramente no desconocerían. Más cerca en el tiempo, en mayo de 1607 llegó a Nápoles Nicolás Matsas, al que el virrey había enviado a Constantinopla a informarse de la situación de Turquía[18]. Había salido de la Puerta el 10 de abril, atravesado toda Grecia y podido comprobar el deseo de sus habitantes de alzarse en armas. En el me-

[14] AGS E1103 F183.

[15] AGS E984 S(in) F(oliar) y E1861 SF. Los frentes de Hungría, Anatolia y Persia pueden ser las tres expediciones militares (σεφέρια) a que aluden los prelados moraítas en su carta.

[16] AGS E1102 F149. Obsérvese la coincidencia de la cifra de hombres de pelea con los que menciona Sherley en su carta de Ratisbona (cf. supra), lo que abonaría la hipótesis de que éste se hubiera entrevistado con Combis a su paso por Nápoles en verano de 1607.

[17] Cf. Floristán (1988): I, 264-265 y 338-339 (doc. nº 3).

[18] AGS E1104 F67 (carta del virrey del 1 de junio de ese año). Sobre Nicolás Matsas, cf. Floristán (2007): 172-175.

morial que presentó a su regreso alude a las dificultades internas de Turquía (rebeliones en Anatolia, odio que concitan los bajás por su crueldad, avances del sah en la guerra, etc.) y añade lo siguiente:

> «el patriarca griego de Constantinopla, los arçobispos, obispos, nobleza y gente honrada de Grecia con pública boz, palabras y cartas solicitan con grande instancia y suplican a su M*ajesta*d embíe su armada y socorro aora que es tiempo y hay ocasión, y que no se dexe perder, porque con levantarse ellos con las armas en la mano hecharán al enemigo de sus casas y tierra y se harán vasallos de su M*ajesta*d, y esta instancia la hazen con grande ánimo, y con mayor desseo aguardan el socorro»[19].

Por las fechas, es posible que el viaje de Matsas y un eventual paso por la Morea fueran el motivo inmediato de la embajada de Carditsas y Tulo. Conocemos otra carta semejante a ésta que edito, conservada en traducción al italiano y dirigida a papa desconocido en fecha desconocida, que tentativamente identifiqué como de 1602-1603 y enviada a Clemente VIII[20]. En ella firmaron los metropolitas de Malvasía (anónimo), Josafat de Patras, José de Lacedemonia y Antimo de Nauplia; y los obispos Neófito de Maina, Malaquías de Corón y Cristóbal de Modón. Ninguno de estos nombres aparece en el texto que ahora publico. Sabemos que Antimo ocupó la sede de Nauplia entre noviembre de 1601 y febrero de 1604 (cf. infra), lo que abona mi hipótesis de la fecha. La firma de Josafat de Patras, por el contrario, nos crea un problema, ya que desde 1601 y hasta 1612 fue titular de la sede el futuro patriarca Timoteo II, cuya firma sí está en este documento, por lo que habría que concluir que o bien éste no fue metropolita de Patras de forma ininterrumpida, o bien el traductor de la carta al italiano leyó mal la firma del original. Otro tanto ocurre con el nombre de Neófito de Maina de la carta de 1602/1603: si es el mismo que desde 1610 protagonizó un intenso contacto epistolar con el duque de Nevers y las autoridades españolas de Sicilia, no se explicaría la presencia de Josafat en ésta de 1607, salvo en caso de un ejercicio interrumpido de su episcopado.

---

[19] AGS E1104 F68. Basándose en este informe de Matsas, Hassiotis dio por segura una petición de ayuda del patriarca Rafael II (1603-octubre de 1607), de la que, sin embargo, de momento no tenemos constancia escrita. La carta de los prelados del Peloponeso, por el contrario, sí encaja, por la fecha, en lo que dice Matsas en su informe. No puedo descartar que los dos enviados del clero moraíta, Carditsas y Tulo, viajaran con él.

[20] Floristán (1996): I, 215-221.

3.- Organización eclesiástica del Peloponeso

Desde antiguo el Peloponeso se organizó eclesiásticamente en torno a la sede de Corinto, primero como arzobispado, más tarde como metrópolis[21]. En sus comienzos comprendía obispados del Peloponeso y de Grecia central. En la "noticia iconoclasta" (s. IX) incluye 36 obispados, cuando Atenas, antigua sufragánea suya, ya se ha independizado como metrópolis con 39[22]. En la noticia de Nicolás el Viejo (901-907) tiene tan sólo siete[23], después de que Patras fuese elevada a metrópolis en 802-806 por el emperador Nicéforo I con cinco obispados dependientes[24]. El número y nombres de las sedes sufragáneas de Corinto y Patras se mantuvieron en las noticias del s. X[25], y en la del s. XII en el caso de Corinto[26], mientras que para Patras encontramos hasta ocho nombres distintos, aunque no en un mismo manuscrito. Nilo Doxapatris en 1142/43 sigue asignando siete obispados a Corinto y cinco a Patras (es de suponer que los mismos de la noticia de Nicolás)[27], a pesar de que en 1082/83 se había producido una nueva escisión, al ser elevada Lacedemonia, πρωτόθρονος de Patras, al rango de metropolis[28]. Las noticias la presentan sin sedes sufragáneas[29], si bien por otras fuentes sabemos que tuvo bajo su jurisdicción varios obispados[30]. En fecha cercana debió de producirse tam-

---

[21] Sobre la división eclesiástica del Peloponeso antes de la conquista franca, cf. Bon (1951): 103-113, 208-209, y en época paleóloga, Ζακυθηνος (1975): II, 270-309. Sobre Corinto, cf. Le Quien (1740): II, 155-168; *MEE* 14 (1930) 892-894; Bon (1951): 104-111; *DHGE* 13 (1956) 876-880; Laurent (1963c): 412-423; *ΘHE* 7 (1965) 847-863; Ζακυθηνος (1975): II, 291-295.

[22] Darrouzès (1981): $3^{732\text{-}768}$ y $3^{687\text{-}726}$ respectivamente.

[23] Darrouzès (1981: $7^{488\text{-}495}$): Dámala, Argos, Malvasía, Cefalenia, Zacinto, Zemena y Maina.

[24] *Regestes* nº 371, *Kaiserregesten* nºs 365, 564. Los obispados son los de Lacedemonia, Modón, Corón, Bolena y Helos (Darrouzès [1981]: $7^{549\text{-}555}$). Tanto 7^{554} como 13^{541} mencionan una sexta sede, Morea, sobre la cual vid. Laurent (1962). Sobre la sede de Patras, cf. Le Quien (1740): II, 177-182; Pargoire (1904); *MEE* 19 (1932) 788-797; Μυστακιδης (1936): 209-212; Bon (1951): 106-111; Laurent (1963a): 130-136; Laurent (1963c): 423-424, 471-478; Ζακυθηνος (1975): II, 288-291.

[25] Corinto: Darrouzès (1981): $9^{371\text{-}379}$, $10^{431\text{-}448}$; Patras: *ibid.* $9^{410\text{-}415}$, $10^{492\text{-}497}$.

[26] Darrouzès (1981): $13^{436\text{-}445}$.

[27] Darrouzès (1981): $14^{30,\ 35}$.

[28] *Kaiserregesten* nº 1086, *Regestes* nº 928, Schreiner (1975-79): 32, 2. Hasta entonces Lacedemonia había sido obispado de Corinto (Darrouzès [1981]: 3^{744}) y Patras (Darrouzès [1981]: 7^{550}, 9^{411}, 10^{493}, 13^{535}). Sobre la fecha de erección de la metrópolis, cf. Laurent (1963a): 136-139, y sobre sus titulares, Laurent (1961), Jenkins-Mango (1961). Cf. también Le Quien (1740): II, 189-192; Λαμπρος (1912); *MEE* 15 (1930) 717-719; Μυστακιδης (1936): 186-189; Bon (1951): 106-111; Laurent (1963c): 478-482, 624-625; *ΘHE* 8 (1966) 77-86; Ζακυθηνος (1975): II, 281-286.

[29] Darrouzès (1981): 11^{82}, 12^{79}, $13^{788,\ 809}$, 14^{70}, 15^{79}, 16^{78}, 17^{55}, 18^{55}, 19^{61}.

[30] Concretamente, los de Amiclas, Cariúpolis, Bréstena, Veligosti, Ézera y Pisa; datos en Ζακυθηνος (1975): II, 282, 284; cf. *Regestes* nº 1521; *Kaiserregesten* nº 2105.

bién la promoción de Cristianúpolis, que aparece por primera vez en la noticia 11[2] sin sedes sufragáneas, situación que mantuvo hasta final de época bizantina[31]. Fue precisamente la reclamación por parte del metropolita de Patras de la sede de Lacedemonia y de otras que no se citan en el documento, pero entre las que bien pudo estar Cristianúpolis, la que motivó, junto con las reclamaciones de otros dos metropolitas, la queja formulada por el patriarca Nicolás III el Gramático, en un acta de agosto de 1084, contra las promociones abusivas hechas por los emperadores[32]. En 1189 le llegó el turno a Argos, que fue segregada de Corinto y elevada a metrópolis por Isaac II Ángel, también sin sedes sufragáneas, situación en la que se mantuvo hasta final del Imperio[33]. Por último, tras la restauración paleóloga de 1261, en recompensa por la resistencia que habían ofrecido sus habitantes al asedio de Guillermo II Villehardouin entre 1248 y 1250[34], Miguel VIII elevó a Malvasía al rango de metrópolis con cuatro obispados (Citera, Helos, Maina y Réonte), privilegio que el sínodo ratificó en 1261-62[35]. A éste le siguieron otros hasta

---

[31] *Regestes* n[os] 926, 942. Darrouzès (1981): 12[76], 13[786], 15[76], 16[76], 17[92], 18[92], 19[99]. Se cree que Cristianúpolis continuó la sede de Megalópolis, porque no hay noticias anteriores de su existencia como obispado: de ahí el nombre doble de μητρόπολις Ἀρκαδίας ἢ Χριστιανουπόλεως y el título de ἔξαρχος πάσης Ἀρκαδίας de su metropolita. Parece que la sede original fue la villa mesenia de Χριστιανόν y, más tarde, Ciparisia –llamada por ello Arcadia– y Leontario –llamada Cristianúpolis–; a comienzos del s. XVII la sede de la metrópolis estaba en ésta, cf. Παπαδοπουλος (1966): p. 122, n. 2. Cf. Le Quien (1740): II, 188-189; Ζερλεντης (1922a): 3-17; *MEE* 24 (1934) 720; *DHGE* 12 (1953) 773-774; Bon (1951): 108-113; Laurent (1963c): 623-624; Ζακυθηνος (1975): II, 286-288.

[32] *Regestes* n° 938.

[33] *Kaiserregesten* n° 1586; Schreiner (1975-79): 32, 6; Darrouzès (1981): 12[91], 15[96, 111], 17[105], 18[105], 19[114]. Le Quien afirma que Argos está documentado como obispado desde el s. IV (pero cf. Ζερλεντης [1922a]: 18): menciones en Darrouzès (1981): 7[490], 9[373], 10[433] y 13[439]. Nauplia tuvo una existencia efímera como sede independiente: la primera mención es de 879 (mas cf. Ζερλεντης [1922a]: 18-19) y en 1166 ya se había unido a Argos. Durante la dominación franca y veneciana la sede estuvo ocupada por un obispo latino. Tras la entrega de la ciudad a los turcos, en 1541 se restableció la metrópolis de Argos-Nauplia. Cf. Le Quien (1740): II, 183-186; Ζερλεντης (1922a): 17-31; *MEE* 5 (1928) 388-391; *DHGE* 4 (1930) 80-81; Μυστακιδης (1936): 161-163; Δελητιαννοπουλος (1957); Laurent (1963c): 426-430; *ΘHE* 3 (1963) 51-58.

[34] *Chron. Mor.* 2901ss; Ζακυθηνος (1975): I, 21-22.

[35] *Kaiserregesten* n° 1897a, *Regestes* n° 1361. La primera mención de Malvasía como sede episcopal es de finales del s. VIII (Darrouzès [1981]: 3). Dependió de Corinto y, durante un tiempo, de Patras (Darrouzès [1981]: 7[491], 9[374], 10[434] y 13[440]). Ya como metrópolis aparece en las *notitiae* 15[124, 190], 17[34], 18[34], 19[14], 20[47] y 21[25, 117]. Sobre la historia eclesiástica de Malvasía, cf. Le Quien (1740): II, 216-223; Δημητριου (1929) y las precisiones de Αθηναγορας (1930); *MEE* 17 (1931) 333-334; Laurent (1930, 1933, 1963b); Binon (1938); Bon (1951): 104-107, 113; Laurent (1963c): 430-434; *ΘHE* 9 (1966) 40-50; Ζακυθηνος (1975): II, 271-281; Darrouzès (1981): 183-187

el final del Imperio, que la hicieron ascender rápidamente en la lista de precedencia de las sedes dependientes de Constantinopla[36].

Así, pues, a medida que se creaban las nuevas sedes metropolitanas, Corinto iba perdiendo competencias jurisdiccionales. En época paleóloga, además, descendió en el rango, aunque sólo de forma pasajera[37]. Tras la reconquista de la ciudad por Teodoro II en 1395, su titular Teognosto exigió la restitución de los obispados de Maina y Zemena, lo que originó un conflicto con Malvasía, a cuya jurisdicción habían pasado (cf. infra). Las fuentes de la turcocracia presentan como metropolitanas las mismas sedes de finales del Imperio[38]: Corinto tiene los obispados sufragáneos de Dámala-Pedíade, Cefalenia, Zacinto, Zemena-Tarso y Polifengo; Malvasía, los de Citera, Modón, Corón, Helos, Maina, Andrusa, Zeuna-Calamata y Réonte; Patras, los de Ólena y Cernitsa, y Lacedemonia, los de Amiclas, Cariúpolis y Bréstena, mientras que Cristianúpolis y Argos-Nauplia no tienen ninguno[39]. Las firmas del documento que edito respetan este orden de precedencia, no sólo las de los metropolitas, sino también las de los obispos sufragáneos (primero, los de Corinto; luego, el de Patras) y demás cargos eclesiásticos (ecónomos de Corinto y Malvasía, sacelario de Patras, sacristán de Cristianúpolis, sacerdote

y *passim*. Las versiones larga y breve de la noticia de Andrónico II (Darrouzès [1981]: 17 y 18) presentan a Malvasía en los puestos 13º, 34º, según mss., y la de Andrónico III (Darrouzès [1981]: 19), en el puesto 14º.

[36] Acta sinodal de elevación al 10º puesto entre las sedes metropolitanas y de asignación de otros tres obispados, de abril de 1300 (probablemente texto falsificado a finales del s. XIV-comienzos del s. XV con motivo de las disputas de competencias que mantuvo con Corinto, cf. infra): *Kaiserregesten* nºs 2232-2238, *Regestes* nº 1580, cf. Laurent (1963b); crisóbulo de Andrónico II de junio de 1301, y acta sinodal de ratificación, de concesión a Malvasía del rango de Side (13º) y del título de exarco del Peloponeso, así como de asignación de los obispados de Corón, Modón y Zemena: *Kaiserregesten* nº 2237, *Regestes* nº 1581; decreto patriarcal de confirmación de la adscripción a Malvasía de los obispados de Maina y Zemena (c. 1348): *Regestes* nº 2298; *idem* bajo el patriarcado de Filoteo Cocino (1353-1354): *Regestes* nº 2372; carta del patriarca José II (1416-1439) de confirmación de los privilegios de Malvasía: *Regestes* nº 3379; documento del patriarca Metrófanes II (1440-1443) de confirmación de las posesiones de Malvasía: *Regestes* nº 3395.

[37] En las versiones breve y larga de la noticia de Andrónico II Corinto cae del puesto 27º al 33º, probablemente por el mantenimiento del dominio franco, si bien en la de Andrónico III y en la posterior de ca. 1400 (Darrouzès [1981]: 20) ya ha recuperado el puesto anterior.

[38] Darrouzès (1981): $21^{19, 20, 22, 42, 43, 47}$. Papadopoullos (1952): 115-116 recoge otras menciones en fuentes de época turca (*nomocanon* de Jacobo de Yánina, 1645; Ricaut, 1678; Smith, 1680; *tacticón* de c. 1690; noticia de Fabricius, c. 1710, etc.), básicamente con el mismo orden.

[39] Darrouzès (1981): $21^{112-116}$; $21^{118-125}$; $21^{134-135}$; $21^{169-171}$. Otras fuentes presentan ligeros cambios, cf. Papadopoullos (1952): 115-116.

de Lacedemonia, sacelario de Nauplia)[40]. Es de suponer, también, que los dignatarios laicos cuyos nombres se intercalan entre los eclesiásticos sean originarios de las mismas ciudades que éstos.

4.- Datos prosopográficos, históricos y geográficos

Entre los firmantes del documento, algunos nombres nos son conocidos, otros, en cambio, no. He aquí los datos que he podido reunir:

1.- Antimo es ya metropolita de Corinto en 1601: el 13 de marzo de ese año dirige al patriarca Mateo II una petición relativa a la consagración de sus obispos[41]. En 1609 y 1619 encontramos su firma en documentos oficiales. Después de esta última fecha fue depuesto, acusado de la muerte del obispo Dionisio de Lacedemonia, de la que fue absuelto en diciembre de 1620[42]. Volvió a ocupar la sede de Corinto, pero hacia mayo de 1622 fue depuesto de nuevo[43]. El documento que publico confirma su presencia al frente de la sede de Corinto el año 1607. Emplea el título de "exarco de todo el Peloponeso", pero no el de "venerable" (ὑπέρτιμος), que también le correspondía[44].

2.- Antimo de Malvasía nos era desconocido hasta ahora. Le Quien menciona a finales del s. XVI a Josafat –del que Crusius recoge en la *Turcograecia* una carta a Teodosio Zigomalás– y Jeroteo, que acompañó al patriarca Jeremías II en su viaje a Rusia y Moldovalaquia[45]. Un Lorenzo de Malvasía firmó en 1593 una carta patriarcal en favor del monasterio de los Arcángeles en la provincia de Dámala-Pedíade[46]. Ya en el s. XVII están Leoncio (*ante* 1606), Josafat (destituido en diciembre de 1607)[47] y Germano

---

[40] Para las figuras del ecónomo, sacelario (administrador de los monasterios) y sacristán ("escevofílace": encargado de los objetos litúrgicos), cf. Papadopoullos (1952): 61-64; Darrouzès (1970): 303-318; Ducange, *Lexicon*, s. vv., con abundantes testimonios literarios y jurídicos sobre sus funciones.

[41] Σαθας, *Bibliotheca*, III, 549.

[42] Σαθας, *Bibliotheca*, III, 561. Firmó la absolución Cirilo Lúcaris, apenas un mes después de llegar al patriarcado por segunda vez, cf. Αραμπατζογλου (1933): 194, n. 19.

[43] Παπαδοπουλος-Κεραμευς (1891-98): IV, 99; (1891-1915): IV, 8; Δελικανης (1904): II, 4, 6; Μυστακιδης (1936): 184; Archives de l'Athos, vol. II: Actes de Kutlumus, ed. P. Lemerle, Paris 1946 (1988²), p. 189; *DHGE* 13 (1956) 878; *ΘΗΕ* 2 (1963): 772; Ατεσης (1974): 467-468; Fedalto (1988): 485. Le Quien (1740): II, 155-168, no lo menciona.

[44] Papadopoullos (1952): 115.

[45] Le Quien (1740): II, 221-222; Αθηναγορας (1930): 245.

[46] Ζακυθηνος (1929): 130-132; Αθηναγορας (1930): 246.

[47] Σαθας, *Bibliotheca*, III, 555; Ατεσης (1975): 131. No sabemos cuánto tiempo estuvo Josafat, salvo que el 9 de marzo de 1604 ya estaba en el cargo, cf. Σαθας, *Bibliotheca*, III, 552.

(*ante* 1611)[48]. La carta que ahora edito no cuadra con la mencionada fecha de destitución de Josafat. Emplea el título de "venerable y exarco de todo el Peloponeso" que le correspondía[49].

3.- De Timoteo Marmareno, metropolita de la Vieja Patras, tenemos más noticias. Nombrado para la sede en 1601, ocupó el cargo hasta su nombramiento en octubre de 1612 para el patriarcado ecuménico[50]. Como patriarca se distinguió por su disposición favorable hacia los alumnos del Colegio de S. Atanasio y los misioneros latinos[51], que hizo pensar que pudiera hacer profesión de fe católica[52]. El 14 de marzo de 1615 el jesuita Canillac anunció a Acquaviva que Timoteo había decidido escribir al papa con gran secreto a través del metropolita de Cristianúpolis (cf. infra). En su carta, de ese mismo mes, manifestaba su buena disposición hacia la Iglesia de Roma y su voluntad de ordenar sólo a los que estuvieran instruidos en sus dogmas, como ya lo había hecho con varios alumnos del Colegio (cf. infra). Para evitar la oposición de turcos y "cismáticos" a su labor, proponía la creación de un seminario en Constantinopla[53]. Entre los enemigos declarados de Timoteo II estuvo Lúcaris, que había sido patriarca por primera vez durante veintiún días de octubre de 1612, entre Neófito II y el propio Timoteo[54]. Apenas tres meses después de su acceso a la sede patriarcal, Timoteo nombró a Nicéforo Melisurgo, alumno del Colegio Griego, metropolita de Paronaxia[55], y poco después, en junio de 1613, a Nicolás Gorgogiris, también

[48] Αθηναγορας (1930): 247; Μυστακιδης (1936): 200; Fedalto (1988): 512.

[49] Papadopoullos (1952): 115.

[50] Le Quien (1740): II, 177-182, no lo menciona, pero sí Fedalto (1988): 518. Cf. Γεδεων (s. a.): 549-550; Pargoire (1904): 104; Ατεσης (1975): 450; *ΘΗΕ* 11 (1967): 774.

[51] Hofmann (1932: 271-273) recoge varios testimonios de esta disposición de Timoteo: «bene de fide catholica sentit, nos amat» (Robert S. J. al general C. Acquaviva, 12.V.1613); «hunc tamen amorem factis nondum posse ostendere propter sycophantas [...] sibi esse gratissimum ostendit (sc. Timotheus), ut graeci ad nos studendi gratia veniant» (id. a id., 29.VI.1613, en alusión a la buena disposición de Timoteo y de su predecesor Neófito).

[52] A propósito de esta posibilidad, Robert dice a Acquaviva el 3.XII.1614: «verum timent (sc. orientales graeci patriarchae) ne cum eorum professio fuerit ad D. N. Papam mandata, publicetur et ipsi non modo dignitate, sed et vita priventur, quod periculum incurrunt quotquot in occidente studuerunt et docendi causa huc se conferunt, ut contigit Ignatio archiepiscopo Trapezuntino et nuper Nicolao Christianupoleos et Nicephoro Paronaxias. Ob eam rem saepe scripsimus, si graecos iuvari placet, in Graecia seminariola multa erigenda sub bonis religiosis, unde episcopi et metropolitae turcis minime suspecti exeant».

[53] Hofmann (1932): 273-275.

[54] Cf. las dos cartas escritas por Lúcaris desde Valaquia en junio de 1613 publicadas por Legrand, *Bibliographie... XVIIe siècle*, IV, 269-289.

[55] Los codd. II-C.35 y 36 de la Biblioteca Nacional de Nápoles conservan la documentación relativa a este nombramiento, que fue analizada y publicada por Χασιωτης (1966): p. 105ss;

alumno de S. Atanasio[56], metropolita de Cristianúpolis, poniendo así de manifiesto su latinofilia desde los comienzos de su patriarcado. Cuando murió a comienzos de noviembre de 1620, se extendió el rumor de que había sido envenenado y se culpó a Lúcaris de su muerte[57]. La sucesión Timoteo-Lúcaris, lejos de ser un episodio más de intrigas y ambiciones personales en torno a la sede ecuménica, fue el reflejo de la tensión en que vivía la Gran Iglesia[58]. Si Neófito II (1602-1603; 1609-1612) y Timoteo II pertenecieron a la facción unionista de la Ortodoxia, Lúcaris representaba el ala antilatina, en una época en la que aún estaba abierta la herida causada por la unión de Brest (1596)[59]. Además, el s. XVI había conocido el nacimiento de las Iglesias reformadas que, en su oposición a Roma, buscaban aliados en la cristiandad oriental. La Iglesia de Roma, por su parte, inició después de Trento una vigorosa expansión misionera por oriente que le llevó a la unión con otras –rutena, siria, caldea, copta, maronita, armenia, etc.– Si a ello sumamos la incipiente penetración comercial de Holanda e Inglaterra en Turquía en las décadas finales del s. XVI y la defensa que Francia hacía de su tradicional preeminencia diplomática en la zona, se explica la rivalidad entre Timoteo y Lúcaris, que formaba parte de un enfrentamiento global más amplio de naturaleza religiosa y política. Al metropolita de Patras le correspondía el título de "venerable y exarco de toda Acaya", que Timoteo no emplea en esta carta[60].

199-208, docs. nos 11-15; pp. 210-211, doc. no 18. Sobre Nicéforo y su actividad en levante, cf. también Floristán (2004).

[56] Νικόλαος, Νικόδημος ἢ Νεκτάριος Γοργογύρης, natural de Ciparisia, monje basilio: cf. Τσιρπανλης (1980): 313-315, no 96. Alacio (*De Ecclesiae... consensione,* 986-987) afirma que a su regreso a Grecia enseñó al metropolita de Patras las disciplinas teológicas y que fue denunciado en varias ocasiones a los turcos por tener comunión con los latinos (noticia que recoge Le Quien [1740]: II, 188). Fue consagrado metropolita de Cristianúpolis el 2 de junio de 1613. Es el Nicolás mencionado por Robert en su carta de diciembre de 1614 (cf. supra). Años después, en carta del 15.III.1622 a su embajador ante la Puerta, Césy, Luis XIII de Francia lo menciona a él y a Juan Mindonio de Trebisonda como los prelados más adecuados para reemplazar a Lúcaris en la sede ecuménica. En su respuesta del 12.VII.1622 Césy afirma que Nicolás había expresado sus sentimientos filocatólicos tan abiertamente, que difícilmente podría presentar su candidatura al patriarcado. El nombre de Nicolás, junto con el de los metropolitas de Adrianópolis y Filipópolis, son mencionados también en la *Memoria de la Corte de Roma enviada al embajador M. de Césy* respecto a este mismo tema. Cf. Hering (1992): 92, n. 45, y 109, n. 128.

[57] Relato de la misma por Nicodemo del Monte Santo (*Περὶ τοῦ θανάτου Τιμοθέου πατριάρχου*) publicado por Ζερλεντης (1921): 16-21. Opiniones de coetáneos y posteriores (Césy, Alacio, Dositeo de Jerusalén, etc.) sobre su muerte en Hering (1992): 43, n. 2.

[58] Hering (1992): 45-46.

[59] Cf. Halecki (1954, 1958) y Podskalsky (1995).

[60] Papadopoullos (1952): 116.

4.- De Neófito (?) de Cristianúpolis ésta es la primera noticia que tenemos. De finales del s. XVI y comienzos del XVII conocemos un Simón, un Dionisio nombrado en mayo de 1602 y un Sofronio[61]. El 2 de junio de 1613 fue nombrado para la sede Nectario (Nicolás-Nicodemo) Gorgogiris (cf. supra)[62].

5.- De un Gabriel de Lacedemonia tampoco teníamos noticia hasta ahora. El 28 de febrero de 1601 fue elegido para esta sede Ezequiel, en lugar del destituido Macario[63]. Murió poco después y el 21 de marzo del mismo año fue elegido Crisanto Láscaris[64], que no ocupó la sede ni dos años: en enero de 1604 fue despojado del cargo y sustituido por Dionisio[65], depuesto a su vez en junio de 1607[66]. Vuelve a aparecer el nombre de Dionisio en un documento patriarcal de 1613 en favor de un monasterio de Amorgos[67] y en una carta del 13 de julio de 1618 al duque de Nevers[68]. Es posible que el Gabriel de nuestra carta fuera el sucesor de Dionisio en 1607. Finalmente, un José de Lacedemonia firma la carta de fecha incierta conservada en el Fondo Borghese del Archivo Vaticano para la que propuse el año 1602[69]. El metropolita de Lacedemonia tenía también el título de "venerable y exarco de todo el Peloponeso", que no emplea aquí[70].

---

[61] Μυστακιδης (1936): 234. En julio de 1605 se produjo la absolución de Sofronio, depuesto con anterioridad no sabemos por qué acusación: cf. Σαθας, *Bibliotheca*, III, 553. En 1615 el antiguo metropolita de Lacedemonia Simón firma un carta del patriarca Timoteo II, cf. Ζακυθηνος (1929): 139-143.

[62] Firma un documento sinodal de 1615 en favor del monasterio de la Transfiguración de Dontou, cercano a Tebas, cf. Ζακυθηνος (1929): 143-146.

[63] Σαθας, *Bibliotheca*, III, 549; Μυστακιδης (1936): 187; Ατεσης (1975): 125.

[64] Σαθας, *Bibliotheca*, III, 549; Μυστακιδης (1936): 187; Ατεσης (1975): 125. Mencionado por Le Quien (1740): II, 192, y Fedalto (1988): 507 (entre 1601 y post 1612). Sobre la persona y actividad de Crisanto Láscaris, cf. Ζερλεντης (1919); Παπαδοπουλος (1966): 56-58, 65-66 y 120-122 (participación en el proyecto del duque de Nevers para el Peloponeso).

[65] Σαθας, *Bibliotheca*, III, 551-552; Μυστακιδης (1936): 187 da el año 1603; Ατεσης (1975): 125. Ζερλεντης (1919): 227 copia del acta patriarcal los motivos de la destitución de Crisanto: «ὑπὲρ τὸν ἑξαμηνιαῖον καιρόν [...] χωρὶς ἀδείας ἡμετέρας πατριαρχικῆς εἰς ἀλλοδαπὰς πόλεις καὶ χώρας διέτριψε περινοστῶν καὶ μὴ φροντίζων τῆς ὀφειλομένης ἐπανόδου».

[66] Ésta es la fecha que dan Σαθας, *Bibliotheca*, III, 555, y Ατεσης (1975): 125. Μυστακιδης (1936): 187, en cambio, da el año 1606. De ser cierta la primera, nos crea un problema, porque la carta que edito es de mayo de 1607 y lleva la firma de otro titular, Gabriel. Es posible que éste actuara ya *de facto* como metropolita sin tener aún la confirmación sinodal.

[67] Ζακυθηνος (1929): 139-143.

[68] Editada, primero, por B. de Xivrey, después, por Buchon (1843: 275-276 y 291), Sathas y Miklosich-Müller.

[69] Floristán (1996): 221.

[70] Papadopoullos (1952): 116.

6.- De Josafat (?) de Nauplia-Argos tampoco teníamos noticia. Conocemos en la época los nombres de los siguientes titulares de la sede: Partenio, que renunció en octubre de 1599[71]; Antimo, nombrado el 23 de noviembre de 1601[72]; Partenio, procedente de la Nueva Patras (12 de febrero de 1604)[73]; Sofronio, nombrado en mayo de 1607 en lugar del depuesto Partenio[74]. No parece este Sofronio el que firma la carta que publico.

7.- Dionisio de Polifengo. Ni Le Quien ni Fedalto ni Mystakides recogen esta sede. Polifengo (Πολύφεγγος, variante Πολύφθεγγος) se corresponde con la antigua Fliunte, en la Argólide occidental. Se desconoce cuándo se creó el obispado. Aparece por primera vez en la *notitia* 21 y otras fuentes de época turca[75]. Tenemos algunas noticias sobre ella en la segunda mitad del s. XVI: en enero de 1565 su obispo Josafat suscribe el acta de destitución del patriarca ecuménico Josafat II; en 1574 Polifengo es obispado autónomo y su titular, Teolepto, firma un documento del patriarca Jeremías; en 1591 los obispados de Polifengo y Dámala-Pedíade fueron unidos por un acta sinodal del patriarca Jeremías II[76]; en 1593, sin embargo, Paisio de Dámala firma un documento patriarcal en favor del monasterio de los Arcángeles de su provincia eclesiástica sin citar el título de Polifengo[77]. Parece que, tras la petición de marzo de 1601 de Antimo de Corinto (cf. supra), Dámala-Pedíade y Polifengo fueron separados otra vez, aunque por poco tiempo, porque en mayo de 1608 sus respectivos obispos, Teodosio y Atanasio, fueron destituidos, y sus sedes, unidas a Corinto[78]. El obispado de Polifengo ya no se restableció, a diferencia del de Dámala-Pedíade, que llegó incluso a arzobispado en 1719. El nombre del depuesto Teodosio en 1608 no concuerda con el firmante de nuestra carta, Dionisio, por lo que hay que pensar en una renuncia o destitución de éste en algún momento posterior a mayo de 1607.

8.- Atanasio de Dámala-Pedíade fue nombrado en los meses finales de 1601[79], de acuerdo con la petición que hizo el metropolita de Corinto, y des-

---

71 Σαθας, *Bibliotheca*, III, 549; Μυστακιδης (1936): 162, 205.

72 Σαθας, *Bibliotheca*, III, 550 (1601); Μυστακιδης (1936): 162, 205, da el año de 1602; Ατεσης (1974): 121. Firma la carta que identifiqué como dirigida a Clemente VIII en 1602 (Floristán [1996]: 221).

73 Σαθας, *Bibliotheca*, III, 552; Μυστακιδης (1936): 205; Ατεσης (1974): 121.

74 Σαθας, *Bibliotheca*, III, 554-555; Μυστακιδης (1936): 205; Ατεσης (1974): 121.

75 Darrouzès (1981): 21[116]; Papadopoullos (1952): 115; cf. *MEE* 20 (1932) 505.

76 Λαμπρος (1909a).

77 Ζακυθηνος (1929): 130-132.

78 Σαθας, *Bibliotheca*, III, 555; Ατεσης (1974): 471 da también el nombre de Teodosio. Análisis de la fecha de esta segregación en Λαμπρος (1909a): 183-184.

79 Σαθας, *Bibliotheca*, III, 550.

tituido en mayo de 1608, cuando la sede volvió a unirse con Corinto (cf. supra). Dámala fue villa de la Argólide oriental, en la costa norte, al SE de la antigua Trezén[80]. A pesar de algunos indicios de la existencia de un obispado local, hasta la "noticia iconoclasta" no tenemos confirmación histórica de su existencia, bajo el nombre de Trezén[81]. A comienzos del s. IX se le cambió por el de Dámala, con el que aparece en noticias posteriores, siempre como πρωτόθρονος de Corinto[82]. Posteriormente se le unió el título de Pedíade de la antigua Epidauria (territorio de la Vieja y Nueva Epidauro).

9.- Gregorio de Cernitsa (Κερνίτζα; variantes Τζερνίτζη, Τζερνίκη y Ζερνίκη). Este obispado toma su nombre de la villa de origen eslavo situada en la Acaya oriental en el emplazamiento de la antigua Bura, al NE de Calábrita[83]. Está documentado ya en el s. XII como sufragáneo de Patras[84]. En 1377/78 fue elevado a metrópolis[85], elevación que confirmaron los patriarcas Macario (1376-1379) y Nilo (en junio de 1380), pero que éste revocó un año después, transladando a su titular Mateo a Yánina[86]. En época turca siguió siendo obispado sufragáneo de Patras[87]. Mystakides y Fedalto no dan titulares de la sede entre Neófito (*ante* 1555) y Arsenio (*ante* 1654)[89]. Por otras fuentes, sin embargo, sabemos que en 1594 ocupaba la sede Arsenio, que fue destituido por no pagar la contribución al patriarca e incitar a otros obispos a hacer lo mismo. No mucho después fue obispo Nectario, anterior metropolita de Patras que estaba sin sede. También a comienzos del s. XVII fueron obispos Leoncio y Elías, y, a partir de 1612, Partenio Lampadópulo, que se mantuvo durante veinticinco años[89]. Ésta de 1607 es la única mención que conozco de un titular de Cernitsa de nombre Gregorio.

---

[80] Le Quien (1740: II, 224-225): «Ipsa (sc. Troezen) est ni fallor quae in Notitia Hieroclis corrupte Ἀρίζαινα Arizaena scribitur. [...] Prioris vero... Damala nomen est, aliis Damalon, episcopatus sub Corintho metropoli, sed qui in unicum aliquando coaluit cum Polyphengo. Utramque vero distinguit Illustrissimus Chrysanthus, ἔχει καὶ ἐπισκοπὰς δύο, τὸν Δαμαλᾶ καὶ τὸν Πολυφέγγους. habet autem Corinthus episcopatus duos, Damalae et Polyphengus».

[81] Darrouzès (1981): 3[739].

[82] Darrouzès (1981): 7[489], 9[372], 10[432], 13[438]. Cf. Le Quien (1740): II, 224-225; Λαμπρος (1909b); *MEE* 8 (1929) 838; Ορλανδος (1939-40); Bon (1951): 107, 109, 113; Papadopoullos (1952): 115; *DHGE* 14 (1957) 40; Laurent (1963c): 102-103; *ΘΗΕ* 4 (1964) 903-905; Ζακυθηνος (1975): II, 293-294; Ατεσης (1974): 470.

[83] Le Quien (1740: II, 238-239): «Tzernitza oppidum est Patris quindecim circiter horis distans, cujus episcopus hodieque Patrensi metropolitae subest».

[84] Darrouzès (1981): 13[542]. Cf. *DHGE* XII (1953) 178-179; Ζακυθηνος (1975): II, 289-290.

[85] *Regestes* n° 2686.

[85] *Regestes* n[os] 2704, 2714.

[87] Darrouzès (1981): 21[135]; Papadopoullos (1952): 116.

[88] Μυστακιδης (1936): 182; Fedalto (1988): I, 505.

[89] *ΘΗΕ* 7 (1965) 516-518.

10.- De Josafat de Maina tampoco teníamos noticias. Desde su primera aparición en la noticia del patriarca Nicolás I, la sede de Maina estuvo subordinada a Corinto[90]. Pasó a depender de Malvasía cuando ésta fue elevada a metrópolis, situación que confirmaron dos decretos sinodales de 1348 y 1353/54[91]. Al restablecerse la de Corinto, su titular la reclamó, junto con Zemena, y en 1397 ambos obispados le fueron devueltos[92]. La devolución, sin embargo, no se hizo efectiva, según se deduce de las cartas que en 1428/29 envió el patriarca José II a los metropolitas de Malvasía y Corinto recordándoles la decisión[93]. El litigio se resolvió finalmente con un compromiso: Corinto recuperó Zemena, pero Maina quedó bajo Malvasía, como demuestra la noticia de la turcocracia[94]. Hubo en época turca otros obispados en la región, como los de Zarnata, Andrubista, Melea, Cariúpolis, etc., y diversas exarquías patriarcales[95]. Por lo que respecta a obispos titulares, de 1584 conocemos a Macario, que firma el acta de elección de Máximo Margunio para Citera[96]; en junio de 1618 firma una carta al duque de Nevers ὁ πρώην Μαΐνης Ἰωνᾶς καὶ ἔξαρχος Ζαρνάτας[97], y en 1610 está atestiguado un Joaquín de Maina[98]. Ese mismo año, sin embargo, ya es obispo Neófito, que en los años siguientes protagonizó intensos contactos con las autoridades españolas de Sicilia y con el duque de Nevers[99]. Un Neófito firma también la carta que identifiqué como dirigida a Clemente VIII en 1602[100]. De ser el mismo, habría que adelantar su obispado unos años, lo que nos crearía problemas a la hora de justificar la firma de Josafat en esta carta de 1607.

Por lo que respecta a los lugares de Maina citados en el documento, he aquí algunas noticias geográficas e históricas:

---

90 Darrouzès (1981): 7[495], 9[378], 10[448], 13[444].

91 *Regestes* nos 2298, 2372: mencionados por Cirilo de Malvasía en una relación de 1429 en defensa de la jurisdicción de su sede, editada por Λαμπρος (1915). Cf. Ζακυθηνος (1975): II, 291-295.

92 *Regestes* no 3044.

93 *Regestes* nos 3331 y 3332.

94 Darrouzès (1981): 21[122]; Papadopoullos (1952): 115.

95 Ζερλεντης (1922b); *ΘΗΕ* 8 (1966) 562-570.

96 Σαθας, *Documents*, V, 66-69.

97 Su nombre no aparece en la edición de la carta que hizo Berger de Xivrey ni en las posteriores de Buchon, Sathas y Miklosich-Müller. Ζερλεντης (1922b): 9 llamó la atención sobre su presencia y, más tarde, Παπαδοπουλος (1966): 126.

98 Αθηναγορας (1930): 235, con indicación de su fuente.

99 Floristán (2008); Παπαδοπουλος (1966) y Floristán (1988): *passim*.

100 Floristán (1996): 221.

a) Castania (Καστάνια), localidad de la Maina exterior (Ἔξω Μάνη) situada en la ladera oriental del Taigeto, aparece en la relación de villas de Maina con 150 hogares (Buchon [1843]: 284) y varios de sus habitantes firman el catálogo de mainotes que se sometían a Felipe III (Floristán [1988]: 381ss). El firmante Deligeorgis me es desconocido de otras fuentes.

b) Ardubista, Andrubista (Ἀρδούβιστα, Ἀνδρούβιστα), villa de la Maina exterior en la ladera NO del Taigeto, fue durante la turcocracia una de las capitanías de Maina[101]. En la relación de villas de la región tiene 80 hogares (Buchon [1843]: 283) y varios de sus habitantes firman el catálogo de las familias (Floristán [1988]: 383). Finalmente, firma la carta al duque de Nevers de 1618 Jorge Escumblo, tabulario de Ardubista (Buchon [1843]: 273).

c) Prasteo (Πραστεῖον, actual Προάστιον)[102], también en la Maina exterior, en la vertiente occidental del Taigeto, tiene 100 hogares en la relación de villas. En ella residía "il signor Petro"[103] (Buchon [1843]: 383). Varios habitantes del lugar firman el catálogo de familias (Floristán [1988]: 393). De los firmantes de esta carta originarios "de las villas de Ardubista y Prasteo" –Jorge Mereo, Teodoro Meliseno y Ángel Prusalis–, ninguno me es conocido por otra fuente[104].

d) Pirgo (Πύργος): existe una localidad de este nombre en la Maina exterior, en la vertiente occidental del Taigeto, y otra en la interior (Ἔσω/Μέσα Μάνη), al sur de Vitilo, llamada Πύργος Διροῦ. En la relación de villas de Maina aparecen los dos Pirgos, con 24 y 60 fuegos respectivamente (Buchon [1843]: 283 y 285). Gregorio Clerodetis, el firmante de esta carta, firma también la de 1610 traída por Sherley (Floristán [2008]). En el catálogo de habitantes de Maina aparecen un Gergos y un Juan Clerodetis (Floristán [1988]: 379 y 381).

e) Bática (Βάτικα) es el nombre medieval de la más oriental de las tres penínsulas meridionales del Peloponeso, terminada en el cabo Malea. Aparece en la Crónica de Morea (vv. 2955-60, 4591, 5620). Con frecuencia, los autores bizantinos confunden los cabos Ténaro y Malea y los portulanos unifican las dos penínsulas surorientales en una sola: de ahí, pienso, la inclusión bajo el término "cabo Bática", en el margen del texto, de las villas al sur de Pirgo, en la Maina interior[105].

---

[101] Cf. Βαγιακακος (1996).

[102] Βαγιακακος (1957): 331-333.

[103] Se refiere a Pedro de Medici (Πέτρος Μέδικος), alma de los contactos con el duque de Nevers.

[104] Sobre la rama de la familia bizantina Meliseno establecida en esta villa, cf. Βαγιακακος (1961b): 188-189.

[105] Sobre Bática, cf. Bon (1951): 63, 73 n. 1, 102, 163.

f) Recibe el nombre de Colocintia o Colocitia (Κολοκυνθία, Κολοκυθιά) un golfo de la costa este de la Maina interior, en el golfo laconio, y también una montaña. En la relación de villas de Maina aparecen varias localidades con esta denominación: Afungia, Gognia, Vatas, Voucholia, Scurta, Driali, Giorgicio-Poulo, Haitofoglia, Castro, todas ellas "de Cholochitia" (Buchon [1843]: 283-285). En el catálogo de habitantes de Maina firman tres familias de Colocitia (Floristán [1988]: 399).

g) Furniati aparece bajo la forma Furniates en la carta de los mainotes a Felipe II de 1581 (Floristán [1988]: 335).

h) Tsimoba es denominación alternativa de Areópolis, al sur de Vitilo, en la costa occidental de la Μέσα Μάνη (Βαγιακακος [1961a]: 168).

Por lo que respecta a otros nombres, Demetrio Giatrós firma también la carta de 1610 (Floristán [2008]), y Lucas Giatrós, la del duque de Osuna de abril de 1613 (Floristán [1988]: 355). De Nicolás y Miguel Giatrós no he encontrado noticias. Pedro (Piero) Giatrós, hijo de Nicolás, aparece en la carta de 1610 (Floristán [2008]) y en el catálogo de habitantes de 1613 (Floristán [1988]: 393). El nombre de Antonio Cosmás está en la carta de 1610 (Floristán [2008]). Respecto a los Maleuris[106], firman la carta de los mainotes de 1610 dos Jorges Maleuris (Floristán [2008]), de los que quizás uno sea el Georgakis de ésta. En la carta de 1610 hay otros firmantes de este apellido –Maurudes, Teodoro–, pero de Tomás y Pedro de ésta no tengo otras noticias. El hieromonje y protosíncelo Sabas Meliseno de esta carta fue sustituido, en la de 1613 a Osuna, por el hieromonje y protosíncelo Curtesis (Floristán [1988]: 353). Janto, protopapa de Maina en esta carta, es sustituido en la de 1613 a Osuna por el protopapa y exarco de Maina Niclo, que también está en el catálogo de habitantes (Floristán [1988]: 373 y 379). También firma la carta de 1610 un protopapa anónimo, es posible que el mismo Janto de ésta.

José M. Floristán

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

[106] Βαγιακακος (1961b): 208-209.

BIBLIOGRAFÍA

Αθηναγορας, μητρ. Παραμυθίας (1930), «Ἡ μητρόπολις Μονεμβασίας», *Θεολογία* 8, 228-252.

Αραμπατζογλου, Γ. Μ. (1933, 1935), *Φωτίειος βιβλιοθήκη ἤτοι ἐπίσημα καὶ ἰδιωτικὰ ἔγγραφα καὶ ἄλλα μνημεῖα σχετικὰ πρὸς τὴν ἱστορίαν τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου μετὰ γενικῶν καὶ εἰδικῶν προλεγομένων*, 2 vols., Κωνσταντινούπολις.

Ατεσης, Β. Γ., πρ. μητρ. Λήμνου (1974-75), «Ἐπισκοπικοὶ κατάλογοι τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος ἀπ᾽ ἀρχῆς μέχρι σήμερον», *Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος* 56, 105-180, 417-496; 57, 111-173, 447-550.

Βαγιακακος, Δ. Β. (1957), «Ἀρχαῖα καὶ μεσαιωνικὰ τοπωνύμια ἐκ Μάνης» (II), *Πελοποννησιακά* 2, 302-334.

— (1961a), «Ἀρχαῖα καὶ μεσαιωνικὰ τοπωνύμια ἐκ Μάνης» (III), *Πελοποννησιακά* 5, 161-179.

— (1961b), «Βυζαντινὰ ὀνόματα καὶ ἐπώνυμα ἐκ Μάνης», *Πελοποννησιακά* 3-4, 185-220.

— (1996), «Ἡ Ἀρδούβιστα-Ἀνδρούβιστα-Μεγάλη Χώρα τῆς Ἔξω Μάνης», *Λακωνικαὶ Σπουδαί* 13, 1-166.

Binon, St. (1938), «L'histoire et la légende des deux chrysobulles d'Andronic II en faveur de Monembasie. Macaire ou Phrantzès?», *EO* 37, 274-311.

Bon, A. (1951), *Le Péloponnèse byzantin jusqu'en 1204*, Paris: Presses Univ. de France.

Buchon, J. A. (1843), *Nouvelles recherches historiques sur la principauté française de Morée et ses hautes baronnies*, 2 vols., Paris.

Χασιωτης, Ι. Κ. (1966), *Μακάριος, Θεόδωρος καὶ Νικηφόρος, οἱ Μελισσηνοί (Μελισσουργοί)*, Θεσσαλονίκη.

Darrouzès, J. (1970), *Recherches sur les ΟΦΙΚΚΙΑ de l'Église Byzantine*, Paris: IFEB.

— (1981), *Notitiae episcopatuum Ecclesiae Constantinopolitanae*, Paris: IFEB.

Δεληγιαννοπουλος, Χ. (1957), *Ἡ Ἐκκλησία Ἄργους καὶ Ναυπλίας ἀπὸ τῆς συστάσεώς της μέχρι σήμερον*, Ἄργος.

Δελικανης, Κ. (1904), *Τὰ ἐν τοῖς κώδιξι τοῦ πατριαρχικοῦ ἀρχειοφυλακίου σωζόμενα ἐπίσημα ἐκκλησιαστικὰ ἔγγραφα*, Κωνσταντινούπολις.

Δημητριου, Χ. (1929), «Ἡ μητρόπολις Μονεμβασίας καὶ αἱ ὑπ᾽ αὐτὴν ὑπαγόμεναι ἐπισκοπαὶ μέχρι τοῦ ΙΗ΄ αἰῶνος», *Θεολογία* 7, 139-151.

DHGE: *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, Paris: Letouzey et Ané, 1912ss.

Fedalto, G. (1988), *Hierarchia Ecclesiastica Orientalis*, vols. I-II, Padova: Edizioni Messaggero.
Floristán, J. M. (1988), *Fuentes para la política oriental de los Austrias. La documentación griega del Archivo de Simancas (1571-1621)*, León.
— (1993), «Η Πρέβεζα, οι Ισπανοί και οι απελευθερωτικοί αγώνες στην αρχή του 17ου αι.», *Η Ιστορία της Πρέβεζας* (Πρακτικά Α΄ Διεθνούς Επιστημονικού Συνεδρίου, Πρέβεζα 22-24 Σεπτ. 1989), Πρέβεζα.
— (1996), «Anecdota Vaticana quaedam ad historiam Graecam saec. XVI-XVII illustrandam», *Erytheia* 17, 189-226.
— (2004), «Nicéforo Meliseno-Melisurgo: nuevos documentos inéditos», *Erytheia* 25, 173-222.
— (2007), «Basilios ortodoxos y política mediterránea de España», *Erytheia* 28, 139-196.
— (2008), «Expedición de Antonio Sherley al Archipiélago (1 de febrero-7 de mayo de 1610): una nueva embajada de los habitantes de Maina», *Θησαυρίσματα* [en prensa].
Γεδεων (s. a.), *Πατριαρχικοὶ πίνακες. Εἰδήσεις ἱστορικαὶ βιογραφικαὶ περὶ τῶν πατριαρχῶν Κωνσταντινουπόλεως ἀπὸ Ἀνδρέου τοῦ Πρωτοκλήτου μέχρι Ἰωακεὶμ Γ΄ τοῦ ἀπὸ Θεσσαλονίκης (36-1884)*, ἐν Κωνσταντινουπόλει.
Gil, L. (2006), *El Imperio luso-español y la Persia safávida*, tomo I (1582-1605), Madrid: Fundación Universitaria Española.
Halecki, O. (1954), «Rome, Constantinople et Moscou au temps de l'union de Brest», en : *1054-1954, l'Église et les églises*, Chevetogne, I, 441-474.
— (1958), *From Florence to Brest (1439-1596)*, Roma.
Hammer, J. von (1829), *Geschichte des osmanischen Reiches*, Band 4. (1574-1623), Pest (reimpr. Graz 1963).
Hering, G. (1992), *Οἰκουμενικὸ Πατριαρχεῖο καὶ Εὐρωπαϊκὴ Πολιτικὴ 1620-1638*, Αθήνα: MIET.
Hofmann, G. (1932), «Griechische Patriarchen und römische Päpste. Untersuchungen und Texte. II_4. Patriarch Ieremias II; II_5. Die Patriarchen Meletios Pegas, Neophytos II, Timotheos II; II_6. Patriarch Ioannikios II», *OCA* 25, 225-304.
Jenkins, R. J. H.-Mango, C. (1961), «A *Synodicon* of Antioch and Lacedemonia», *DOP* 15, 225-242.
Kaiserregesten: F. Dölger, *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches von 565-1453*, Teile 1-5, München 1924-1965.
Λαμπρος, Σπ. Π. (1909a), «Ὀλίγα περὶ Πολυφέγγους», *NE* 6, 179-185.
— (1909b), «Σύμμικτα: Ἡ ἐπισκοπὴ Δαμαλῶν», *NE* 6, 331-333.
— (1912), «Νέος κῶδιξ τοῦ *Χρονικοῦ Μονεμβασίας*», *NE* 9, 245-251.

— (1915), «Δύο ἀναφοραὶ μητροπολίτου Μονεμβασίας πρὸς τὸν πατριάρχην», *NE* 12, 257-318.
Laurent, V. (1930), «La metropole de Monembasie des origines au XVIIIe siècle», *EO* 29, 184-186.
— (1933), «La liste épiscopale du *synodicon* de Monembasie», *EO* 32, 129-161.
— (1961), «La liste épiscopale du *synodicon* de la métropole de Lacédémone», *REB* 19, 208-226.
— (1962), «L'évêché de Morée (Moréas) au Péloponnèse», *REB* 20, 181-189.
— (1963a), «La date de l'érection des métropoles de Patras et de Lacédémone», *REB* 21, 129-141.
— (1963b), «Les faux de la diplomatique patriarcale: un prétendue acte synodal en faveur de la métropole de Monembasie», *REB* 21, 142-158.
— (1963c), *Le Corpus des sceaux de l'Empire byzantin, tome V: L'Église, I. L'Église de Constantinople, A. La hiérarchie*, Paris.
Legrand, É. (1894-1903), *Bibliographie hellénique...au dix-septième siècle*, Paris [reimpr. Bruxelles 1963].
Le Quien, M. (1740), *Oriens Christianus*, vols. I-III, Parisiis [reimpr. Graz 1958].
MEE: *Μεγάλη Ἑλληνικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία*, Ἀθῆναι 1927-1934.
Μυστακιδης, B. (1936), «Ἐπισκοπικοὶ κατάλογοι», *EEBΣ* 11, 139-238.
Ορλανδος, A. (1939-40), «Ἡ "ἐπισκοπὴ" τοῦ Δαμαλᾶ», *Ἀρχεῖον τῶν Βυζαντινῶν Μνημείων τῆς Ἑλλάδος* 5, 17-33.
Παπαδοπουλος, Σ. Ι. (1966), *Ἡ κίνηση τοῦ δούκα τοῦ Νεβὲρ Καρόλου Γονζάγα γιὰ τὴν ἀπελευθέρωση τῶν βαλκανικῶν λαῶν (1603-1625)*, Θεσσαλονίκη.
Παπαδοπουλος-Κεραμευς, A. (1891-98), *Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας*, vols. 1-5, Ἐν Πετρουπόλει (reimpr. Bruxelles 1963).
— (1891-1915), *Ἱεροσολυμιτικὴ Βιβλιοθήκη*, vols. 1-5, Ἐν Πετρουπόλει (reimpr. Bruxelles 1963).
Papadopoullos, Th. H. (1952), *Studies and Documents relating to the History of the Greek Church and People under Turkish Domination*, Brussels [Aldershot: Variorum^2].
Pargoire, J. (1904), «Sur une liste épiscopale de Patras», *EO* 7, 103-107.
Podskalsky, G. (1995), «Die Union von Brest aus der Sicht des Ökumenischen Patriarchats (Konstantinopel) im 17. Jahrhundert», *OCP* 61, 555-570.
Regestes: *Les regestes des actes du patriarcat de Constantinople*, vol. I: Les actes des patriarches, fasc. I-VII (a. 381-1453), ed. V. Grumel-V. Laurent-J. Darrouzès, Paris: IFEB, 1939-1991.
Σαθας, K. N. (1872ss), *Bibliotheca Graeca Medii Aevi,* I-VII, Venezia-Paris (reimpr. Hildesheim-N. York: Georg Olms Verlag, 1972).

— (1880ss), *Μνημεῖα Ἑλληνικῆς Ἱστορίας. Documents inédits relatifs à l'histoire de la Grèce au Moyen Âge*, I-IX, Paris.
Schreiner, P. (1975-79), *Die byzantinische Kleinchroniken*, I-III, Wien: Verlag der ÖAW.
Shaw, St. J. (1976), *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, vol. I: Empire of the Gazis. The Rise and Decline of the Ottoman Empire, 1280-1808, Cambridge: UP.
ΘΗΕ: *Θρησκευτικὴ καὶ Ἠθικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία*, Ἀθῆναι 1962-1968.
Τσιρπανλης, Z. N. (1980), *Τὸ Ἑλληνικὸ Κολλέγιο τῆς Ῥώμης καὶ οἱ μαθητές του (1576-1700)*, Θεσσαλονίκη.
Ζακυθηνος, Δ. Α. (1929), «Ἀνέκδοτα πατριαρχικὰ ἔγγραφα τῶν χρόνων τῆς Τουρκοκρατίας (1593-1798) ἐκδιδόμενα ἐκ Παρισιακῶν κωδίκων», *Ἑλληνικά* 2, 127-166.
— (1975), *Le despotat grec de Morée*, I: Histoire politique, II: Vie et institutions, ed. revue et augmentée par Chr. Maltezou, London: Variorum [Ἀθῆναι 1953[1]].
Ζερλεντης, Π. Γ. (1919), «Χρύσανθος Λακεδαιμονίας», *Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς* 3, 224-229.
— (1921), *Ἡ πρώτη πατριαρχεία τοῦ Κυρίλλου Λουκάρεως, ὁ θάνατος τοῦ πατριάρχου Τιμοθέου καὶ Ἰωάννου Θαλασσηνοῦ, ἀναγραφὴ τῶν πατριαρχευσάντων ἔτεσι 1612-1707*, Ἀθῆναι.
— (1922a), *Αἱ μητροπόλεις Χριστιανουπόλεως καὶ Ἄργους καὶ Ναυπλίας*, ᾽Αθῆναι.
— (1922b), *Τάξις ἱεραρχικὴ τῶν ἐν Πελοποννήσῳ ἁγίων τοῦ Θεοῦ ἐκκλησιῶν. Ἡ μητρόπολις Ζαρνάτας καὶ αἱ ἐν Μάνῃ ἐπισκοπαί*, ἐν Ἑρμουπόλει.

DOCUMENTO

[AHL FH 14 (= Lerma 9), f. 413. Dimensiones del papel: 413x275mm. Caja de escritura: texto, 220x200 mm; firmas, 140x220mm. Carta de diversos metropolitas, sacerdotes y notables laicos de la Morea, encabezados por Antimo de Corinto, a Felipe III. 10 de mayo de 1607. Original. Inédita.]

Obispos, sacerdotes y laicos de la Morea relatan su situación bajo dominio turco y su decisión de enviar a Felipe III dos embajadores, Jorge Carditsas de Corinto y Apóstolo Tulo de Clemutsi, para pedirle que les libere del dominio otomano. Afirman ser, en la Morea, 150.000 hombres de pelea, frente a tan sólo 25.000 turcos. Para ello solicitan un envío de armas previo a la llegada de la flota del rey. El momento actual es el más adecuado, por las ocupaciones bélicas de la Puerta.

f. 413r, 1 Γαληνότατε θεοφρούρητε θεοσεβέστατε θειότατε θεοχαρίτωτε θεοπρόβλητε θεοδώρητε κράτιστε | καὶ ἀγιώτατε ῥὴξ καὶ πᾶν ὑψηλὸν πρᾶγμα καὶ ὄνομα· ὑγιαινέτω ἡ βασιλεία σου κατὰ τὸ θειότατον καὶ σε | βάσμιον αὐτῆς σκήνωμα εἰς σύστασιν καὶ ὠφέλειαν τοῦ ὑπ᾽ αὐτὴν χριστωνύμου λαοῦ. ἡμεῖς οἱ δοῦλοί σου, ἀρχιε | ρεῖς ἐπίσκοποι καὶ ἱερεῖς, καὶ ὁ κοινὸς λαὸς παντὸς τοῦ Μωρέως, μικροί τε καὶ μεγάλοι, πολλὰ προσκυνοῦμεν | [5] τὴν ἁγιωτάτην σου βασιλείαν καὶ φιλοῦμεν τὰ ἴχνη τῶν ποδῶν σου καὶ παρακαλοῦμεν τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν | Χριστὸν ἡμέρας τε καὶ νυκτός, ἵνα δώσῃ τῆς γαληνοτάτης καὶ ἁγιωτάτης σου βασιλείας ὑγίειαν καὶ εὐημερίαν καὶ αὔ | ξησιν καὶ κατ᾽ ἐχθρῶν νίκην, καὶ νὰ εἶσαι πάντοτε νικητὴς καὶ τροπαιοῦχος εἰς τοὺς ἐχθρούς. καὶ παρακαλοῦ | μεν αὐτὸν τὸν Χριστὸν νὰ δώσῃ χάριν τῆς γαληνοτάτης καὶ ἁγιωτάτης σου βασιλείας, νὰ σὲ ἰδοῦμεν μονάρχην εἰς | ὅλον τὸν κόσμον. ὅμως ἡμεῖς, οἱ δοῦλοι τῆς γαληνοτάτης σου βασιλείας, εὑρισκόμεθα πολλὰ πειρασμένοι ἀπὸ | [10] τὸν σκῦλ{λ}ον τὸν Τοῦρκον, ὁποὺ μᾶς τυραννοῦν ὡσὰν τὰ ἄγρια θηρία· διὰ τοῦτο γράφομεν πρὸς τὴν ἁγιω | τάτην σου βασιλείαν καὶ μετὰ τῶν γραμμάτων στέλλομεν καὶ δύο ἀνθρώπους, τὸν κύριον Γεώργιον τὸν Καρδίτζην | ἀπὸ τὸ κάστρον τῆς Κορίνθου, ὡς ἄξιον καὶ ἐμπιστευμένον, ἀπὸ γένους εὐγενικοῦ, καὶ ἦτον καὶ μνημάρης εἰς τὸ αὐ | τὸ κάστρον, καὶ τὸν μισὲρ Ἀπόστολον Τοῦλον ἀπὸ τὸ κάστρον τοῦ Χλουμούτζι· καὶ στέλλομέν τους ὡς ἡμετέρους ἐπιτρό | πους, καὶ ἐστέλλαμεν καὶ ἄλλους περισσοτέρους, ἀμὴ διὰ νὰ μὴ γροικᾶται τὸ πρᾶγμα, διὰ τοῦτο δὲν ἐστείλαμεν ἄλλους | [15] περισσοτέρους. ὅμως δεόμεθα καὶ παρακαλοῦμεν τὴν γαληνοτάτην καὶ ἁγιωτάτην σου βασιλείαν νὰ κάμῃς ἕνα | ψυχικὸν εἰς ἐμᾶς, νὰ στείλῃς νὰ μᾶς ἐλευθερώσῃς ἀπὸ τὰς χεῖρας τῶν ἀγαρηνῶν καὶ ἐχθρῶν τῆς πίστεώς μας, | ἵνα ἰδοῦμεν καὶ ἡμεῖς ἐλευθερίαν καὶ νὰ ὑποκλιθοῦμεν εἰς τὴν μπαντιέραν τῆς γαληνοτάτης καὶ ἁγιωτάτης | σου βασιλείας· διατὶ ἡμεῖς, γνωρίζοντας πὼς ἀγαπᾷς τὸ γένος τῶν ῥωμαίων, γράφομεν θαρρετὰ τῆς ἁγι | ωτάτης σου βασιλείας. καὶ μὴ

μᾶς ἀφήσῃς νὰ μᾶς τυραννοῦν οἱ ἐχθροί μας καὶ χαίρεται ὁ ἐχθρὸς τοῦ καλοῦ, | [20] διατὶ γνωρίζομεν πὼς εὑρισκόμεθα τὴν σήμερον εἰς τὸν Μωρέα ἕως ἑκατὸν πεντήκοντα χιλιάδες λαὸς τοῦ | σπαθίου, καὶ τοῦρκοι μαγάρι νὰ εἶναι εἴκοσι πέντε χιλιάδες. ἡμεῖς δὲ θέλομεν ἄλλο ἀπὸ τὴν γαληνοτάτην σου | βασιλείαν· μόνον, ὅταν σοῦ δώσῃ ὁ Θεὸς καλὴν γνώμην νὰ μᾶς ἐλευθερώσῃς καὶ στείλῃς τὴν ἀρμάδα σου, κάμνει | χρεία νὰ μᾶς στείλῃς ἅρματα περισσά, διατὶ ἡμεῖς εὑρισκόμεθα ξαρμάτωτοι. καὶ ἂν ὁρίσῃς, αὐθέντη πολυ|χρονιμένε, νὰ κάμῃς αὐτὸ τὸ ψυχικόν, δὲν εὑρίσκεται καλ{λ}ύτερος καιρὸς ὡσὰν τώρα, ὁποὺ ἔναι ὁ τόπος μας ὅ | [25] λος ἀδειανὸς ἀπὸ τούρκους, διατὶ οἱ σπαῆδες καὶ γιανιτζάροι ὅλοι ἐπῆγαν εἰς τὸ σεφέρι· ὁ τοῦρκος ἐφέτος ἔ|ναι δυνατὰ στενοχωρεμένος καὶ ἔχει εἰς τρεῖς τόπους σεφέρι, καὶ διὰ τοῦτο μηνοῦμεν τῆς γαληνοτάτης καὶ | ἁγιωτάτης σου βασιλείας. καὶ δεόμεθα καὶ παρακαλοῦμεν Κύριον τὸν Θεὸν νὰ στερεώνῃ τὴν βασιλείαν σου εἰς | χρόνους πολλοὺς καὶ καλούς. καὶ ἡ χάρις τοῦ παναγίου Πνεύματος εἴη μεθ᾽ ὑμῶν πάντων, ἀμήν. |

Ἀπὸ τὸν Μωρέα, κατὰ τὸ ,αχθ΄ ἔτος τὸ σ*ωτή*ριον, ἰνδικτιῶνος τρεχούσης ε[ης], μαίου ι[η].|

[30] Ὁ Κορίνθου μητροπολίτης Ἄνθιμος καὶ ἔξαρχος πάσης Πελοποννήσου.|

Ὁ Μονοβασίας μητροπολίτης Ἄνθιμος ὑπέρτιμος καὶ ἔξαρχος πάσης Πελοποννήσου.

Ὁ Παλαιῶν Πατρῶν μητροπολίτης Τιμόθεος.|

Ὁ Χριστιανουπόλεως μητροπολίτης Νεόφυτος.

Ὁ Λακεδαιμονίας μητροπολίτης Γαβριήλ.|

Ὁ Ἀναπλίου καὶ Ἄργους μητροπολίτης Ἰωάσαφ.

Ὁ ταπεινὸς ἐπίσκοπος Πολυφθέγγου Διονύσιος.|

Ὁ ταπεινὸς ἐπίσκοπος Δαμαλῶν καὶ Πεδιάδος Ἀθανάσιος.

Ὁ ταπεινὸς ἐπίσκοπος Ζερνίκης Γρηγόριος.|

f. 413v, 1 Ὁ δοῦλος τῆς γαληνότητάς σου Βασίλειος ἱερεὺς καὶ οἰκονόμος Κορίνθου. Ὁ δοῦλος τῆς γαληνότητά<ς> σου Χρύσινος Γροσίλης.|

Ὁ δοῦλος τῆς γαληνότης σου Νικόλαος ἱερεὺς καὶ οἰκονόμος Μονεμβασίας.|

Ὁ δοῦλος τῆς γαληνότητά<ς> σου Μιχάλης Βυρός. Ὁ δοῦλος τῆς γαληνότης σου Γεράσιμος (?)|

Ὁ δοῦλος τῆς γαλ<η>νότητά<ς> σου Ἄγγελος ἱερεὺς καὶ σακελ<άρ>ιος Παλαιῶν Πατρῶν. Δοῦλος τῆς γαληνότη<ς> σου Ἀντώνης Πανᾶς.|

[5] Ὁ δοῦλος τῆς ἐκλαμπρότη<ς> σου Ἰωά<ν>νης ἱερεὺς καὶ σκευοφύλαξ Χριστιανουπόλεως. Ὁ δοῦλος τῆς ἐκλαμπρότη<ς> σας Γενηστάνκος.|

Ὁ δοῦλος τῆς γαληνότη<ς> σου Μανθέος ἱερεὺς Λακεδαιμονίας. Ὁ δοῦλος τῆς γαληνότητά<ς> Γιῶργος Ζαραχάνης.|

Ὁ δοῦλος τῆς γαληνότητά<ς> σου Μάρκος ἱερεὺς καὶ σακελάριος Ἀναπλίου. Ὁ δοῦλος τῆς γαληνότη<ς> σου Θοδωρῆς Παπαγιαν<ν>όπουλος.|

Ὁ δοῦλος τῆς γαληνότη<ς> σου Βλάση<ς> ἱερεὺς καὶ οἰκονόμος Μοθώνης. Ὁ δοῦλος τῆς γαληνότη<ς> σου Ἀ<ν>τώνης Σαγωμαλᾶς.|

[Νικος erasum] δοῦλος τῆς γαληνότητός σου Νικόλαος Μανουρᾶς ἀπὸ τὴν Κορώνην. Ὁ δοῦλος τῆς γαληνότητά<ς> σου Πέτρος Καλαφάτης.|

[10] Δοῦλος τῆς γαληνότητό<ς> σου Θεοδωράκης Πέρης καὶ Νικολὸς Πέρης ἀπὸ τὴν Γκαλαμάτα.|

Ὁ ταπεινὸς ἐπίσκοπος Μαΐνης Ἰωάσαφ. Δοῦλος τῆς γαληνότη<ς> σου Ξάνθος ἱερεὺς καὶ πρωτοπαπᾶς Μαΐνης.|

Δοῦλος τῆς γαληνότητά<ς> σου Δεληγεώργης ἀπὸ τὴν Καστάνια ἔχω παλικάρια χίλια καὶ εἶμαι στοὺς ὁρισμού<ς> σου.|

Ἱερομόναχος Σάββας καὶ πρωτοσύγκελος ὁ Μελισ<σ>ηνὸς Μαΐνης δουλικῶς | προσκυνῶ τὴν γαληνότητά σου καὶ πρεμετάρω τὸ ἄνωθεν.|

[15] Ἐγὼ Γιώργης Μερέος καὶ Θεόδοτος Μελισ<σ>ηνὸς καὶ Ἄγγελος Προυγάλη<ς> ἔχομε πε<ν>τακόσια παλικάρια με | τὴν χώρα Ἀρδούβιστα καὶ Πραστεῖο{υ} καὶ εἴμεσθε ἕτοιμοι.|

Δοῦλοι τῆς γαληνότητός σου Νικολὸς Γιατρός, Μιχάλης Γιατρός, Δημήτρης Γιατρὸς καὶ Λουκᾶς Γιατρός ἀπὸ [desunt litterae] β |

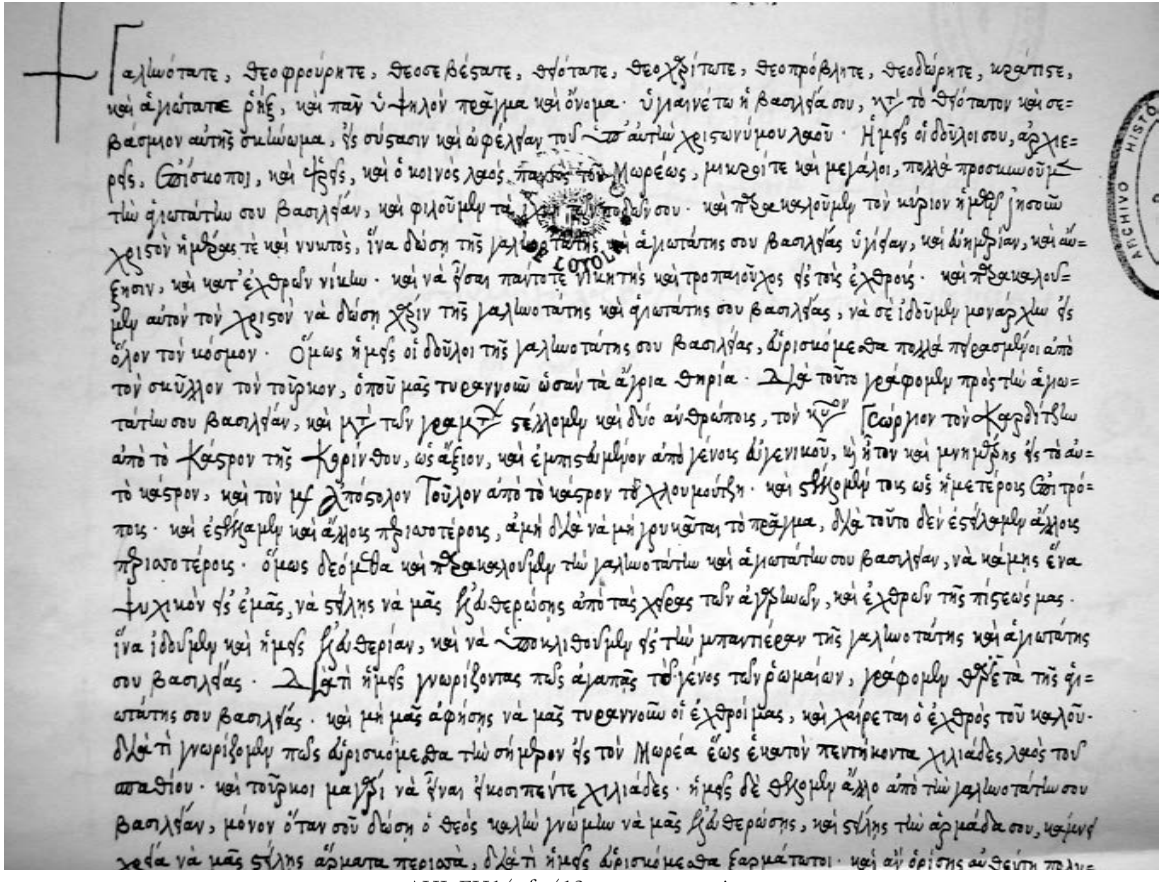
Ὁ δοῦλος τῆς γαληνότης σου Γληγόρη<ς> Κληροδέτη<ς> καὶ ἀδερφός μου Μιχάλη<ς> Κληροδέτη<ς> ἀπὸ τὸ χωριὸ Πύργο.|

[Κάβος Βάθικας in marg.] Ὁ δοῦλος τῆς γαληνότης σου Πιέρος Γιατρὸς τοῦ Νικόλα. Ὁ δοῦλος τῆς γαληνότη<ς> σου Ἀντωνάκης Κοσμᾶς.|

[20] Ὁ δοῦλος τῆς γαληνότητάς σου Θωμᾶς Μαλεύρης καὶ Γεωργάκης Μαλεύρης καὶ Πιέρος Μαλεύρης ἀπὸ χωρίον Κολοκυθία.|

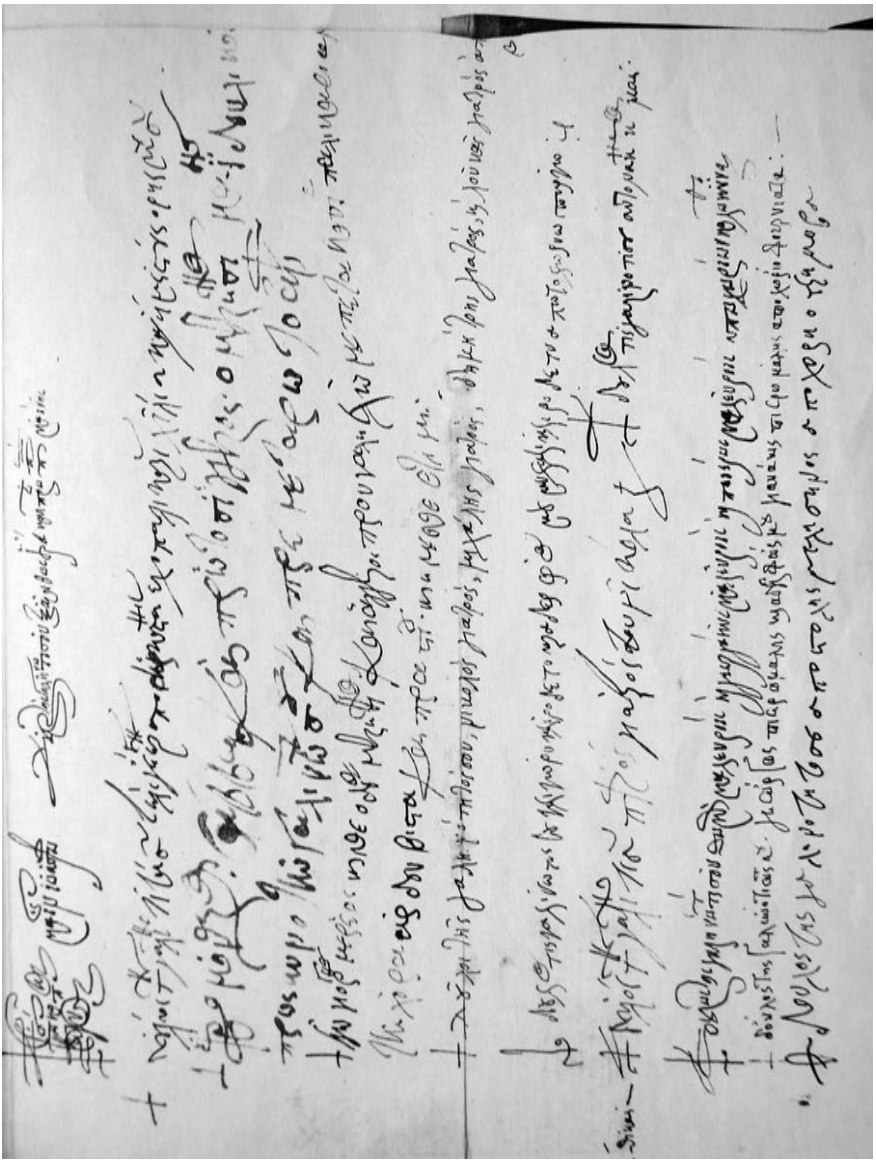
Δοῦλος τῆς γαληνότητός σου Γιῶργος Πιερομαλὴς καὶ ἀδελφός μου Γιαν<ν>άκης Πιερομαλὴς ἀπὸ χωριὸ Φουρνιάτι.|

Ὁ δοῦλος τῆς γαληνότητό<ς> σου Ἀποστόλης Μελισ<σ>ηνὸς ἀπὸ χωριὸ Τσίμοβα.|



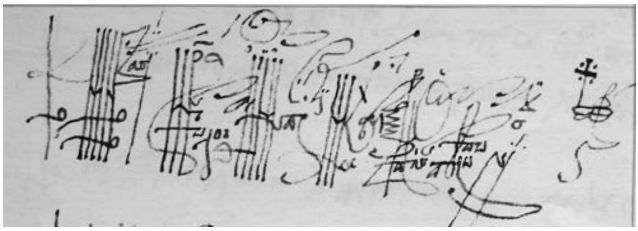
AHL FH14, f. 413r, parte superior.

AHL FH14, f. 413r, parte inferior.

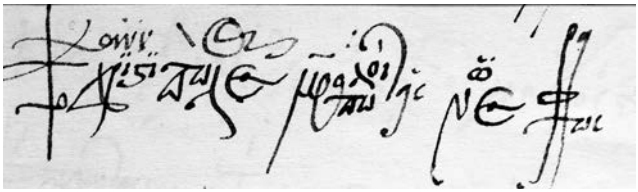


AHL FH14, f. 413v, parte inferior.

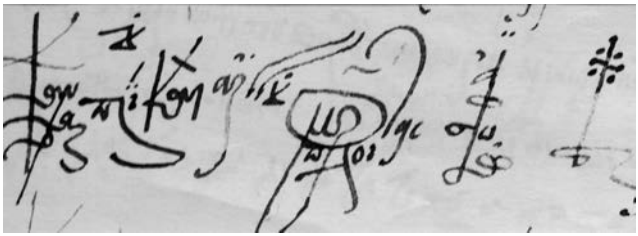
Ὁ Μονοβασίας μητροπολίτης Ἄνθιμος ὑπέρτιμος καὶ ἔξαρχος πάσης Πελοποννήσου.



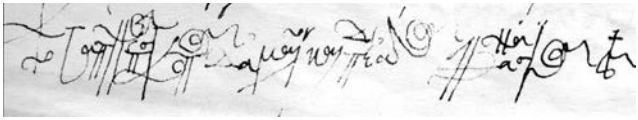
Ὁ Χριστιανουπόλεως μητροπολίτης Νεόφυτος (?)



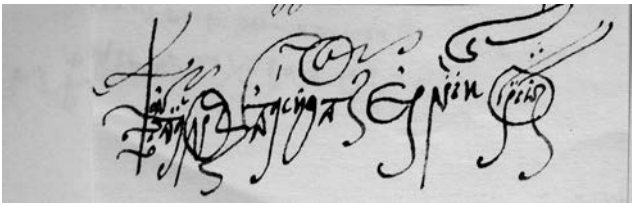
Ὁ Ἀναπλίου καὶ Ἄργους μητροπολίτης Ἰωάσαφ (?)



Ὁ ταπεινὸς ἐπίσκοπος Δαμαλῶν καὶ Πεδιάδος Ἀθανάσιος.



Ὁ ταπεινὸς ἐπίσκοπος Ζερνίκης Γρηγόριος.



LAS PRINCIPALES CARACTERÍSTICAS DE LA FILOSOFÍA RELIGIOSA RUSA

RESUMEN: El desarrollo de la filosofía en la parte oriental de Europa ha sido poco explorado. Después de la caída del Muro de Berlín, vieron la luz en Rusia importantes obras de la generación de pensadores neobizantinos de la denominada Edad de Plata, uno de los períodos más brillantes de la cultura rusa (1890-1917). Este artículo se dedica al estudio de la filosofía religiosa rusa: su estatus en la historiografía europea, su periodización básica, sus rasgos específicos y sus principales temas. Con el objetivo de aportar conocimientos que sirvan para situar ese pensamiento en el lugar correspondiente dentro de la filosofía europea, este texto se centra en su peculiaridad: la estrecha vinculación con las tradiciones helénica y bizantina, arraigadas en la cultura ortodoxa.

PALABRAS CLAVE: filosofía religiosa rusa, filosofía neo-bizantina, ortodoxia, síntesis bizantino-eslava, Rusia, Europa oriental, filosofía.

ABSTRACT: The development of the philosophy in Eastern Europe has not been fully explored yet. After the fall of the Berlin Wall, there have been published in Russia numerous important works of a so-called Silver Age generation of neo-byzantine thinkers, being that one of the most brilliant periods of Russian culture (1890-1917). This article deals with the Russian religious philosophy: its status in the European historiography and its basic periodization, focusing on its main characteristics and central issues. Aiming to contribute to setting the Russian thought in the right place in the history of European philosophy, this text spreads a new light on its major specificity: a deep relationship with Hellenic and Byzantine tradition within Orthodox culture.

KEY WORDS: Russian Religious Thought, Neo-Byzantine Philosophy, Orthodoxy, Byzantine-Slavic synthesis, Russia, Eastern Europe, Philosophy.

La filosofía rusa es una rama particular que arranca del tronco común de la filosofía europea. Sin embargo, ni siquiera es mencionada en los manuales escolares estandarizados, sea por habérsele negado la existencia («en Rusia sólo se siembra, pero la cosecha nunca se recoge»[1]), sea porque su alcance no ha sido suficientemente valorado. Es el destino que comparten con los rusos otros pueblos de la parte oriental de Europa, entre los cuales, en el terreno de la filosofía, destacan los griegos y algunos pueblos eslavos.

Una visión estereotipada de la tradición filosófica en la Europa oriental es debida también a la escasez de estudios que se han realizado en esos mismos países: aún hoy permanecen inéditos la mayoría de los manuscritos medievales, así como muchas de las obras modernas, olvidadas y marginadas por razones que poco tienen que ver con la ciencia. Asimismo, es relevante el hecho de que buena parte del desarrollo histórico de aquellos pueblos transcurrió (sobre todo en los últimos siglos) bajo el dominio científico-técnico, económico y político de la parte más desarrollada de Europa, la occidental. Sin duda, este fenómeno influyó en el desarrollo de la historiografía cultural: la mayoría de las historias de la filosofía en las que al pensamiento de la Europa oriental se otorga un papel secundario, fueron escritas por los autores occidentales. Siguiendo ese modelo, los filósofos e historiadores de los propios países del Este solían repetir esos prejuicios, difundiendo una visión despectiva sobre su propia tradición filosófica. Tanto es así que hoy, en los manuales escolares de muchos países de la Europa oriental, no se halla ni una sola mención al pensamiento nacional, ni tampoco regional. Éste no aparece como tema de estudio en los currículums de las Facultades de Filosofía, ni siquiera entre las asignaturas de libre elección (a partir de mediados de los '90, se perciben ciertos cambios).

La filosofía en el Oriente de Europa

El desarrollo de filosofía en la parte oriental de Europa ha sido poco explorado. Después de la aparición de una nueva sensibilidad por el pensamiento griego y por la diversidad de la cultura europea en M. Heidegger y H. Gadamer, en Occidente, y la caída del régimen comunista, en el oriente de Europa, es de esperar en los próximos años un mayor avance en los estudios de filosofía ortodoxa.

[1] RADLOV (1999): 32.

H. Gadamer (fundador de la hermenéutica filosófica contemporánea y defensor de la idea de Europa como encuentro y diálogo entre las diferentes culturas, lenguas y confesiones europeas) dice que, mientras es conocido que el motor histórico para el Occidente europeo ha sido el Renacimiento romano-germánico, en la conciencia histórica (occidental) empieza a dibujarse poco a poco el hecho de que, para la parte oriental de Europa, la fuente de la que emana la tradición posterior es Bizancio[2].

Bizancio supo apreciar y atesorar, conservándola vigente, la herencia griega y ésta es, sin duda, una de las grandes aportaciones de la civilización bizantina a la historia universal. Su aportación cobra un significado particular en el oriente de Europa: esta civilización marcó culturalmente una amplia región que incluye, en la Europa central, Transilvania (Rumanía, parte de Hungría), Eslovaquia y Moravia; en los Balcanes, Serbia, Bosnia y Bulgaria (en un primer momento también Croacia, Eslovenia e Italia); en el sur, Egipto y el norte de África (Oriente Medio); también, el Oriente Próximo (Siria); y en el norte, Rusia, pasando por el Asia Menor, incluida Transcaucasia.

La entrada de los eslavos en la historia universal es obra de los bizantinos, quienes los evangelizaron y civilizaron. Durante la época del patriarca Focio (siglo IX), la expansión misionera de Bizancio tuvo su momento más alto en las tierras eslavas. Dos hermanos, Constantino (Cirilo) y Metodio, griegos de madre eslava, crearon un alfabeto, el glagolítico (origen del actual alfabeto cirílico) para traducir al eslavón las Sagradas Escrituras. Búlgaros, serbios y rusos (principalmente, aunque también moravos y croatas, en un primer momento), recibieron el bautismo de manos de sacerdotes griegos. A la traducción de escritos religiosos siguió pronto la de las obras profanas: las naciones eslavas se integraron en la cultura greco-bizantina en su propia lengua. Estos pueblos gozaron desde el principio de un privilegio que no se dio en Occidente latino hasta bien entrado el siglo XX: la celebración de la liturgia en la lengua vernácula[3], hecho que explica el alto grado de identificación de los eslavos orientales con la cultura ortodoxa.

El lenguaje filosófico de las lenguas eslavas modernas conserva en cierta medida la riqueza léxica del eslavo antiguo (eslavón), el idioma perfeccionado por los griegos para la transmisión de los contenidos evangélicos durante la cristianización de los pueblos eslavos. La palabra de los libros sagrados implantada sobre la estructura lingüística eslava dio lugar a una lengua estructural y formalmente próxima al griego *koiné* de las Sagradas Escri-

[2] GADAMER (1990).
[3] MARÍN (1998): 153.

turas y de la Patrística (no a la demótica griega), que expresaba con facilidad el canon de la poética bizantina y de la retórica tardía antigua, hebrea y helenística. Entre los eslavos, esa lengua se mezclaba con la popular y la diferencia entre ellas se percibía como una diferencia de estilo[4]. Es preciso subrayar la importancia de la determinante lingüística en el desarrollo de la filosofía en las lenguas eslavas, porque explica la proximidad terminológica y conceptual de esa filosofía tanto con la lengua de Platón como con la lengua de los Padres de la Iglesia griegos.

Después de la derrota definitiva del Imperio Bizantino, al caer Constantinopla en manos de los turcos otomanos (1453), la fuerza intelectual del Imperio fue rescatada por los pueblos herederos de la cultura bizantina (ortodoxos). Los rusos formularon la doctrina de una verdadera *translatio imperii*, según la cual Moscú representa la tercera Roma[5], heredera legítima del segundo Imperio Romano. No obstante, la invasión turca de los Balcanes y la tártara de Rusia al final de la Edad Media marcaron una ralentización del desarrollo cultural de los eslavos orientales. La primacía de la filosofía y de la ciencia pasa al Occidente europeo. Entre el Occidente y el Oriente de Europa se mantuvieron algunas relaciones y un cierto intercambio de ideas, pero eran de orden menor; un traspaso importante del pensamiento filosófico europeo occidental al este de Europa se produciría tan sólo a partir del siglo XVIII con las reformas del Pedro el Grande en Rusia, y, a partir del XIX, con las luchas para la liberación de los Balcanes del dominio turco.

El Occidente, en cambio, era lingüísticamente monolítico y la comunidad filosófica internacional, unánime; esa homogeneidad conllevó, sin duda, un desarrollo más rápido y concentrado de la filosofía. Hoy en día, la gran mayoría de las obras filosóficas medievales occidentales ya están publicadas y traducidas a casi todas las lenguas modernas. No extraña, por tanto, el hecho de que en la historiografía europea se haya presentado la historia de la filosofía medieval centrando su contenido en la historia del Occidente latino. "Se suele escribir sobre lo conocido", comenta el profesor I. Marić[6].

---

[4] Cf. PETROVIĆ (1997): 246.

[5] La idea historiosófica "Moscú, tercera Roma" aparece por primera vez en la *Epístola* del monje Filoteo de Pskov y se hace de dominio público ya en el siglo XVI. Después del pueblo judío, el ruso es el que se ha mostrado más próximo a las ideas mesiánicas. La idea del mesianismo ruso ha impregnado toda su historia, incluso la época comunista. Según esta idea, Moscú, que había recibido la tradición cristiano-ortodoxa de Bizancio (la segunda Roma), estaba llamada a convertise en su guardián hasta el Juicio Final. Ver sobre este tema BERDIÁEV (1969): cap. 1.

[6] MARIĆ (2002): 9.

En el oriente de Europa, los manuscritos originales aún permanecen a la espera de ser publicados y puestos a disposición de los investigadores. Para ilustrar la precariedad del estado del conocimiento sobre la filosofía de la Europa oriental, cabe mencionar que el primer panorama del pensamiento bizantino fue publicado en 1949 (compárese este hecho con la larga tradición de la que goza el pensamiento medieval latino). En el caso de algunas filosofías nacionales, la situación está algo mejor: por ejemplo, las primeras historias de la filosofía rusa aparecieron en los años '30 del siglo XIX, aunque de forma poco sistematizada y con un tratamiento dispar de épocas y autores. Aparte de aquellas obras incompletas, hasta hoy no han aparecido panoramas sintéticos de la filosofía eslava, ni nacionales, ni tampoco regionales.

Las mencionadas circunstancias históricas y culturales determinaron un particular camino de desarrollo que había tomado la filosofía en Europa oriental entre los siglos IX y XIX. Sólo los rusos han logrado constituir una filosofía propia reconocible en su estilo, etapas, temas y autores, mientras que los demás pueblos eslavos y no eslavos básicamente se limitaron a la recepción de las corrientes filosóficas surgidas en Occidente.

LA FILOSOFÍA RELIGIOSA RUSA

Comenta el historiador ruso B. Zenkovski[7] que, en su empeño por borrar la memoria y hacer *tabula rasa*, la Revolución de Octubre creó la ilusión de que la verdadera filosofía rusa es el marxismo-leninismo, haciendo creer al mundo que antes de aquella "luz" tan sólo había un oscuro pensamiento religioso. Asimismo, el estatus tan especial que han obtenido en Occidente los grandes escritores de los siglos XIX y XX, dejó en la sombra la tradición filosófica y teológica rusa. Sin embargo, podemos afirmar (desde los historiadores de la filosofía rusa B. Zenkovski, G. Florovski, N. Loski y otros) que existe una vía filosófica auténticamente rusa, cuyas raíces se remontan al Imperio bizantino. Tanto la continuidad respecto a los postulados filosóficos definidos en la Edad Media como la originalidad caracterizan la reflexión de los pensadores como V. Soloviov, P. Florenski, A. Losev, S. Bulgákov, N. Fiódorov, V. Rozanov, L. Shestov, S. Frank, N. Berdiáev, entre otros.

El interés por la historia de la filosofía nacional empezó a crecer en Rusia durante la primera mitad del siglo XIX y se intensificó a finales del XIX y principios del XX. Es relevante el hecho de que los representantes más impor-

[7] ZENKOVSKY (1953).

tantes de la filosofía rusa del siglo XX sean al mismo tiempo sus historiadores: da fe de la madurez de un pensamiento que sentía necesidad de volver la mirada hacia su propia tradición filosófica. Tanto antes de la Revolución de Octubre como justo después de ésta, salió a luz una primera serie de publicaciones sobre la historia del pensamiento ruso. Entre ellas cabe destacar las siguientes: E. L. Rádlov, *Observaciones sobre la historia de la filosofía rusa*, San Petersburgo 1912; A. F. Losev, *Filosofía rusa*, 1918; M. N. Ershov, *Caminos de desarrollo de la filosofía en Rusia*, Vladivostok 1922; G. G. Shpet, *Trayectoria de la filosofía rusa*, Petrogrado 1922; B. V. Jakovenko, *Ensayos sobre la filosofía rusa*, Berlín 1922.

Dos o tres décadas más tarde, en Occidente se publicaba una nueva serie de estudios sintéticos salidos de la pluma de autores que emigraron de la Rusia soviética: G. Florovski, *Caminos de la teología rusa*, París 1937; N. A. Berdiáev, *La idea rusa. Problemas básicos del pensamiento ruso del siglo XIX y principios del XX*, París 1947; V. V. Zenkovski, *Historia de la filosofía rusa*, París 1948-1950 (1989[2]); N. O. Loski, *Historia de la filosofía rusa*[8], Nueva York 1951.

La mayoría de los historiadores de la filosofía rusa coinciden en que la peculiaridad de este pensamiento es evidente, argumentando que le caracterizan una particular visión del papel del filósofo y del lugar que ocupa la filosofía en la vida, un definido abanico de problemas y puntos de partida para su solventación filosófica, un particular estilo que a menudo adquiere forma literaria, y los contenidos específicamente rusos situados en la encrucijada de la filosofía, la teología, la ideología y la literatura, como el cosmismo, el utopismo religioso, social y estético, etc.[9] Algunos autores occidentales, en cambio, han puesto en cuestión su originalidad apoyados en el argumento de que no tuvo un desarrollo independiente del patrimonio greco-romano, como es el caso, por ejemplo, de la filosofía india o de la china. Los historiadores de la filosofía rusa insisten en que el pensamiento

[8] Es un estudio tardío escrito en el exilio a la edad de ochenta años, en torno al desarrollo secular de un pensamiento cuyo representante fue el autor mismo. Es la obra madura de N. Loski, que ya en los años '20 publicaba ensayos sobre la filosofía rusa. La edición original en inglés, que escribió como profesor de la Academia Espiritual de San Vladímir en Nueva York, no tardó en traducirse al ruso (1954), pero fue editada sólo para uso interno de los institutos de investigación y no se autorizó su venta. Esta traducción no fue pública hasta después del cambio político en Rusia (1991).

[9] Sobre las características nacionales de la filosofía rusa, además de los trabajos de FRANK (1995) y BERDIÁEV (1969), se pueden consultar artículos de BARABANOV (1991), SOKOLOV-IAKOVLEVA (2004-5) y VLASENKO (2004-5).

ruso, aunque impensable sin la influencia occidental (especialmente la del Idealismo alemán), es diferente de aquél. Según la opinión del profesor Marić, la tesis de Loski sobre la independencia cultural total de la filosofía rusa difícilmente puede defenderse[10].

BREVE HISTORIA Y PERIODIZACIÓN

N. O. Loski distingue entre la filosofía en Rusia y la filosofía rusa. La filosofía aparece en el territorio ruso con la cristianización oficial del pueblo ruso, en el año 988. A lo largo de la Edad Media se van traduciendo a la lengua eslava textos de Juan Damasceno, Máximo el Confesor, Teodoro Estudita, Ps. Dionisio Areopagita, etc. Durante la época moderna (siglos XVII y XVIII) se mantiene el contacto con la tradición filosófica bizantina (Pedro Moguila, Teofano Prokopovich), paralelamente a la recepción de las nuevas corrientes europeo-occidentales (la mística de Boehme y de Saint Martin, la teología de Tomás de Kempis y Johan Arnt, el pensamiento de la Orden de la Rosacruz y de los masones, la Ilustración francesa y alemana, etc). No obstante, será la recepción de la filosofía del Idealismo alemán, que tendrá lugar en la primera mitad del siglo XIX, lo que motivará que esa milenaria presencia de la filosofía en el suelo ruso desemboque en la formulación de un pensamiento filosófico con características nacionales.

Hay diferentes tipos de periodización de la filosofía rusa. En esta ocasión nos limitamos a presentar la visión global de E. L. Rádlov[11], según la cual el pensamiento ruso es susceptible de ser dividido en dos períodos: 1) el período preparatorio y 2) el creativo.

1) La etapa preparatoria abarca el tiempo anterior a M. Lomonósov, primer gran científico y filósofo ruso (1711-1765), cuyo nombre lleva la célebre Universidad de Moscú. Aunque esta fase es más atractiva para los historiadores de la literatura que para la filosofía, en ella se definen las primeras directrices de la visión del mundo característicamente rusa.

2) En el segundo período, que abarca el tiempo desde M. Lomonósov hasta hoy, se perciben dos direcciones:

[10] MARIĆ (2002): 172.
[11] RÁDLOV (1999): 32.

a) La primera es mero reflejo de la filosofía occidental. El filósofo e historiador de filosofía S. L. Frank anota que a mediados del siglo XVIII, a causa de la preocupación estatal por la educación superior, aparecen en Rusia los primeros profesores de filosofía y filósofos profesionales. La filosofía oficial rusa de aquella época es susceptible de ser situada en el mismo orden que la holandesa, la española o la sueca: es posible enumerar toda una pléyade de shellinguianos, hegelianos, positivistas, materialistas y, finalmente, leibnitzianos y neokantianos, que no añaden nada importante a los grandes logros del pensamiento europeo occidental[12].
b) La segunda se sustenta en la visión rusa del mundo, acorde con las características espirituales (psicológicas) de su pueblo. Durante las últimas décadas del siglo XIX y la primera parte del XX, aparece en Rusia una literatura filosófica seria que marca el comienzo del llamado *Renacimiento filosófico ruso*. "Abastecida de métodos y resultados del pensamiento occidental que usará para su particular modo de pensar, esta corriente filosófica aspira legítimamente a un interés universal, tanto por su originalidad como por la importancia de los resultados adquiridos", según E. L. Rádlov[13].

Aunque los primeros sistemas filosóficos aparecen en Rusia a finales del siglo XIX, muchas de las ideas provienen de un pensamiento formulado ya en los inicios del siglo, en la obra de los fundadores del movimiento *eslavófilo*, I. V. Kirievski y A. S. Khomiakov. Es posible seguir el desarrollo y el enriquecimiento argumentativo de sus ideas a lo largo de dos siglos, el XIX y el XX. Los *eslavófilos* [14] no son la única corriente de pensamiento que ha motivado el surgimiento de la generación del *renacimiento filosófico ruso*. El trabajo de los *occidentalistas* [15], aparentes adversarios de los *eslavófilos*, también jugó un papel importante. En realidad, ambos movimientos buscaban

[12] FRANK (1995).

[13] Como primera muestra de filosofía nacional rusa de carácter científico y sistemático, puede tomarse la obra *Tareas positivas de la filosofía* de L. Lopatin, publicada a finales de la década de 1880, en la época de Vladímir Soloviov. No obstante, E. L. Rádlov considera que tan sólo a partir de la obra de N. Loski, *Fundamentos del intuitivismo* (1905), se crea la escuela específicamente rusa, que llegará a convertirse en un referente del pensamiento nacional, tal como lo es para la filosofía alemana el idealismo alemán.

[14] A este movimiento filosófico pertenecían I. V. Kirievski, A. S. Khomiakov, K. S. Aksamov, J. F. Samarin, según LOSSKY (1951): 28-70 (citado por la edición serbia).

[15] Se vincula este movimiento a nombres como P. I. Chaadáiev, N. V. Stankevich, V. G. Bielinski, A. I. Herzen, según LOSSKY (1951): 28-70 (edición serbia).

soluciones para el futuro de Rusia, sólo que unos se apoyaban en el camino que se había trazado en Occidente, mientras que los otros deseaban crear uno propio. El tercer movimiento, que indudablemente influyó en la recuperación de la confianza en los valores de la propia cultura, fue el renacimiento patrístico que surgió en el seno de la Iglesia ortodoxa rusa en los años treinta del siglo XIX, después de un largo periodo de influencia escolástica[16].

Como padre del renacimiento filosófico ruso se considera a Vladimir Soloviov (aunque posiblemente éste encontrara su inspiración en el pensamiento de N. Fiódorov y los *eslavófilos*). Su manera de pensar («Con Vladimir Soloviov la tradición espiritual rusa por primera vez elabora una visión del mundo en la que la racionalidad occidental y la contemplación oriental intentan integrarse»[17]) hizo volar por los aires la consciencia filosófica, teológica y científica de aquellos tiempos en los que dominaba el positivismo. Ecos de esta explosión se escucharon también en las obras literarias y musicales, en la poesía, la pintura y el cine de los primeros veinte años del siglo XX e impulsaron el surgimiento del movimiento artístico y religioso conocido como *simbolismo ruso*:

> «La cosmovisión simbolista europea, tardía en Rusia, vuelve al organicismo y exalta el modelo biológico estético. Bergson, Proust, Yeats, Joyce, Elliot, George, son nombres literarios de ese movimiento que algunas veces se asocia al Modernismo, que llegó a impregnar diversos sectores de la cultura. El Simbolismo ruso, en mayor medida que el Simbolismo de otros países, fue una suerte de retorno romántico que extremó sus rasgos esteticistas, decadentes y apocalípticos anticipados por Dostoievski en *Los poseídos* y sonambulescamente reflejados por Belyi en *Petersburgo*. Se dio entonces una auténtica eclosión de fuerzas creadoras en la sociedad y la cultura de un país que preludiaba figurativamente la Revolución de Octubre...»[18]

Esta época es conocida también como la *Edad de Plata* de la cultura rusa. Es la época en la que la filosofía tomó un camino nuevo elaborando las características construcciones especulativas rusas (V. Soloviov, los hermanos Trubetskói, S. Frank, N. Berdiáev, L. Karsavin, entre otros), la teología

---

[16] La escolástica, introducida en Rusia por los jesuitas, era un estilo de pensamiento ajeno a la espiritualidad rusa. Bajo su influencia, durante varias décadas, la enseñanza se celebraba en latín en las Academias Espirituales, especialmente en Kiev.

[17] VON BALTHASAR (1985-89): vol. III, p. 287, citado en LLINÀS (2001): 70.

[18] MARISTANY (2001): 81 (la traducción del catalán es nuestra).

y la religión huyeron del costumbrismo clásico y de la abstracta teología occidentalizada (P. Florenski, S. Bulgákov, V. Nesmelov, entre otros), en el arte se abrieron nuevas y originales perspectivas, tanto en la literatura (A. Belyi, A. Remizov, E. Zamiatin, V. Khlébnikov, A. Platonov, L. Leonov, V. Kaverin, D. Kharms y otros), en la música (A. Skriabin, S. Rakhmáninov, I. Stravinski, S. Prokófiev, D. Shostakovich) y en la pintura (N. Goncharova, M. Larionov, V. Kandinski, K. Malevich, P. Filonov, K. Petrov-Vodkin y otros), como en el cine (Eisenstein, Dovzhenko, Pudovkin y Dziga Vertov, entre otros) y también en la ciencia, donde apareció un creciente interés por la biología, la química, la ecología, la meteorología, la cosmología, la astronomía y la cosmonáutica (Tsiolkovski, Chizhevski y Vernadski, entre otros).

Según los estudiosos de la cultura rusa, la Edad de Plata rusa es un período importante en la historia de la cultura universal. A pesar de haber sido truncado antes de desarrollar sus plenas potencias creativas, es susceptible de ser comparado, aunque sólo desde el punto de vista formal, con el Renacimiento italiano o la Reforma alemana.

PRINCIPALES CARACTERÍSTICAS DE LA FILOSOFÍA RELIGIOSA RUSA

Los rasgos característicos del pensamiento ruso de la Edad de Plata, destacados en las obras de los historiadores de la filosofía rusa, son:

a) Emociones. El filósofo ruso V. Trubetskói define la filosofía como música del espíritu humano en la que la razón desempeña el papel principal. Pero, como "*amor* hacia la sabiduría", la filosofía siempre está impregnada de emociones. La filosofía no es resultado de una sola función de la persona –la razón–, sino que es expresión de la persona íntegra: su mente, su voluntad y sus emociones. También para la recepción de la filosofía rusa, además de la razón, es necesario entender "la lógica del corazón".

b) Tratamiento de cuestiones interiores. En el pensamiento de los pueblos de influencia cultural bizantina se han cultivado de forma predilecta las cuestiones interiores: éticas y estéticas, psicológicas y gnoseológicas, ampliando los horizontes antropológicos y entrando en la temática cosmológica.

c) Remisión a la tradición ortodoxa. En su propia tradición bizantino-eslava, los filósofos rusos encuentran una clave interpretativa para las cuestiones más diversas: estéticas, lógicas, de ciencias naturales, etc. Hay una dedicación especial a la interpretación filosófica de los textos sobre el culto:

son muy frecuentes las citas de los *stikhar*[19], los temas y motivos vinculados a *zhitie*[20] (E. Trubetskói) o a la arquitectura eclesiástica (P. Florenski). Impregnados de dogmática, ética y estética, los textos rusos se caracterizan por un pensamiento poético cuyo punto de partida y de llegada es la teología bizantina. El ambiente de la revelación se respira incluso en los textos de los pensadores laicos.

d) Estilo poético-literario. Creciendo desde el fondo de la literatura y la teología, la filosofía rusa se distingue por la belleza de la expresión artística: la mayoría de filósofos rusos son brillantes estilistas (muchos de ellos son también poetas). Por esta razón, el estilo original de la filosofía rusa es poco apto para el pensamiento analítico, puesto que, a diferencia de éste, procura una aproximación orgánica al objeto de su contemplación. Le caracterizan un cromatismo y una plasticidad sorprendentes y una terminología repleta de símbolos y de conceptos simbolizados[21], adecuados para tratar las temáticas cosmológicas, antropológicas y éticas. S. L. Frank[22] sostiene que el pensamiento ruso es intuitivo y poco sistemático, y que rehúye las interconexiones lógicas porque cree que los esquemas, aunque sean válidos en la ciencia exacta, no pueden transmitir la verdad. Es por eso por lo que, en Rusia, las ideas más importantes durante mucho tiempo no han sido pronunciadas de forma sistemática en los trabajos científicos, sino en forma literaria.

e) La búsqueda de la verdad / *pravda*. En ruso, además de la palabra *istina* ('verdad'), a la que corresponde la palabra alemana 'Wahrheit', se usa otra noción que se convirtió en el tema principal de las indagaciones espirituales de los filósofos: la intraducible palabra *pravda* ('verdad-justicia-rectitud'). Los filósofos rusos buscan la verdad que es *pravda*: no se trata sólo de comprender el mundo y la vida, sino de descubrir el principal fundamento ético-religioso del universo, con tal de transformar el mundo, purificarse y salvarse. Lo explica el filósofo S. L Frank: «Los rusos anhelan y necesitan el triunfo incondicional de la verdad como ser verdadero frente a la mentira, el engaño y la injusticia. La verdad no es sólo una categoría abstracta ni una simple deducción lógica; en su significado primario, se muestra como sustancia ontológica concreta, como el fundamento esencial de la vida»[23].

---

[19] Los cantos dedicados a los santos que siguen los versos de los salmos en el culto ortodoxo.

[20] Hagiografías.

[21] Hay excepciones de esa regla: por ejemplo, N. Berdiáev, N. Loski, G. Florovski.

[22] FRANK (1995): 62.

[23] FRANK (1995): 63.

f) Fundamento ético-ontológico. La idea de *pravda* ('bondad-verdad-justicia') no se rige por criterios morales individuales, sino por criterios estético-cósmicos. A la mentalidad rusa le es ajena la interpretación individualista de la ética; la ética representa el fundamento religioso-metafísico en el que se sustenta la vida de toda la humanidad; representa el orden por el que se rige el cosmos entero y gracias al cual el mundo es capaz de transformarse y mejorar. Esta idea se vincula a un desarrollado sentimiento de lo común (genérico, general) del que está impregnada la visión rusa de la vida.

PRINCIPIOS Y TEMÁTICAS BÁSICAS

a) Intuitivismo y transubjetivismo. En el campo de la gnoseología, los rusos han aportado la idea de la cognoscibilidad del mundo exterior, a menudo expresada en su forma extrema: la teoría de la inmediata e intuitiva contemplación de los objetos[24]. Uno de los principios básicos de la filosofía rusa es, por tanto, el *realismo*. A diferencia del idealismo gnoseológico de los kantianos, el *intuitivismo ruso* parte del realismo gnoseológico, para el cual los datos sensibles no representan estados psíquicos subjetivos, sino que tienen un carácter *trans-subjetivo*.

b) Conocimiento íntegro. La noción de conocimiento como unidad orgánica, que proclamaron los eslavófilos I. V. Kirievski y A. S. Khomiakov, atrajo a muchos filósofos rusos. Los eslavófilos sostenían que la verdad (íntegra) era susceptible de ser revelada tan sólo al hombre íntegro. Sólo la suma de esferas espirituales del ser humano –la experiencia sensible, el pensamiento racional, la percepción estética, la experiencia ética y la contemplación religiosa–, permite aprehender el verdadero ser del mundo y alcanzar la verdad objetiva.

c) Ontologismo. A diferencia de la filosofía occidental, en la cual el ser real permanece cerrado para la conciencia cognoscente o, en cualquier caso, se encuentra fuera de la conciencia, los rusos afirman la existencia de datos inmediatos en el ser y el arraigamiento en él de la propia conciencia cognoscente. Naturalmente, eso supone una comprensión en clave ontológica de la misma consciencia, es decir, de los fenómenos psíquicos. Por ejemplo, la co-

[24] N. Loski enumera los autores que en el campo de la gnoseología desarrollaron diferentes formas de *intuitivismo*: V. Soloviov, los hermanos Trubetskói, N. Loski, P. Florenski, S. Frank, B. Babunin, F. Bereshkov, A. Ogniev, A. Kozlov, B. Ern, A. Losev, D. Bóldyrev, S. Levitski, I. Ilin y L. Karsavin.

nocida "profundidad psicológica" de M. Dostoievski se basa en su creencia de que cada persona se encuentra en una relación inmediata con las causas y sustancias primeras del ser.

d) Realismo y el ser concreto. Los sistemas cristianos de los pensadores rusos son indudablemente *realistas* y van en contra tanto del moralismo como del subjetivismo, que consideran unilaterales. Una especial atención se presta a las relaciones ontológicas y los cambios y transformaciones que surgen en la vida personal y universal (cósmica). Esta corriente filosófica parte de la idea de que el mundo es una *unidad orgánica*. Los filósofos se proponen llegar al *ser concreto* como fundamento de la realidad.

e) Consustancialismo. Este concepto existía ya antes del cristianismo y sigue existiendo con él. Tanto Platón y Aristóteles como Plotino hablaban de las relaciones ontológicas que vinculan a los seres del mundo, relaciones que rebasan las barreras del espacio y del tiempo. Esta idea está presente en los filósofos cristianos, tanto los Padres de la Iglesia griegos como los grandes escolásticos, y también en Fichte, Shelling o Hegel y reaparece en el siglo XX entre los filósofos rusos. La particular aportación del filósofo ruso P. Florenski reside en la introducción consciente del principio de la consustancialidad en la metafísica.

f) *Sobornost*. A. S. Khomiakov usó el principio de *sobornost* en su teoría de la Iglesia como organismo vivo de espíritu y amor, donde la plenitud de la libertad individual confluye interiormente con la realidad concreta del ser católico[25]. La palabra *ecclesia* designaba en la lengua griega "la asamblea, el coro". El filósofo ruso ve el verdadero significado del cristianismo en el principio de "libre y sagrado[26] universalismo", a diferencia de la acepción racionalista que había cambiado el ideal de vida íntegra por su atomización individualista. Esta idea resalta sobre el fondo de la visión del mundo moderna: mientras que la filosofía idealista occidental permanece sin contemplar la relación interna entre sujeto y objeto, aumentando la fisura que hay entre ellos, la filosofía rusa parte de una visión orgánica de la realidad, es decir, de la *sobornost* ('coralidad, sinfonía, polifonía') del ser vivo.

g) *Unitotalidad*. El filósofo V. Soloviov sienta las bases de la metafísica de la *unitotalidad*[27], punto de partida de toda la generación de filósofos del

[25] Aristóteles (*Metaphys*, I, 6, 987 b1) interpretaba la expresión *católico* como *soborny* (*Anal. Post*. I. IV, 9) en el sentido de "unitotal (general) e incondicional", según anota Trubetskói en *Obra completa*, III, 39 (cita de KALEZIĆ [1998]: 287).

[26] Lo sagrado se comprende como la calidad de reflejar altamente los valores absolutos.

[27] En ruso (transliteración al alfabeto latino): *metafizika vseedinstva*.

Renacimiento religioso ruso. Su programa consiste en fundamentar filosóficamente la Verdad como *unitotalidad* de todo lo existente. En cuanto a la metodología, los valores absolutos son alcanzables mediante el esfuerzo conjunto del conocimiento racional, empírico y místico. La metafísica de la unitotalidad se basa en la idea de la naturaleza *soborna* ('asamblearia') del conocimiento, que incluye el principio metalógico o supralógico. Estas dos ideas (*unitotalidad* y *sobornost*) representan los temas básicos y son pilares de la filosofía religiosa rusa[28].

h) Antropocentrismo. La idea de *divinohumanidad* ha determinado las temáticas y principios básicos de la filosofía rusa: unitotalidad, *sobornost*, consustancialismo, sofiología, ontologismo, etc. Al contrario de como a veces fue interpretada en Occidente, esta idea se vincula, ante todo, a una antropología particular. El *antropocentrismo* es una de las características más destacadas de la filosofía rusa: «nuestra filosofía no es *teocéntrica* (aunque es profunda y sustancialmente religiosa en la mayoría de sus representantes), ni tampoco *cosmocéntrica* (a pesar de que la filosofía de la naturaleza atraiga considerablemente su atención); ante todo se preocupa por el *tema del hombre*, su destino y su orientación, el sentido y objetivo de la historia humana»[29].

i) Sofiología y cosmologismo. El pensamiento cristiano de los filósofos rusos en muchas ocasiones ha adquirido un carácter *cosmológico*. El tema favorito de la reflexión rusa es el hombre como eslabón en la cadena de la interrelación general divino-humana. La idea de *divinohumanidad*, planteada por V. Soloviov, fue desarrollada hasta la teoría de *Santa Sofía* en las obras de P. Florenski y S. Bulgákov (según V. Loski, también en las de B. Zenkovski). N. Berdiáev convirtió la idea de *divinohumanidad* en antropodicea; también la trataron E. Trubetskói, V. Rozanov y V. Nesmelov. En su desarrollo de la concepción de cosmos como unidad orgánica, la filosofía de la unitotalidad postula también la existencia de su alma. El alma del universo se entiende como una esfera distinta del Creador, pero diferente también de lo creado, como el sujeto transsubjetivo del conocimiento que no corresponde al individuo humano, sino a la totalidad de la humanidad: el alma del mundo (*anima mundi*), *Sofía*, la Divina Sabiduría, *Pliroma*, *Natura Naturans*, Realidad. Bajo diferentes nombres y aspectos, esta idea ha ido apareciendo en la historia del pensamiento y su desarrollo se puede seguir a través de distintas épocas y culturas. Sus máximos exponentes eran, entre los griegos,

[28] Según el teólogo e investigador de la filosofía rusa serbio KALEZIĆ (1998): 21.
[29] KALEZIĆ (1998): 11.

Platón y Plotino; en la época moderna lo fue Schelling. La teoría sobre *Sofía*, la *sofiología*, en Rusia se vincula al nombre de V. Soloviov, a quien se considera el padre de la sofiología rusa. La especulación sofiológica fue acusada por el Sínodo de Moscú y por algunos historiadores de la filosofía rusa y sacerdotes (G. Florovski y B. Loski), mientras que otros tantos filósofos y teólogos rusos consideran que no contradice la dogmática de la Iglesia Ortodoxa.

LO NEO-GRIEGO Y LO NEO-BIZANTINO EN LA FILOSOFÍA RUSA

Las circunstancias históricas no han permitido aún investigar a fondo la herencia del patrimonio cultural bizantino en la cultura de los eslavos orientales y meridionales. En cuanto a Rusia, que en el siglo XX vive un auténtico renacimiento neo-bizantino, el historiador de la filosofía rusa B. Zenkovski dice: «la influencia bizantina, sin duda, ha sido importante y profunda, aunque aún no ha sido suficientemente estudiada, ni ha sido determinado el grado real de su aportación»[30].

1.- Sobre la síntesis bizantino-eslava

Por otro lado, B. Zenkovski advierte que «el cristianismo no aparece en Rusia tan sólo como una religión, sino como una visión del mundo»[31]. La cosmovisión bizantina llega a mezclarse con la cultura popular eslava hasta tal punto, que en la visión rusa confluyen la Virgen María y la Madre Tierra. El teólogo serbio D. Kalezić comenta que la síntesis de la Ortodoxia con el alma popular rusa ha dado lugar a una sensibilidad peculiar:

> «Las mejores obras de los poetas, los novelistas y los filósofos rusos expresan un vivo sentimiento de la naturaleza. Este carácter cósmico es una de las principales características de la filosofía rusa. Es algo típicamente ruso […]; hay que mencionar al respecto la cuestión de *Sofía*, la Sabiduría Divina, que se muestra a través de todo lo creado y representa el principio interconector y organizador de la pluralidad de las formas en el mundo, en el cosmos entero»[32].

---

[30] ZENKOVSKY (1953): t. 1, p. 31 (la traducción del serbio es nuestra).
[31] ZENKOVSKY (1953): t. 1, p. 34 (la traducción del serbio es nuestra).
[32] KALEZIĆ (1998): 15. Lo confirman Loski en su *Historia de la filosofía rusa*, N. Berdiáev en *La idea rusa / L'Idée russe*, y S. Frank en sus artículos sobre la filosofía rusa.

El historiador ruso de origen alemán A. Shmeman[33] concluye en su libro *Camino histórico de la Ortodoxia*:

> «La cristiandad eslava era y sigue siendo un reflejo exacto de la cristiandad bizantina. Los eslavos mostraron una particular receptividad creativa de los más elevados valores del legado eclesiástico: el ideal de la deificación, iluminación o "cosmismo luminoso" […] Bizancio transmitió a los eslavos, por un lado, el "mesianismo" teocrático, y por otro fecundó su cultura con la *inagotable riqueza de su tendencia calcedoniana hacia la divino-humanidad*»[34].

El rusista francés Francis Conte comenta la absorción de espíritu greco-bizantino por los eslavos de siguiente modo:

> «Los eslavos absorben de manera bella el contenido filosófico de la Grecia bizantina: ellos no serán helenizados […], sino que su recepción del legado bizantino, desde la propia cultura eslava, se llevará a cabo con una actitud creativa, escogiendo aquellos valores que más les apasionaban»[35].

El modo greco-bizantino de ver el mundo, inmerso en un sentimiento vital eslavo, reaparece a principios del siglo XX en los trabajos de toda una generación de filósofos rusos. Por otro lado, autores como V. Soloviov, P. Florenski, S. Bulgakov, A. Losev, N. Berdiaev, L. Shestov o S. Frank encuentran un referente filosófico contemporáneo en la filosofía romántica alemana: I. Kant, J. G. Fichte, F. Schelling, G. W. F. Hegel.

2. La tradición greco-bizantina en la filosofía rusa

El filósofo J. Maristany anota que algunos estudiosos como, por ejemplo, A. Besançon, han denunciado en la filosofía rusa una copia de los grandes pensadores del idealismo alemán, especialmente Schelling. Lo comenta de siguiente modo:

> «Existen, en efecto, préstamos y elementos afines que retroceden a un fondo común compartido: el neoplatonismo cristiano de los Padres griegos y su renovación en los místicos medievales: Escoto Eurígena, Eckhart, Nicolás de Cusa, etc. Pero es posible también trazar fronteras (...) El pensamiento religioso ruso profesa teúrgica y escatológicamente la resurrección de cada "unidad múltiple" y la de todas ellas en su integridad.

---

33 SHMEMAN (1994) (la traducción del serbio es nuestra).
34 SHMEMAN (1994): 309 (el subrayado es nuestro).
35 CONTE (1986).

> *El Dr. Faust se pasea melancólico por la ciudad, al comienzo de la obra de Goethe, mientras escucha los cánticos pascuales del pueblo en los que él ya no cree; Aliosha, en cambio, se despide del cuerpo de Iliusha y de sus amigos, al final de* Los hermanos Karamazov*, con un himno jubiloso a la Resurrección*»[36].

El aquí subrayado *pathos* soteriológico y escatológico, tan característico del espíritu popular ruso, no es típico de los autores alemanes. Ese peculiar sentimiento de vida impregnado de cosmovisión bizantina, característica etnopsicológica de los rusos, está comentado por N. Berdiàev en su obra *La idea rusa*:

> «El pensamiento ruso siempre se ha preocupado por transformar la realidad. Para los rusos, la conciencia siempre estará vinculada a la idea de cambio. En su afán creativo, ellos buscan la vida perfecta y no sólo obras perfectas. *Ni siquiera el romanticismo ruso buscaba el abandono de la realidad, sino una realidad mejor*»[37].

Como otro rasgo distintivo de la filosofía rusa (vinculable también a la tradición bizantina) se ha señalado su radicalidad. El tema predilecto de los pensadores rusos contemporáneos ha sido la relación entre el "holismo" y la vida concreta del ser humano. Según las palabras de J. Maristany, los rusos destacan, frente a los pensadores occidentales modernos, por la radical verticalidad de su afirmación de la *unitotalidad*:

> «La afirmación vertical, primera particularidad de este pensamiento, es masiva –no exclusiva de uno u otro autor– y se presenta solitaria en una época religiosamente átona; con la excepción del pensamiento judío contemporáneo, es un caso único»[38].

Además de lo característico de sus rasgos formales y etnopsicológicos (estilo, tono de voz, preferencias temáticas), la filosofía rusa se distingue por su peculiaridad metodológica. El culturólogo ruso V. V. Bichkov[39] destaca que, por razones estéticas, los autores rusos suelen aproximarse al objeto de su investigación mediante la intuición, en lugar de usar el método analítico-discursivo. I. Marić (serbio) y C. Janaras (griego) vinculan este hecho al *modo*

---

[36] MARISTANY (2001): 83 (el subrayado y la traducción son nuestros).
[37] BERDIÁEV (1969): 28 (la traducción y el subrayado son nuestros).
[38] MARISTANY (2001): 83 (la traducción del catalán es nuestra).
[39] V. V. Bichkov se dedica al estudio de la estética bizantina, con especial atención a la interrelación entre filosofía, religión y estética en el arte ortodoxo.

de pensar greco-bizantino: la peculiaridad metodológica que caracteriza ese tipo de pensamiento parte de la asunción interna del *logos helénico*.

El *logos helénico* ha quedado fuera del alcance de la mirada de la corriente dominante en la filosofía europea moderna que determinó tanto los usos como los marcos interpretativos de la ciencia. Durante varios siglos, los grandes paradigmas interpretativos mostraban carencia de interés o sensibilidad para investigar el pensamiento de los pueblos de la periferia europea. Fue H. Gadamer, en las últimas décadas del siglo XX, quien finalmente sentó las bases para una hermenéutica intercultural, invitando al diálogo y a la exploración de las tradiciones filosóficas de las "alteridades".

El *logos helénico* no es un método de pensamiento que pertenece al pasado, sino uno de los varios modos de razonamiento culturalmente codificados. Es reconocible por sus características y sus principios básicos: combina los elementos discursivos de tal manera que éstos aparecen en constante interrelación e interacción; confiere importancia al continuo balanceo del pensamiento y, especialmente, a la participación de unos elementos discursivos en otros; al estar atento a su entretejimiento, proporciona una base interpretativa sutil. Así mismo, el *logos helénico* muestra una gran capacidad para conservar el objeto de su análisis, una vez explorado éste desde múltiples y diferentes perspectivas. El ejemplo más conocido del *logos helénico* en la historia del pensamiento son los diálogos platónicos (*Parménides, Sofista* y *Filebo*[40]). Una vez rechazada la división parmenidea entre ser y no-ser, éstos tratan con delicadeza la compleja y dinámica relación entre el Uno y la Diada Indefinida, entre lo grande y lo pequeño y entre lo finito y lo infinito. Ese *logos* se percibe «en la pluralidad de maneras de conectar e interrelacionar unas ideas con otras, así como en la preocupación por la confirmación empírica del conocimiento en la propia dinámica social (el *logos común* de Heráclito)»[41]. Aunque el *logos helénico* también hace uso de las operaciones de la lógica formal, no se agota en el razonamiento discursivo, sino que procura siempre mantenerse en una relación dialéctica.

Los reflejos del *logos helénico,* que resurgen en el pensamiento de los autores rusos y griegos en diversas épocas históricas, corroboran la tesis de Gadamer[42] sobre el arraigo del mismo método de comprensión en la historia y en la tradición. El mencionado método representa un rasgo característico de la tradición cultural greco-bizantina (se traspasa del platonismo al neopla-

[40] Cf. FINDLAY (1974).
[41] JANARAS (1997): 19.
[42] GADAMER (1996).

tonismo y de éste a la patrística griega, llamada a veces "neoplatonismo cristiano").

Volviendo al pensamiento ruso contemporáneo, es lícito decir que la influencia de la tradición bizantina ha marcado el acento más específico de la filosofía religiosa rusa. No obstante, esa generación de pensadores no sólo encontró referentes en la tradición que comienza con el pseudo Dionisio Areopagita y Juan Damasceno, sino también en la tradición formada a partir del pensamiento escolástico y Descartes. La filosofía religiosa rusa del siglo XX representa así una combinación de, por un lado, elementos helénicos, helenísticos y bizantinos, y, por otro, de elementos del pensamiento occidental moderno.

Maria DJURDJEVIC

C/ Barón de San Luis 12, pral.
08024 BARCELONA (España)
mdjurdjevich@casadelest.org

BIBLIOGRAFÍA

BALTHASAR, H. U. von (1985-89), *Gloria. Una estética teológica*, 5 vols., Madrid: Encuentro.

BARABANOV, E. V. (1991), «Filosofía rusa y la crisis de identidad» (en ruso), *Voprosy filosofii* 8.

BERDIAEV, N. (1969), *L'Idée russe. Problèmes essentiels de la pensée russe au XIXe et au début du XXe siècle*, trad. et notes de H. Arjakovsky, Tours: Mame.

BOULGAKOV, S. (1980), *L'Orthodoxie,* Paris: L'Age d'Homme.

CONTE, F. (1986), *Les Slaves. Aux origines des civilisations d'Europe centrale et orientale, VIe-XIIe siècle*, Paris: Albin Michel.

FEDOTOV, G. (1960), *The Russian Religious Mind*, N. York: Harper Brothers.

FINDLAY, J. N. (1974), *Plato: The Written and Unwritten Doctrines*, London: Routledge & Kegan Paul.

FLOROVSKY, G. (1994), *Russian Intellectual and Orthodox Churchman*, N. York: St. Vladimir's Press.

FRANK, S. L. (1995), «Suština i glavni motivi ruske filozofije (La sustancia y los principales motivos de la filosofía rusa)», *Istočnik* 13, 61-69.

GADAMER, H. (1990), *La herencia de Europa*, Barcelona: Península.

(1996), *Verdad y método*, Salamanca: Sígueme.

JANARAS, H. (1997), *Hajdeger i Dionisije Areopagit* (*Heidegger y Dionisio Areopagita*), Vrnjačka Banja.

KALEZIĆ, D. (1998), *Antropologija filozofije svejedinstva i Biblija* (*Antropología de la filosofía de la unitotalidad y Biblia*), Beograd: Facultad de Teología de la Iglesia Ortodoxa Serbia.

(2002), «Osobine ruske filozofije (Características de la filosofía rusa)», en: KALEZICH (ED.), *Savremenost ruske religijske filozofije* (*Actualidad de la filosofía religiosa rusa*), Beograd: Gutembergova Galaksija.

LOSSKY, N. O. (1951), *History of Russian Philosophy*, N. York: International Universities Press (trad. serbia, CID Podgorica, 1995).

LLINÀS, C. (2001), «Síntesi del pensament de V. S. Soloviov (en el Centenari de Vladimir Soloviov)», *Comprendre* 3/1 (Facultat de Filosofia, Universitat Ramon Llull), 69-74.

MARIĆ, I. (2002), *Filosofija na Istoku Evrope. Ogledi iz vizantijske, ruske i srpske filosofije* (*Filosofía en el Oriente de Europa. Observaciones sobre la filosofía bizantina, rusa y serbia*), ed. serbia, Beograd: Plato.

MARÍN, J. A. (1998), «El Imperio griego de Bizancio. Una aproximación al mundo bizantino y su legado histórico», *Episteme* 3/5 (Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre), 157-171.

MARISTANY, J. (2001), «Influència de Soloviov (en el Centenari de Vladimir Soloviov)», *Comprendre* 3/1 (Facultat de Filosofia, Universitat Ramon Llull), 81-86.

MEDENICA, V. (2002), «Nikolaj Fjodorov (Nikolai Fiodorov)», en: *Savremenost ruske religijske filozofije* (*Actualidad de la filosofía religiosa rusa*), Beograd: Gutembergova Galaksija.

PAPADOPOULO, A. (1995), *Introduction a la philosophie russe*, Paris: Le Seuil.

PETROVIĆ, S. (1997), «Kulturna istorija Srednjeg Veka» («Historia cultural de la Edad Media»), en: *Kultura i civilizacija* (*Cultura y civilización*), parte II, cap. 1, Beograd: Čigoja štampa.

RADLOV, E. L. (1999), *Pregled istorije ruske filozofije* (*Panorama de la historia de la filosofía rusa*), Beograd: Gutembergova Galaksija [original ruso *Ocherk istorii russkoi filosofii*, Petrogrado: Nauka i shkola, 1920].

RUNCIMAN S. (1988), *Bizancio: estilo y civilización*, trad. esp. Madrid: Xarait.

SHMEMAN, A. (1994), *Istorijski put pravoslavlja* (*Camino histórico de la Ortodoxia*), Cetinje: Mitropolija Cetinjska Atos, 1994 [original ruso, N. York 1954].

SOKOLOV, A. V.-IAKOVLEVA, L. E. (2004-5), «National Philosophy and the Interaction of Philosophical Traditions», *Russian Studies in Philosophy* 43/3, 6-22

TATAKIS, B. (1954), *La philosophie byzantine*, Paris: Vrin.

VLASENKO, K. I. (2004-5), «On the National Character of Russian Philosophy», *Russian Studies in Philosophy* 43/3, 65-80.

ZENKOVSKY, B. (1953), *Histoire de la philosophie russe*, I-II, Paris (Gallimard, 1992[4]).

CINCO DÍAS EN ATENAS. LA ESTANCIA DE LOS EXPEDICIONARIOS DE LA FRAGATA BLINDADA *ARAPILES* EN GRECIA EN JULIO DE 1871

Para la prof.ª Gloria Mora
con mi gratitud
*por su amistad**

RESUMEN: Este trabajo se centra en la estancia en Atenas, en julio de 1871, de los expedicionarios españoles de la fragata Arapiles, a través de la cual podemos acercarnos al clima cultural de su tiempo, a su visión sobre la Grecia contemporánea y a la metodología y conceptos que en aquel tiempo se empleaban en los estudios griegos, así como a la situación de Atenas en este año y al estado de los monumentos antiguos que podían entonces visitarse.
PALABRAS CLAVE: Grecia antigua y moderna; viajeros.

ABSTRACT: This paper describes the stage of the Spanish travellers of the frigate *Arapiles* in Athens on July 1871, through it, we can approach the cultural atmosphere of the time, their vision of the contemporary Greece and the methodology and concepts that were used in that moment in Greek studies as well as the situation of Athens in that year and the state of the ancient monuments that could be visited at the time.
KEY WORDS: Ancient and modern Greece; travellers.

Fue aquel año de 1871, en el contexto de la historia española, un tiempo de zozobra y esperanza, que habría de derivar en inestabilidad y enfrenta-

* La Dra. Gloria Mora Rodríguez es profesora del Departamento de Historia Antigua de la Universidad Autónoma de Madrid y especialista en historiografía de la Antigüedad. Este trabajo se realiza en el marco del proyecto de investigación HUM2005-0623 del Ministerio de Educación y Ciencia.

mientos y en la calma posterior de la Restauración. Tres años atrás, la unión de varios grupos políticos, unionistas, progresistas y demócratas, triunfantes en la revolución de 1868, la última protagonizada por la burguesía, había derrocado a Isabel II, situado en el trono, en 1870, a Amadeo I de Saboya e instaurado nuevo regimen, que llamamos demoliberal, y que suponía una ampliación de los derechos individuales, una reducción de los poderes de la Corona y el debilitamiento o incluso la destrucción completa del centralismo político y administrativo[1]. En medio de esta época convulsa, en el verano de 1871, el gobierno español, presidido entonces por Ruiz Zorrilla[2], resolvió enviar a los mares del Mediterráneo oriental a la fragata blindada *Arapiles*[3].

Los motivos de la expedición, que se hacen públicos por R.O. de 10 de junio de 1871, se refieren al deseo de mostrar la enseña nacional en el Oriente, después de más de un siglo de ausencia, aumentando así el prestigio de España en la zona[4]. En un orden más practico, el viaje debía servir además a las necesidades de la Armada, procurando la instrucción de la marinería[5]. A los motivos políticos y diplomáticos y de adiestramiento militar, se le une también una intención comercial, cual es el propósito de implantar, por parte de una burguesía preocupada por el progreso económico del país, una relación comercial continuada con el Oriente, a través de la firma de tratados bilaterales.

A juzgar por la rapidez con que se desarrollan los acontecimientos esos días de junio, la idea de embarcar también en la *Arapiles* una Comisión ar-

---

[1] Sobre este período, el llamado Sexenio democrático o revolucionario y el reinado de Amadeo I, puede consultarse: GARCÍA NIETO (1987); BOLAÑOS MEJÍAS (1999); OLLERO VALLÉS (2000) y SERRANO GARCÍA (2002). Amadeo I abdicó en febrero de 1873, víctima de la división interna de los grupos que le apoyaban, el vehemente antagonismo de la aristocracia y el clero, la oposición de los republicanos, la sublevación carlista y los problemas coloniales en Cuba, cf: OLLERO VALLÉS (2000): 294ss.

[2] Manuel Ruiz Zorrilla (1833-1895) era el líder de los radicales y protagonizó, durante el reinado de Amadeo I, un duro enfrentamiento con Práxedes Mateo Sagasta, el jefe de los moderados. Acerca de los políticos del período puede verse FUENTE MONGE (2000) y OLLERO VALLÉS (2006).

[3] Cf. CHINCHILLA GÓMEZ (1993): 286-299.

[4] En 1784 el gobierno español había mandado por última vez una escuadra a Constantinopla, al mando de D. Gabriel de Aristizábal, compuesta por tres buques, el *Triunfante*, con ochenta piezas de artillera, el *San Pascual*, de setenta cañones, y el bergatín *Infante*, de dieciocho cañones, a los que se unió, una vez iniciada la misión, la fragata *Santa Clotilde*, provista de veintiséis bocas de fuego: cf. GONZÁLEZ CASTRILLO (2005): 707-726.

[5] Carta del Vicepresidente del Almirantazgo español al comandante de la fragata, D. Ignacio García de Tudela, de fecha 10 de junio de 1871, Archivo Naval Álvaro Bazán (A.N.A.B.), leg. 1176/59; cf. Rada, I, 5-6.

queológica, con el fin de dotar al entonces recién fundado Museo Arqueológico Nacional (1868)[6] de piezas procedentes de dicha zona, debía llevar un tiempo gestándose. Quizá el primer impulso partiera del propio Museo, de D. Juan de Dios de la Rada y Delgado, entonces Jefe de Tercer Grado, agregado a las Secciones de Numismática y de Edad Media y Moderna del Museo[7], y que habría de participar en la expedición, y de D. Ventura Ruiz Aguilera, Director del M.A.N. entre los años 1868 y 1871. La idea debió ser bien acogida por D. Juan Valera[8], entonces en la Dirección de Instrucción Pública, de quien dependía el M.A.N. Por último, D. Práxedes Mateo Sagasta[9], ministro de Fomento, al que estaba subordinado la Dirección de Instrucción Pública, y hombre fuerte del ejecutivo, dio los pasos definitivos. Al tal efecto escribió a D. Juan de Beranger, el ministro de Marina, el día 13 de junio, tres días después de la publicación de la R.O.[10], con el fin de *"*que sea beneficiosa para la ciencia arqueológica el viaje por los mares de Grecia y Turquía debiendo estudiar los notables monumentos que ambos pueblos encierran con obligación de presentar memoria de los estudios que se hayan ejecutado*"* (Archivo del M.A.N, Exp. 1871/58). Ese mismo día D. Juan Valera notificó al Director del M.A.N. la organización de la expedición y se nombró, además, la Comisión arqueológica que habría de estar compuesta por tres miembros[11]: D. Juan de Dios de la Rada y Delgado, Presidente de la Comisión, D. Jorge

---

6 El M.A.N. había sido creado por R.D. de 1867 *uid.* MARCOS POUS (1993): 21ss.

7 De la Rada había nacido en 1827, en 1867 era oficial del Cuerpo de Bibliotecarios, Archiveros y Anticuarios y, desde 1869, jefe de tercer grado (el tercero en el escalafón) del M.A.N. Antes de 1871 había participado en varias comisiones que recorrieron España en busca de objetos arqueológicos, de las que conocemos al menos dos, una en las provincias norteñas, en 1869, y otra en el Sur peninsular, en el año siguiente. En 1873 es ya jefe de segundo grado. En 1881 compatibiliza su dedicación en el M.A.N. con la Escuela de Diplomacia de la que es profesor. En 1883 es catedrático de dicha Escuela, de la que será también director. En 1892 es inspector segundo del Cuerpo de Archiveros, Bibliotecarios y Anticuarios y, entre 1891 y 1900, director del M.A.N. Fue académico de la Historia y director de la revista *Museo Español de Antigüedades*. Jubilado en 1900, falleció en 1901, siendo director del Museo de Reproducciones Artísticas (A.M.A.N. exp. 1871/58 y expediente personal de D. Juan de Dios de la Rada).

8 Era un famoso literato, autor, entre otras obras, de *Pepita Jiménez*, cf. JIMÉNEZ FRAUD (1973) y RUIZ-BRAVO VILLASANTE (1989).

9 Sobre Sagasta (1825-1903), que llegaría por primera vez a la presidencia del Gobierno en diciembre de 1871, puede verse: DARDÉ (ED.) (2000) y OLLERO VALLÉS (2006).

10 En la organización y futuro desarrollo de la expedición participaron también D. Rafael Rodríguez de Arias, secretario del Almirantazgo, D. Francisco Javier de Salas, oficial de la misma Secretaría, y D. Felipe Picatoste y Rodríguez del Ministerio de Fomento (ESTRADA [1923]: 454).

11 Ese mismo día se notifica también mediante telegrama al comandante de la fragata los miembros que formarán parte de la Comisión arqueológica (A.N.A.B. leg. 1176/59).

Zammit y Romero, Secretario de embajada, en calidad de intérprete por la gran cantidad de lenguas que dominaba[12], y D. Ricardo Velázquez y Bosco, académico de la Real de San Fernando, como dibujante y fotógrafo[13]. Días después, el 1 de julio, el Ministro de Marina escribe a su colega del Ministerio de Estado, D. Cristino Ramos, informándole de los objetivos de la expedición: "el estudio en beneficio de la arqueología, de la historia y tal vez de las relaciones comerciales" (A.N.A.B. Leg. 1176/59).

En suma, además del objetivo arqueológico, o más bien anticuarista, en la expedición confluyeron otra serie de finalidades, diplomáticas, militares y vagamente comerciales, todo lo cual debe ser siempre tenido en cuenta al objeto de valorar los resultados del viaje[14]. A todo ello hay que sumar las penurias económicas por las que atraviesan la fragata[15] y, sobre todo, los miembros de la Comisión[16].

---

[12] Murió al año siguiente, el 3 de agosto de 1872, siendo secretario de la Embajada española en Constantinopla, víctima, posiblemente, del cólera (ESTRADA [1923]: 451).

[13] Falleció en 1923 ocupando el cargo de arquitecto y académico de la Real Academia de S. Fernando (ESTRADA [1923]: 451).

[14] Los objetivos de la expedición vienen también expuestos en Rada, I, 5-6; GARCÍA DE TUDELA (1873): 1; MORENO DE LA TEJERA (s.a.): 66, y ESTRADA (1923): 460ss.

[15] Para los gastos de la fragata, el Ministerio de Marina había librado 85.000 pesetas y encarecido al comandante que empleara, siempre que fuera posible, exclusivamente el aparejo (carta del vicepresidente del Almirantazgo al comandante de la fragata de fecha 10 de junio de 1871). En Nápoles se le libra nuevo crédito que resulta del todo insuficiente, de manera que, desde el Pireo, el 21 de julio de 1871, el comandante de la fragata escribe al ministro de Marina: «hoy sólo me quedan veinte y ocho días de víveres que la cantidad existente en caja apenas bastará para la mensualidad corriente y que, aunque conservo en carboneras quinientas veinte toneladas métricas de carbón, es de todo punto imposible que con ellas pueda, ni aun utilizando la vela hasta el último extremo, recorrer la gran distancia que falta por andar […] Si en Constantinopla no encuentro los recursos que me son de tanta necesidad y no recibo alguna comunicación de V.E. diciéndome en qué parte los encontraré, no tendré otro camino que seguir, Excmo Sr., que el de renunciar con el mayor sentimiento a continuar viaje». Nuevos créditos girados en Constantinopla y en Malta permitirán a la fragata regresar a Cartagena (A.N.A.B. leg. 1176/59).

[16] Para los gastos de la Comisión se libró la suma de 2.500 pesetas, extraídas del fondo de 50.000 que tenía el Ministerio de Fomento para obras y adquisición de objetos del M.A.N., por ley de 25 de junio (carta de Juan Valera 13/VI/1871). Con estos fondos, que no cubrían siquiera las dietas de los miembros de la Comisión en los 86 días que duró el viaje (quince pesetas diarias para Rada y Zammit, diez pesetas para Velázquez), debían atender todos los demás gastos que se ocasionaran, compras de objetos incluidas. Pronto se quedaron sin dinero y, en Constantinopla, los miembros de la Comisión remiten sendos telegramas a D. Sergio Salvez, habilitador del Museo (4/VIII/1871), y al director del mismo (5/VIII). El enviado al director es llamativamente dramático: «fondos cero ayúdenos Ministro con su legítima influencia». Sus peticiones de fondos nunca fueron contempladas. El propio comandante de la fragata califica

Para el conocimiento de la expedición contamos con una extensa memoria publicada en Barcelona, en tres vólumenes, entre los años 1876 y 1882, por Juan de Dios de la Rada y Delgado; el extracto del diario de navegación, dado a conocer en 1873 por el Comandante de la fragata, Ignacio García de Tudela[17]; un libro, sin fecha de edición, escrito por Vicente Moreno de la Tejera, segundo médico de la *Arapiles*, y un artículo de R. Estrada Catoira, en 1871 guardia marina de la fragata, que vio la luz en 1923[18].

Los miembros de la Comisión arqueológica partieron de Madrid, camino de Nápoles, donde se hallaba fondeada la fragata[19], el día 27 de junio, en un tren correo para Bayona y Marsella. En esta última ciudad embarcaron para Nápoles, donde arribaron el día 6 de julio.

La Armada puso a disposición de la expedición un moderno buque de guerra, la fragata blindada *Arapiles*. Por R.O. de 10 de abril de 1861, el gobierno español determinó la construcción de una fragata de 51 cañones, obra que se adjudicó, mediante contrato firmado el 15 de abril de 1861, a los armadores Green de Londres. Concebida primeramente como buque de madera, en 1862 se acuerda su transformación en navío blindado (Junta directiva del Ministerio de Marina de 13 de abril de 1862). Después de varios retrasos en el

los fondos de que disponían los miembros de la comisión de "insignificantes dispendios" (1873: 56) y, a lo largo del viaje, les prestó de la caja del barco 3.000 francos, unas dos mil pesetas de la época.

[17] D. Ignacio García de Tudela era un marino de una pieza. Nacido el 17 de julio de 1827 en Cartagena, sin cumplir siquiera los trece años, el 2 de junio de 1840, entró en la Marina. El 25 de noviembre de 1868 fue nombrado capitán de navío, rango con el que desempeña el viaje a Oriente. Destinado a La Habana, el 27 de enero de 1872 cesa en el mando de la *Arapiles* por problemas de salud y se traslada a la Península. Llega a Cádiz el 17 de febrero y se presenta en Madrid el día 27, donde pide una licencia de cuatro meses por enfermedad. Ya repuesto, el 8 de julio de 1872 fue nombrado comandante de la estación naval del Golfo de Guinea y gobernador de Fernando Poo, donde arriba el 5 de noviembre. Sucesivos ascensos le llevan hasta el grado de vicealmirante, el 10 de julio de 1895. Fallece el 12 de marzo de 1896, tras prestar 50 años de servicio en la Armada española.

[18] Cf. bibliografía al final de este trabajo.

[19] La fragata procedía de Argel, adonde se había desplazado desde Barcelona, en mayo del 1870, para proteger a los residentes y los intereses españoles tras los tumultos que se habían producido en esta colonia, alentados por la derrota francesa ante Prusia. En este sentido, el Ministerio de Estado escribe el 13 de abril al de Marina para que ponga en estado de alerta a la flota del Mediterráneo y, mediante una carta del subsecretario de Estado al ministro de Marina (26 de abril de 1871), le solicita el envío de un buque de guerra a Argel. El secretario del Almirantazgo expide la orden para desplazar la *Arapiles* a Argel el 1 de mayo de 1871. Una vez calmada la situación argelina, la fragata recibe órdenes de trasladarse a Nápoles (el 23 de mayo se cursa el mandato, que llega a la fragata el día 27), para participar en una exposición marítima internacional, donde atraca el día 31 de mayo (A.N.A.B. leg. 1176/59).

suministro de las planchas de blindaje, algunos problemas con los armadores, dificultades en los pagos y la propia detención del gobierno inglés por el enfrentamiento de España con Chile y El Perú, la fragata es entregada a España a finales de 1868, siete años después de que se ordenara su construcción, con un coste total de 6.601.672 pesetas, y es bautizada con el nombre de fragata blindada *Arapiles*, rememorando así una de las principales victorias de la Guerra de la Independencia. Surta en El Ferrol, la *Arapiles* se incorpora el 20 de marzo de 1870 a la escuadra del Mediterráneo con base en Cartagena[20].

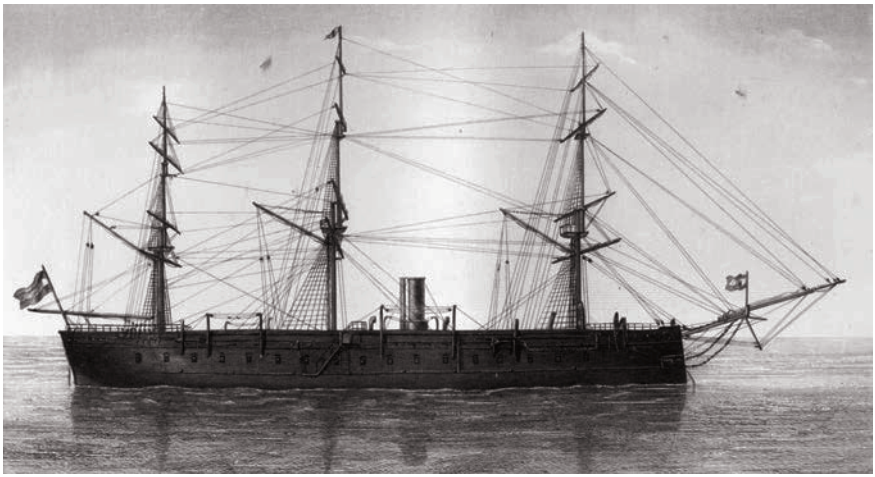


FIG.1. La fragata blindada *La Arapiles* (Rada, *Viaje a Oriente*)

La *Arapiles* contaba con 85,17 metros de eslora y una manga de 16,48 metros. El puntal alcanzaba 7,84 metros, poseía un calado medio de 7,25 metros, 7,70 en la popa y 7,20 en la proa (Rada, I, 66), y desplazaba 5.468 Tn. Acomodaba seis calderas tubulares que impulsaban dos hélices. Sus cinco carboneras poseían capacidad suficiente para almacenar 631 Tn métricas de carbón, lo que representaba el consumo de siete días a toda máquina con una velocidad máxima de 12 nudos[21]. La fragata montaba diecisiete caño-

[20] La fragata entró en el puerto del Ferrol el día de Navidad de 1868. El 29 de marzo de 1871 parte de Cartagena para Barcelona y de allí sale el 3 de mayo rumbo a Argel, donde atraca el día 4.

[21] Cada hora de navegación consumía más de 3.500 kg de carbón, cada día más de 84.000 kg. Los motores daban una potencia máxima de 800 CV nominales (MORENO [s.a.]: 23).

nes[22] y estaba dotada de un blindaje de 120 mm. desde la cubierta hasta 1,20 metros por debajo de la línea de flotación. La arboladura, pues el barco navegaba a vapor y a vela, contaba con cuatro palos, la mayor alcanzaba una altura de 16,427 metros y el bauprés 8,53. Además disponía de tres canoas y diez botes, podía albergar 537 tripulantes y estibar veinte mil raciones ordinarias y 61.420 litros de agua, lo que suponía treinta días de aguada a razón de cuatro litros por hombre y día[23].

La tripulación del buque que participó en la expedición sumaba 498 hombres entre los que cabe anotar veintiséis oficiales, incluyendo dos médicos, los guardia marinas y el capellán, D. Ceferino García López. A ellos hay que añadir los tres miembros de la Comisión arqueológica y la propia mujer del comandante con un total de 502 los embarcados en la *Arapiles* (Estrada, 1923, 450).

La fragata partió de Nápoles al amanecer del 7 de julio de 1871 y regresó a Cartagena la noche del 22 al 23 de septiembre de 1871. En principio, el Almirantazgo español había previsto una ruta que incluía Palermo, el Pireo, Los Dardanelos, Besika, Gallipolí, Constantinopla, Mundaca o Mundania, Rodas, Quíos, Samos, y "si se juzga conveniente" Chipre, Beirut, Jaffa, Alejandría, Túnez, Argel y Cartagena. Por diversos motivos, sanitarios, politicos o económicos, la derrota final alcanzó Nápoles, Mesina, Siracusa, el Pireo y Atenas, Besika, Constantinopla, Esmirna, Quíos, Samos, Rodas, Lárnaca, Beirut, Jaffa, Port Said, Alejandría, La Valetta y Cartagena.

Mención especial merecen las enfermedades que entonces se propagaban por Europa y a las que se refieren los expedicionarios. Desde Nápoles se evita ir a Palermo por temor a la epidemia de viruela; en Mesina, el Comandante de la fragata escribe al Ministerio de Marina (Carta de 9 de julio de 1871), informándole de su preocupación por la epidemia de viruela que se ha extendido por Malta, Nápoles, el Mediterráneo y las costas de Grecia.

---

[22] Dos Amstrong de 250 mm.; catorce de 200 mm., sistema Rivera, fabricados en Trubia; cuatro Amstrong y diez núm. 2, dispuestos en batería; y uno, Amstrong, giratorio, montado de colisa, en el castillo de proa.

[23] Tras el viaje a Oriente, la fragata sirvió en el apostadero de La Habana. El día 7 de noviembre de 1878 se solicita la baja, que se firma el 14 de noviembre, procediéndose a su desguace en el astillero gaditano de la Carraca, aunque se conserva el casco. La baja la firmó el entonces jefe de la Sección de Artillería de la Armada que, por una ironía del destino, no era otro que D. Ignacio García de Tudela, que hubo de sufrir sin duda de nostalgia y melancolía recordando su viaje por los mares del Oriente. El desguace del casco y la venta de sus materiales a subasta pública concluye el 29 de enero de 1889, con una ganancia para el Estado, entre maderas, hierros y demás metales, de 157.246,60 pesetas (A.N.A.B. leg. 1176/59; ESTRADA [1923]: 455).

La *Arapiles* cuenta en estos momentos con dos enfermos de tifus "no alarmantes" entre la tripulación[24]. Además se atraca en Falero y no en el Pireo por el temor al cólera que se suele desatarse en este puerto con los calores caniculares (Rada I, 492) y, al menos desde Alejandría, el Ministerio apremia el regreso del buque, ante el temor a que se contagien del cólera (Estrada, 1923, 459-460).

En definitiva, procedente de Nápoles, de donde había partido la madrugada del día 6 de julio de 1871, la *Arapiles* sale de Mesina con la alborada del 11 de julio, en demanda de las costas del Peloponeso. Tras atravesar el Estrecho de Mesina y doblar el cabo Spartivento, en el extremo más meridional de Calabria, a mediodía la nave gobierna hacia el cabo Matapán, el antiguo Ténaro, en el extremo suroriental de la Morea o el Peloponeso y que era la entrada al Golfo de Laconia. Durante tres días la travesía se realiza lentamente por alta mar, sin avistar costa alguna y únicamente con empleo del aparejo, aprovechando un viento entablado del SO, que, aunque flojo, permite, no obstante, apagar las calderas y soltar el trapo. El Comandante ocupa el tiempo en la instrucción de la marinería con frecuentes ejercicios y simulacros de zafarranchos de combates, que suelen durar entre una y dos horas, de manera que el buque pueda quedar alistado para el combate en cinco minutos[25].

A las tres de la tarde del día 14 avistan por la amura de babor, entre la bruma, las costas del Peloponeso, cerca del Cabo Ténaro. Nuestros expedicionarios tienen a la vista la ladera occidental de la cadena del Taigeto por la parte del Golfo de Mesenia. La fragata arrumbó entonces hacia el interior del Golfo de Laconia en demanda del Canal de Cervi, entre la isla de Cervi y Cerigo, esto es, el Estrecho situado entre la pequeña isla llamada hoy en día de *Elaphonissos*, al norte, y Citera, al sur, y a las 23,30 divisan el faro del cabo de *Spathi*, en la punta más septentrional de la isla de Citera. La albada del día 15 les sorprende en medio del Canal en dirección al Cabo de Malea, llamado entonces de San Angelo, que doblan a las ocho de la mañana. Entran ahora en el mar de Mirto, gobernando al NE en dirección a Atenas. La costa laconia se presenta ante sus ojos abrupta y deshabitada. Rebasan por el través de estribor el islote de Belo Rufo (actual *Velopula*) y la isla de *Ayios Yorgos*, en cuya punta septentrional se encuentran a las 23 horas. Aunque no lo men-

[24] Carta del Comandante de la fragata al ministro de la Marina de fecha 19 de Julio de 1871 (A.N.A.B. leg. 1176/59).

[25] En el estadillo sobre el estado de la fragata, de fecha 6 de julio de 1871, en Nápoles, el comandante asevera que la dotación se halla medianamente instruida en los ejercicios militares y marineros (A.N.A.B. leg. 1176/59).

cionan por babor va quedando el litoral peloponesio, el Promontorio de Acté y las islas de *Spetses* e Hidra. Pasan la costa de Egina, que señalan como escarpada, evidentemente se hallan frente a la costa oriental de la isla, que es muy accidentada. Surcando las mansas aguas de la bahía de Salamina, la *Arapiles* echa el ancla en *Ayios Nikólaos*, en la bahía de Falero, que se extiende entre la parte oriental del Pireo y la actual *Paleó Fáliro* y que posee quince brazas de fondo, el día 16 de julio de 1871[26]. Ha sido un apacible viaje, casi todo a vela, en el que se han invertido cinco días y cuatro horas en andar 170 leguas, unos 944 kilómetros; un tiempo bastante largo, pero que puede considerarse previsible, debido a las calmas constantes a las que se vio sometida la fragata durante la travesía[27].

Al entrar en la bahía de Salamina, Rada comienza a evocar los recuerdos de la famosa batalla y señala las montañas próximas a Atenas, el Himeto, entonces llamado *Trelo Vouni*, la Gerania en la Megáride, el Parnes, y el Pentélico (Rada, I, 492) y Moreno de la Tejera recuerda también la batalla y la mítica partida de Teseo (*s.d.* 117-119). Nuestros expedicionarios comienzan a sentir la honda emoción que todos hemos vivido al llegar por vez primera a la Hélade: "En estos momentos solemnes de la vida del hombre, parece que se agota el sentimiento, vemos a manera de ensueño lo que en torno pasa, como si perdiéramos la conciencia de nuestro ser y es que el espíritu se encuentra abrumado por la grandeza de un recuerdo" (Moreno, *s.d.* 119), sin olvidar tampoco, prendados de lo que fue la lucha de los griegos por liberarse de los turcos, "la Grecia desdichada, donde aun las huellas se encuentran que dejó a su paso la dominación de los turcos" (Moreno, *s.d.*, 118). Su patriotismo les hace también rememorar, ciertamente de una manera un tanto forzada, otra gran batalla naval de la historia, Lepanto: "por mucho que absorbieran nuestro espíritu tantos recuerdos de la clásica antigüedad, ninguno pudo sobreponerse a otro que nos hizo levantar con noble orgullo la frente al ver izada en nuestra fragata la bandera española, y al recordar que no lejos de aquellas aguas la bandera de España había conseguido el mayor y más glorioso triunfo naval que registra la historia" (Rada I, 493).

En el puerto les recibe Enrique de Gaspar, un poeta valenciano, que era vicecónsul español en Atenas. Del cónsul y de su esposa, los expedicionarios guardarán un afectuoso recuerdo (Rada, I, 494; Moreno, 135)[28].

---

[26] RADA: I, 489-492; MORENO (s.a.): 105-117; TUDELA (1873).

[27] Carta del comandante de la fragata al Ministerio de la Marina (Falero, 19 de julio de 1871, A.N.A.B. leg. 1176/59).

[28] A pesar de la escasa presencia española en el Oriente, resulta verdaderamente notable la red diplomática que ha erigido en la zona el Servicio Exterior de España.

Grecia poseía entonces un ejército de diez mil hombres, pero no había fortificaciones en el Pireo ni en Atenas, ni una marina de cabotaje en un país con tanto mar e islas (Tudela, 1873). El Pireo contaba en 1871 con una población de seis mil habitantes, dispuesta en gran medida en casas dispersas a lo largo de la playa, que los viajeros consideran elegante y moderna. Dentro del espíritu liberal y erudito que marca su relato, constatan el tráfico marítimo, todavía incipiente, que anima al puerto y que les recuerda a la Atenas de Pericles, y proponen la mejora de las instalaciones portuarias, en especial el drenaje del puerto de Falero (Rada, I, 494; Moreno, 120).

Desde Falero, Moreno de la Tejera y otros miembros de la tripulación toman el tren que iba desde el Pireo a Atenas y que acababa de ser abierto en el primavera de 1869. El viaje, que dura apenas cinco minutos, transita entre viñedos. La visita, que Moreno de la Tejera narra brevemente, es un ejemplo de lo que entonces podía verse en Atenas. El recorrido comenzaba obviamente por la Acrópolis, rodeando sus murallas y ascendiendo por la ladera occidental, en el camino observan multitud de fragmentos de esculturas y de cabezas, decapitadas, a decir de los griegos, por los turcos. Pasan los Propíleos, visitan el templo de la Nike, en cuyo interior podían observarse varias estatuas, entre las cuales destacaba la Victoria descalzándose, que entonces se atribuía a Fidias, y se dirigen al Partenón, del que quedaban en pie 46 columnas, en medio de una profusión de restos, dispersos por los suelos, de pilastras, columnas y mármoles en estado fragmentario. Los visitantes gozan aquí de la contemplación del arte griego, cuyo secreto no es otro, a decir de los expedicionarios, que la sencillez de la belleza y una armónica unidad dentro de su variedad (Moreno, 125). Moreno y varios miembros de la tripulación ascendieron al friso del Partenón a través de los restos de un antiguo minarete, que había sido desmochado, y allí, bajo un hermoso cielo azul, sin nubes, con vistas a los montes de Atenas, a la ciudad y al puerto, en el que se distinguía la fragata y su bandera, en la parte del friso que da a la mar, los expedicionarios grabaron una inscripción "tan sencilla como llena de encanto": FRAGATA ARAPILES 1871 VIVA ESPAÑA (tal cual)[29]. Visitan luego el Erecteo, del que queda en pie parte del friso y las Cariátides y bajan de la Acrópolis para ver el templo de Teseo, en realidad el de Hefesto, del que podían observarse diez metopas en su fachada oriental y que representaban los trabajos de Heracles y Teseo. Señalan, a sus espaldas, el Areópago y se dirigen a la Pnix, donde ven el muro de contención de la colina y una tribuna, que la tradición ateniense llamaba de Demóstenes. En la

[29] MORENO [s.a.]: 128.

ladera de la Pnix visitaron una cueva que esta misma tradición consideraba la prisión de Sócrates y que Moreno de la Tejera acepta. Después se encaminan a visitar los que entonces se consideraban los monumentos romanos, el teatro de Baco (de Dioniso), que se atribuía a Adriano, y que se hallaba sobre el emplazamiento de teatro griego más antiguo, que Moreno confunde con el Odeón de Pericles, y en el que destacaban la gradería circular, una valla de más de un metro de altura, los bajorrelieves, según Moreno, destrozados por los turcos, y las sillas curules con inscripciones en la primera fila. Después vistan el llamado Mercado de Adriano, esto es, la Puerta de Atenea *Archegetis*, la entrada al ágora romana. Finalmente reconocen el templo de Zeus Olímpico del que quedaban en pie dieciséis columnas (Moreno, *s.d*., 120-133).

El relato de Rada es, obviamente, mucho más extenso. Los miembros de la Comisión, en vez de tomar el ferrocarril, se dirigen por el camino de carruajes que enlaza Atenas y el Pireo. Al salir del Pireo, dejan a la izquierda el Egaleo, atraviesan el río Cefiso por un puente de piedra y, pasando entre olivares, después de dar la vuelta a una colina, se presenta ante sus ojos la ciudad. A Rada el trayecto le recuerda al que une Valencia con el Grao, con el que dice encontrar gran semejanza. Los miembros de la Comisión entran por la calle Hermes (*Ermoû*) y llegan al que entonces era el punto central de Atenas, donde se cortan las calles Eolo (*Aiolou*) y Hermes y se encuentra la iglesia de la *Kapnikarea*, divisan también la cúpula de la nueva iglesia metropolitana, que se había terminado en 1862. La calle Hermes llegaba hasta la vasta plaza del Castillo, donde se levantan los grandes hoteles. Los miembros de la Comisión se alojan en el Hotel d´Angleterre, en la calle Eolo. Había ya anochecido y los viajeros dan un pequeño paseo nocturno para observar una panorámica de Atenas y toman un *lukumi*, al pie del Olimpieo, que Rada (I, 496) define como agua de rosa y azúcar y que se disuelve en el agua como nuestros azucarillos.

En definitiva, desde el Pireo, los expedicionarios han seguido el trazado de la actual calle del Pireo (*Pireás*) y de la moderna autopista que comunica hoy el Pireo con Atenas, para abordar el centro de Atenas por el oeste, doblando por las colinas de la Pnix, las Musas y Filopapo que, efectivamente, ocultaban a nuestros viajeros la vista de la ciudad y de la Acrópolis. Justo a la altura del Cerámico giraron por la calle Hermes para ir hacia el este y dirigirse al centro de Atenas, cruzaron la calle *Athinas*, que comienza en la intersección con la calle Hermes y viene luego el cruce con la calle Eolo. Unos metros más abajo, en la misma calle Hermes está la iglesia de Kapnikarea. La plaza del Castillo es actual de *Syntagma*. Probablemente

dejaron el equipaje en el hotel y bajaron a pie por la actual avenida *Amalias* hasta el Olimpieo.

La ciudad que encuentran nuestros expedicionarios es muy diferente a la actual de 750.000 habitantes, que alcanza los 3.700.000, si se le unen los 55 municipios con que cuenta hoy en día el área metropolitana. En 1871, Atenas contaba con poco más de 40.000 almas y, desde 1833, se había convertido en la capital de la nación. Este mismo año Stamatios Kleanthes y Eduard Schaubert habían diseñado una nueva ciudad con calles rectas y plazas, que pretendía destacar el carácter occidental del nuevo Estado frente a la laberíntica ciudad turca. Para llevar a cabo este plan urbanístico, se expropiarían la mayor parte de las viviendas, que serían demolidas, pero la fuerte oposición popular y la falta de fondos gubernamentales dilataron su ejecución. Leo von Klenze revisó el plan en 1834, que dejaría la ciudad vieja como estaba y construiría otra moderna al norte. En el momento de la visita de la *Arapiles* esa nueva ciudad se estaba extendiendo en dirección noreste y norte, en las calles actuales de *Stadíou*, *Panepistimíou* y *Akadimías*, donde se concentraban buena parte de los edificios oficiales, y nuevas mansiones comenzaban a levantarse en el camino de *Patissia*, en el área de la actual calle *Patissíon*. Hacia el oeste, el ambicioso diseño de Friedrich Gartner del Palacio real fue recortado, especialmente en sus aspectos decorativos, de manera que el edificio, al que se mudaron los reyes Otón y Amalia en 1843, y que se terminó en 1847, tenía la apariencia de un cuartel. En esta zona, la ciudad se estaba expandiendo entonces más allá del estadio panatenaico (cf. Bastéa, 2000).

Vueltos al hotel, la habitación de Rada se orientaba al sur, en dirección a ladera septentrional de la Roca, de modo que "viendo a través de mi ventana, bañada por la luna, las alturas de la Acrópolis, seguí soñando despierto gran parte la noche" (Rada I, 497). En el duerme vela y la vigilia insomne de esa hermosa noche de julio, Rada principia su relato de la historia de Atenas: "Lo que aquellos momentos pasó en mi inteligencia no puedo explicarlo. El mundo real desapareció ante mi vista, y creyéndome trasportado a los tiempos remotos de la antigua historia de la ciudad, creí ver levantarse e irse perdiendo de nuevo en la sima de lo pasado, hombres y acontecimientos, como van presentándose y desapareciendo lentamente figuras de un inmenso cosmorama" (Rada I, 497).

Sin embargo, más que una exposición de la historia de Atenas, inmerso plenamente en el Romanticismo, Rada nos va a narrar la epopeya del espíritu ateniense, atribuyendo al pueblo ateniense, desde sus orígenes, unas características particulares y consubstanciales como son "la idea de su propia dig-

nidad, su genio, su actividad, su inteligencia y su natural indisciplinado y altivo" (Rada I, 501). Una vez aceptada la existencia de un pueblo peculiar, el ateniense, diferente a cualquier otro, y definidas sus cualidades originarias, la historia deviene en providencial y épica, como prueba y despliegue de los rasgos apriorísticos, intrínsecos, atemporales de dicho pueblo. Además de la inspiración romántica, el relato de Rada mezcla también ideas extraídas de sus lecturas, básicamente los autores franceses como Burnouf[30] y Beulé[31], su pensamiento liberal y su fe cristiana.

Antes de las Guerras Médicas, Rada divide la historia de Atenas en tres fases distintas, el período de la emigración y la monarquía; la desaparición de la monarquía y el predominio aristocrático; y el siglo VI, principalmente con Solón y Pisístrato. En contra de la tradición ateniense de autoctonía y siguiendo a Bournouf, Rada hace venir a los pelasgos, los más antiguos pobladores, de Asia, entre 1500 y 1300, les da un carácter indoario y les presenta, en su religión y en organización, similares a las castas orientales, basadas en la familia y las relaciones de parentesco. Expone también la historia mítica de Atenas y concede verosimilitud histórica a sus monarcas, especialmente a Teseo; en ningún momento se plantea someter a la tradición ateniense a la crítica y la reflexión positivistas (Rada I, 498-502).

La desaparición de la monarquía y el período subsiguiente encuentran eco en el pensamiento antiaristocrático y antioligárquico de Rada. De este modo, las familias aristocráticas, basadas en el parentesco, se aprovechan "como acontece siempre, de los sentimientos nobles y levantados del pueblo" (Rada, I, 500), para acceder al poder absoluto. Estamos ante los elementos arquetípicos del pensamiento liberal que ve en la aristocracia un clase improductiva e imprevisora, dedicada fundamentalmente a la usura. La aristocracia ateniense es pues, en esencia, similar a todas las aristocracias como, por ejemplo, al senado romano, "prudente y disimulado como todas las oligarquías" (Rada I, 544) y, como todas las aristocracias, termina por destrozarse a sí misma, hundida en conflictos internos. En la época aristocrática vamos

[30] Emile Burnouf (1821-1907) fue director de la Escuela francesa en Atenas entre los años 1867 y 1875 y máximo defensor de la conexión entre el pensamiento védico y la cultura griega antigua, que subyace en buena parte de sus obras: *La Bagavad-Gitâ, ou le Chant du Bienheureux, poème indien*, París 1861; *Histoire de la littérature grecque*, 2 vols., París 1869; *La legende athénienne. Étude de mythologie comparée*, París 1872, y *La Ville d'Athènes aux diverses époques*, París 1877.

[31] Charles Ernest Beulé (1826-1874) fue profesor de la Escuela francesa en Atenas entre 1851 y 1853 y excavó los Propíleos y la Puerta que lleva su nombre, justo a la entrada de la Acrópolis, y que fue levantada ca. 280 d.C. De su obra se pueden destacar *Les Monnaies d'Athenes*, París 1858; *L'Architecture au siècle de Pisistrate*, París 1860 y *L'Acropole d'Athenes*, París 1853.

pasando del arcontado perpetuo al decenal, establecido este último, a decir de Rada y prácticamente en las únicas fechas que recoge, en 752, y, tras ello, al anual en 684. A lo largo del siglo VII, Rada menciona a Cilón y Dracón. Pero, frente a la aristocracia, se alzan "las clases activas y nunca bien apreciadas" como son los agricultores y, claro está, los industriales y mercaderes y el carácter propio del pueblo ateniense hace, además, que éste conserve parte de su libertad y no pueda ser reducido a la condición de los penestas tesalios o de los hilotas lacedemonios (Rada I, 501-502). En realidad, Rada refleja, en la aristocracia ateniense, a la aristocracia española de su tiempo, precisamente contra la que se habían alzado los grupos liberales del 68. Estamos aquí ante un elemento caro a la tendencia erudita, cual es el valor ejemplarizante y didáctico de la Historia. El pasado es, pues, ejemplo y reflejo del presente y, en este diálogo que se establece entre pasado y presente, se definen una serie de conceptos generales, universalmente válidos, que explican a su vez pasado y presente.

Rada describe de una manera pormenorizada la obra de Solón[32] porque le sirve también de pretexto para exponer sus valores liberales y burgueses y su fe católica. Así, independientemente del origen familiar y la ocupación de las personas, la base de la organización social y política de Solón es la riqueza, que se alcanza por el trabajo productivo y no mediante la usura aristocrática; en realidad Solón ha sustituido la aristocracia por "la fecunda y justa aristocracia del trabajo" que es una "ley suprema impuesta por precepto divino a la humanidad" (Rada I, 503). Solón, en suma, supone una etapa dentro de un plan divino y providencial que lleva, en último término, a la unión pacífica de todo el género humano en el Cristianismo y así, su obra muestra ya un sentimiento de humanidad que se acerca al de fraternidad "base de las modernas sociedades, y punto de partida para la grande obra de nuestro perfeccionamiento, que sólo llegará a realizarse cuando los pueblos todos que hoy se agitan en luchas que los destrozan, formen una sola e inmensa familia de hermanos, con un solo padre, que es Dios" (Rada, I, 510).

Por su "liberalismo" Solón sale triunfante en la comparación con Licurgo. En efecto, Solón concilia la libertad individual "con las leyes imprescindibles del orden y de los intereses sociales" (Rada, I, 517) y, frente a los dorios que se caracterizan por su estrechez de miras y su intransigencia, e incluso al contrario de la mayoría de los filósofos griegos, transidos de un pensamiento teocrático y aristocrático, Solón es genuino representante del genio griego y

[32] Sobre Solón cf. DOMÍNGUEZ MONEDERO (2001).

de su misión: la obra inteligente que irradia a todos los países, en todo tiempo y espacio (Rada, I, 517).

Aunque de ideas liberales, Rada no es, en modo alguno, un radical. La libertad no implica el desorden de la demagogia, sino que es necesario establecer algunos límites y algunas formas de cohesión social, como son las fratrías. En consecuencia, la Atenas resultante de la actividad de Solón se encamina hacia un ideal; liberada del dominio de la aristocracia de la sangre, se establece la unión y armonía que debe existir siempre entre la familia, la religión y el Estado y que se plasma en la idea de patria y patriotismo (Rada, I, 516).

Las Guerras Médicas son presentadas como una lucha entre Oriente y Occidente, entre la muchedumbre y la fuerza material y "la mágica idea de la libertad", en la que Grecia se constituye en "centinela avanzado de la civilización" (Rada, I, 532) y Atenas, en la principal actora de la lucha. La época de Pericles, posterior a las Guerras médicas, supone la culminación providencial del pueblo ateniense, de su espíritu; por consiguiente, la participación en el sistema democrático, que perfecciona la retórica, las escuelas de filosofía y el desarrollo artístico, que da forma estética al pensamiento, terminaron por definir el destino histórico de los atenienses que no es otro que "formar un pueblo escogido, que cosechara y esparciera por el mundo la fecunda semilla del progreso humano" (Rada, I, 536). Rada rehuye relatar por extenso los peores períodos de la historia de Atenas, apenas cita de pasada, la Guerra del Peloponeso, que considera una guerra fratricida que degradada el carácter nacional y la gloria de Atenas y de toda Grecia. Del siglo IV considera la batalla de Queronea como el final de la libertad griega y se detiene únicamente en la obra de Licurgo en Atenas por su doble valor, como muestra de la pervivencia del espíritu del pueblo ateniense, en primer lugar, y, además, porque de él se puede extraer una enseñanza para el futuro, así "en los pueblos como en los individuos, algo superior sobrevive siempre a la desgracia. El espíritu se eleva radiante y esplendoroso sobre las miserias perecederas del cuerpo: los gigantes esfuerzos de la civilización y de la cultura, viven en las naciones aun después de su material decadencia" (Rada, I, 543). No se refiere a la época helenística, entonces poco estimada, y parcamente anota la dominación romana, de la que destaca el lugar común de la Grecia vencida que civiliza al inculto vencedor, que es, lógicamente, una victoria del espíritu, y la obra de Adriano con la ampliación de la ciudad hacia el Este (Rada, I, 544-545). Menciona, no podía ser de otro modo, la expedición de catalanes y aragoneses, "un puñado de valientes españoles" que se hacen con el Ducado de Atenas. Con ellos, Rada enlaza el nombre de Atenas con

la historia de España, y el heroísmo de los hijos de España le hace evocar Maratón y Platea (Rada, I, 546). La dominación turca es juzgada con severidad, ya que supone un letargo, un dominio estéril y la esclavitud de Grecia, en la que los griegos pierden completamente sus costumbres nacionales y olvidan su propia historia. Sin embargo, los exiliados de la dominación turca promueven el Renacimiento en Occidente, en la línea de la misión histórica de Grecia, que no es otra que enseñar a Occidente, sea en el mundo romano, sea en la Edad Moderna. La destrucción veneciana de la acrópolis es pintada con tintes sombríos y, de ella, se puede extraer una doble enseñanza moral, la de los discípulos que se rebelan contra los propios maestros, y la maldad esencial de la guerra, ya que, cualquiera que ésta sea, nunca puede existir una que se denomine civilizadora. El pacifismo de Rada refleja aquí tanto sus propias concepciones cristianas, cuanto que la ideas que circulaban por la España de su tiempo, entonces una potencia de muy segunda fila y poco comprometida en la política europea y mundial.

En la segunda mitad del siglo XVIII, según Rada, comienza a despertarse el sentimiento helénico y alaba los combates contra los turcos por liberar a su patria, presentados como una lucha "gigante y digna de los gloriosos tiempos de la Grecia" cuyos nuevos héroes, Ipsilantis, Germanós, Kolocotronis, Bótzaris, Miaulis, Kanaris, Maurocordatos, recuerdan a los antiguos y despertaron la admiración de toda Europa. Sin embargo, la época posterior a la independencia es convulsa, plena de discordias, tensiones y sublevaciones internas hasta que, en 1864, llega al trono Jorge, el hijo segundo del rey de Dinamarca, que es el monarca reinante en el momento en que Rada visita Atenas (Rada I, 549-551). Rada concluye entonces su relato: "Con el recuerdos de sus últimas desgracias, terminaron también para nuestro espíritu aquellas horas de insomnio, en que la loca de la casa como llamaba con harto fundamento un filósofo a la imaginación, despertando a la memoria había ido recorriendo con ella los grandes períodos de la historia de aquella ciudad, dormida ahora tranquilamente y siempre hermosa al tibio resplandor de blanca luna que envuelve con su manto de luz los monumentos de todas las épocas, como si quisiera unir, al menos en las horas del reposo, los recuerdos que dejaron las generaciones al pasar sobre superficie de la tierra, ya que parezca estarles vedado mientras viven realizar el generoso sueño de la fraternidad humana" (Rada, I, 552).

Rada principia la segunda parte de su relato describiendo la geografía de la ciudad con los ríos Iliso y Cefiso y los montes del Parnaso (Parnés), Egaleo e Himeto. El centro de la ciudad está atravesado por una serie de colinas, llamadas entonces *Tourko Vouní*, que separan los valles del Cefiso y del Iliso.

Según Rada, gracias a las obras alemanas, especialmente del arquitecto Schumbert, Atenas es "una ciudad de las más limpias y regulares del Oriente y presenta un aspecto europeo" (Rada, I, 554). La ciudad se vertebraba entonces entorno a dos vías rectas. En primer lugar la calle Hermes que iba desde la Plaza del Castillo hasta la estación del camino de hierro, donde se encuentra con la ruta del Pireo, cerca de la iglesia de *Ayia Triada*, esto es, desde la actual Plaza de *Syntagma* hasta la estación de la Plaza *Thissíou* y el Cerámico. Y, en segundo lugar, la calle Eolo, que transitaba desde la Torre de los Vientos hasta las afueras de la ciudad en *Patissíon* (la actual calle *Patission*), es decir, hasta el actual Museo Nacional, incluyendo la calle hoy en día llamada 28 de octubre y el entorno de la Plaza *Omonia*. En la intersección de ambas vías estaba el famoso café *Orea Ellada*, uno de los puntos de reunión más notables de ciudad que Rada compara a la carrera de San Jerónimo del Madrid de entonces, cerca del cual existía un bazar, esto es, el actual mercado de la calle *Athinas*.

Rada distingue entre una ciudad Vieja y otra Nueva. La ciudad Vieja estaba formada por un dédalo de callejuelas donde "es fácil perderse sin guía"; se refiere, obviamente, al barrio de *Plaka*, al sur de la calle *Ermoû*. La ciudad Nueva o Moderna se estaba entonces expandiendo al norte de *Omonia* y *Syntagma* con las calles *Stadíou* y *Panepistimíou*, y estaba planificada a la europea, con calles rectas y plantadas de árboles. En el área de *Panepistimíou* se encontraban el Parlamento, el Ministerio de Hacienda, la iglesia de *Ayios Theódoros*, la iglesia católica, el Hospital oftalmológico, la Academia Nueva y la Universidad. En la calle *Stadíou* se situaban el edificio de Correos y el Despacho de vapores griegos. Hacia su mitad Rada localiza la estación de carruajes en alquiler, en la actual Plaza *Klafmonos*. Se halla también en esta calle el *Varvakeion*, sede de la Sociedad arqueológica. La Universidad Politécnica estaba siendo construida entonces y se había ya proyectado el Museo Nacional. Finalmente otra calle importante y ancha, al sur, iba hacia el Teseo (el templo de Hefesto, en realidad, sobre la colina del Ágora) hasta la Acrópolis, se trata de la actual la calle *Mitropóleos* (Rada, I, 552-554).

Una vez definida la geografía de Atenas, a grandes rasgos, y expuesto el tejido urbano de la ciudad, Rada vuelve su relato hacia la descripción de la población contemporánea, que se mueve dentro del colorismo pintoresquista de los viajeros occidentales. El pueblo griego viste su traje nacional, que Rada describe detalladamente: "Alto fez de lana roja, con una larga y gruesa borla azul, característico gorro que se inclina generalmente hacia la izquierda; chaqueta con mangas perdidas y ricamente bordada; chaleco igualmente bordado; camisa de anchas y plegadas mangas flotantes; cinturón de cuero, del

cual pende una bolsa también de cuero para las armas; la fustanella, especie de zaragüell muy ancho y plegado, que mas parece una túnica de blanco lienzo; cortos pantalones; altas polainas rojas, y zapatos con aguda y levantada punta del mismo color, adornada por una borla de lana, zapatos construidos especialmente, sin suela, sino con cuero en lugar de ella unido a la pala a manera de albarca" (I, 555). Anota también sus distinciones regionales o locales, así, ante nuestros ojos desfilan los trajes beocios, los cretenses con sus altas botas, los albaneses y los *palikaris* –menciona de pasada la triste fama de los bandidos griegos en los últimos tiempos, en un clima de inseguridad que preocupaba enormemente a los viajeros de la época–. A diferencia de los hombres, las mujeres visten preferentemente como las europeas, si bien entre ellas, por su vestimenta, se pueden distinguir las albanesas, del Peloponeso, de Eleusis, de los alrededores de la Acrópolis y de la isla de Idra (Rada, I, 555-557).

De la descripción de los trajes, Rada pasa al retrato de los cuerpos. Rada esperaba hallar en Grecia los físicos de las estatuas clásicas y, de hecho, los encuentra, de manera que los hombres "conservan las nobles aposturas, rostros de varonil belleza, conservándose la raza que sirvió de modelo a Fidias". Por el contrario, las mujeres destacan más por "su discreción y cultura" que por su belleza. Rada elogia en ellas su elevado nivel de formación, se entiende de determinada clase social, ya que hablan dos o tres idiomas, algo que desearían muchos hombres europeos de su tiempo (Rada, I, 558).

Rada alaba el griego antiguo que fue lengua del pensamiento filosófico y científico y, por sus raíces terminológicas, construcciones, claridad y flexibilidad, "la más bella y armoniosa que hablaran los hombres" (Rada, I, 558). Empero el idioma griego, tan perfecto en la Antigüedad, se deterioró, "bastardeó" dice Rada, en las épocas medieval y moderna por el contacto con los idiomas hablados por los pueblos que dominaron Grecia. Rada no tiene en cuenta la propia evolución de la lengua griega, alejada ya en la Antigüedad de la pronunciación erasmiana que todavía seguimos empleando los occidentales, y elogia la reacción que estaba produciéndose entonces en favor de la *katharevousa*, la lengua griega purificada. Asimismo, ensalza el llamado entonces arte neogriego, que recomienda estudiar e incluso implantar en España y describe las casas atenienses, celebrando su disposición, se trata de viviendas generalmente de poca altura, normalmente de dos pisos y aterrazadas, pequeñas casas blancas "que presentan un risueño y agradable aspecto" (Moreno, 126)[33]. A

[33] Aunque, en ocasiones, no ocultan su desprecio: «mísero pueblo que se levanta al lado de estas ruinas. Pero no, pasemos de largo sin fijar la atención en sus humildes viviendas, en

Rada le recuerdan a las casas del Levante en las que pasó su infancia. En realidad, Rada está describiendo el estilo neoclásico traído por los alemanes a Grecia de casas con puertas y ventanas simétricas y antefijas a las que se le añaden balcones en su fachada.

El relato de Rada refleja las concepciones occidentales de su tiempo y los ideales que, en parte, habían motivado la intervención de las potencias occidentales a favor de la independencia. No sólo la justificación de la existencia de la Grecia moderna es la Grecia antigua, sino también su futuro, que debe centrarse no únicamente en el cuidado de la herencia sino en la restauración de la Grecia antigua, restauración que debe pasar, en primer lugar, por la lengua y el arte. En último término a la Grecia moderna se le está imponiendo la imagen que los europeos tenían de la Grecia antigua sobre la que ha de construirse la nueva Grecia que es una Hélade revivida, ajena casi por completo a lo que había sido el devenir histórico de Grecia desde la Antigüedad. Retorno a su más antiguo pasado y europeización presente, ambos elementos se unen a fin de construir el porvenir, sin atisbo de contradicción pues, una vez eludidas la Grecia bizantina y aquella sometida al turco, la Antigüedad es la base reconocida de la Europa decimonónica.

Después de informarnos sobre el urbanismo y los habitantes de la Atenas contemporánea, Rada centra su relato en la descripción de los monumentos de la ciudad y nos enuncia las fuentes que va a emplear: su propia observación y crítica, los relatos de los viajeros distinguidos y las publicaciones, especialmente las más recientes, de sabios y eminentes arqueólogos. En realidad Rada pasó únicamente cinco días en Atenas y, aunque realizó un notable trabajo y esfuerzo, secundado eficazmente por Ricardo Velázquez, sobre todo en planimetría, mediciones y dibujos, no pudo estudiar ningún monumento en profundidad y sus observaciones personales tienen, por tanto, un valor muy limitado. Aunque en ocasiones somete a crítica determinados relatos o teorías contemporáneas, en gran medida sigue a otros autores y su relato, de origen esencialmente libresco, sirve en gran medida para confirmar las opiniones de los autores que emplea como fuente. Conoce las obras de los viajeros occidentales pero las emplea también de forma bastante limitada, menciona los trabajos de arqueólogos alemanes e ingleses y se esfuerza por conocer ciertamente el resultado de las últimas investigaciones, pero algunas de sus citas vienen a través de los autores principales que utiliza, los france-

sus iglesias pintorreadas, ni en su real palacio que más parece un cuartel. No destruyamos con mezquinas impresiones la impresión solemne que han despertado en nosotros los restos de la antigüedad» (MORENO [s.a.]: 133).

ses Beulé y Bournuf. Uno de los principales problemas de su narración es precisamente la inconsistencia de sus referencias bibliográficas en las que no siguió un método sistemático. En cuanto a las fuentes antiguas, cita a Justino, a Platón, Menéxeno, Valerio Máximo, Pausanias, Plutarco, Heródoto y Jenofonte (I, 542) y hay ecos de Tucídides, sin nombrarlo, en la Atenas de Pericles (I, 536), pero nunca menciona la obra, el libro ni el párrafo concreto; por lo que se refiere a las coetáneas, a veces simplemente dice un historiador contemporáneo (I, 525), o un autor italiano (I, 503), casi siempre anota su nombre, Beule, Bournuf, Madrazo, Lenormand, Bitet, Tubino, Cantú, Schlosser (p.e. I, 504, n.1), y recoge también observaciones del diario de navegación del comandante de la fragata, pero pocas veces menciona el título de sus obras, y si lo hace, lo hace de forma incompleta, pues casi nunca refiere la página concreta y nunca el lugar de edición.

Posee, sin embargo, ya el concepto de cerámica como fósil director, cuyos fragmentos "son el más perdurable testimonio de la presencia del hombre en los lugares donde se hallan, mientras que todos los demás materiales que emplea en obras de arte desaparecen […] sirviendo providencialmente su misma inutilidad de segura guía de la investigación científica" y también una incipiente noción de estratigrafía (Rada, I, 562-563).

Como era por otra parte lógico, Rada (I, 565) comienza su descripción por la Acrópolis[34], relatando, en primer lugar, su topografía que imagina como una colina muy escarpada e irregular en su parte occidental y que culminaba en una cima muy inclinada hacia occidente. Pasa después a considerar sus diferentes etapas históricas (I, 566-589), definiendo un primera fase de ocupación con Teseo, con escasa distinción entre mito e historia. Entra luego en el segundo período, que denomina pelásgico o ciclópeo, que correspondería a lo que hoy denominamos período micénico. Entonces se había excavado una parte sustancial de la zona de los Propíleos y del bastión meridional y se había exhumado el muro "pelásgico" en el ángulo sudeste de los Propíleos. En su descripción, Rada sigue prácticamente a Bournuf, que defendía un origen ario e indio para la población ateniense sobre la base de la interpretación de sus mitos, de manera, por ejemplo, que Cécrope es el indio Caçiapa, una de las formas del Sol, lo mismo que Erecteo y consideraba que los cultos tenían una orientación astronómica en la Acrópolis. Así, por ejemplo, con Bournouf sobre la base de la orientación del Partenón en relación con las salidas equinocciales y solsticiales, llega a fechar la fun-

[34] Para la historia y arqueología de la Acrópolis cf. Bundgaard (1974), Economakis (ed.) (1994) y Hurwitt (2004).

dación del templo "pisistrátida", en realidad el Prepartenón, en 554. Como Beulé descubrió un muro poligonal de piedras talladas, Burnouf, seguido por Rada, define dos etapas pelásgicas en la fortificación de la Acrópolis, de manera que en la fase primitiva (los muros ciclópeos) sólo circunvalaba la cima. Ambas fases corresponden, en opinión de Rada, a poblaciones que preceden a los griegos, porque "lógicamente" los helenos construyen muros de sillares iguales, cortados en ángulo recto con tendencia a hiladas horizontales y a lo isodómico, lo que nuestro autor denomina construcción "horizontal o helénica". En realidad, si el muro pelásgico era micénico, del siglo XIII a.C., el poligonal de la entrada de la Acrópolis se fecha a mediados del siglo VI. A pesar de ello, Rada es capaz ya de emplear el estilo de los muros e incluso el tipo de piedra como criterio de datación, un método no exento de dificulades, pero que seguimos utilizando hoy en día. El tercer período de la Acrópolis pertenece a Pisístrato, al que Rada atribuye el Prepartenón, que sirve de cimentación al Partenón, el altar, construido en piedra gris del Pireo, situado justo enfrente del Partenón y que había sido exhumado en 1836, y el santuario de Ártemis, entonces recientemente descubierto. En consonancia con ello, en el muro septentrional, llamado de Temístocles, los tambores de mármol, los triglifos y arquitrabes son de la época de Pisístrato. Correctamente atribuye la ampliación oriental a Cimón. El último período relevante de la Acrópolis es obviamente el de Pericles que corresponde a la expansión de Atenas tras la Segunda Guerra Médica, juzgada desde una óptica liberal, de modo que, tras la guerra, el mar y el comercio constituyeron las bases de la riqueza ateniense.

Finalmente, Rada describe los monumentos entonces visibles en la Acrópolis; se habían aclarado los entornos del Partenón y el Erecteo, pero todavía no se habían desescombrado totalmente los Propíleos ni se había estudiado toda la parte oriental de la Roca. Su descripción no sigue un criterio topográfico sino jerárquico, que principia con el Partenón y finaliza con la Nike.

Siguiendo a Bournouf, Rada interpreta el Partenón en clave védica o indoeuropea; Atenea es la diosa del Oriente, del nacimento de la luz, de la Aurora, la que abre las puertas del cielo, "arrolla las legiones de la noche, las precipita hacia el Occidente, y levanta el reinado victorioso de la luz" (I, 590). Hefesto, que hizo nacer a Atenea de la cabeza de Zeus, no es otro que el védico Agni, que hace brotar la luz celeste (I, 588) y así como entre los griegos, Atenea se une con los héroes, representaciones míticas del Sol (Heracles, Perseo, Belerofonte, Aquiles, Diomedes, Ulises), en los himnos védicos, la Virgen de la luz se une con todos aquellos que luchan contra los negros demonios de las tinieblas. El Partenón es, por tanto, "el gigantesco y

digno santuario de la Aurora" (I, 606) y "su altar, tomado como centro y relacionado con los puntos de mira levantados sobre el Himeto, daba en el 445 en que fue definitivamente colocada, la posición de los solsticios y equinoccios" (I, 591).

Mucho más fiable que esta interpretación es la descripción del templo, del que da las medidas, siguiendo a Pearose (I, 607, n. 1), anota las correcciones ópticas, ya entonces conocidas, y menciona el friso, de 158 x 1 m de altura, que se calculaba incluía 320 estatuas, y las metopas, de las que se conservaban once en el lado septentrional y una en el lado meridional. Varios fragmentos se hallaban expuestos en la cella. Rada refleja dos de los debates sobre el Partenón que ocupaban a los investigadores de su tiempo: la cubierta y la policromía. Spon, Wheler, Perrault, Stuart, Barthelemy, Winckelmann y Chandler habían considerado que el Partenón estaba cubierto mientras que Beule y Ross pensaban que se trata de un templo hípetro. Rada cree que no pudo ser descubierto; de lo contrario, se hubiera inundado una cella sin desagües, pero tampoco podía contar con una techumbre completamente opaca, ya que hubiera impedido ver las riquezas de su interior y era disconforme a la condición de Atenea como diosa de la luz. Rada se inclina por una cubierta a dos vertientes con una abertura central de vidrio (I, 611-

FIG. 2. El Partenón en 1871 (Rada, *Viaje a Oriente*)

612). Habiéndose sumergido largamente en este debate, no se detiene en la cuestión de la policromía, aunque piensa que el templo estaba pintado por influencia oriental o para su mejor preservación (I, 615).

Rada pasa ahora a considerar el Erecteo, donde se adoraban conjuntamente Atenea Políada y Posidón y que, según Rada, era testimonio de la concordia después de la disputa y da cuenta de sus medidas tomadas por Ricardo Velázquez (I, 643, n.1). Siguiendo con la clave védica, el Erecteo contaba con una habitación para albergar a la serpiente sagrada "representante vivo del Ahi supremo mito de la fuerza que sostiene la nube encerrada en las puras védicas o fortalezas celestiales" (I, 618). Con Burnouf, concluye diciendo que toda la teogonía y religión de la Acrópolis encuentran su directa filiación en los himnos de Veda (I, 621). El Erecteo sirve también a Rada para, desde su catolicismo ferviente, exponer sus ideas sobre la religión pagana griega que no es otra cosa que superstición. De este modo, en el Erecteo se adoraban supersticiones muy arraigadas, como Pandroso, Erecteo y Posidón, y "un astuto sacerdote, aprovechándose del fanatismo de la multitud", salaría el agua y haría cuantos ruidos fueran necesarios (I, 619). Finalmente, Rada se pronuncia severamente en contra de "las incalificables devastaciones de Lord Elguin [...] que si un egoísta y mal entendido amor a la patria puede en algún modo disculpar, merecerán siempre los más duros anatemas del arte y de la ciencia arqueológica" (I, 636, 642).

Correctamente anota que los escalones oblicuos a los Propíleos, que se conservaban todavía, son anteriores, ya que formaban parte de la entrada arcaica, mientras que los Propíleos de Pericles están alineados con el Partenón. Refiere sus medidas, nos informa del Museo que entonces se encontraba en la Pinacoteca y destaca el espíritu innovador del edificio, que residía en la armonía de los diferentes órdenes sin recurrir a la decoración escultórica. Del pórtico exterior subsisten los capiteles de dos de las columnas de los ángulos y en el pórtico interior, de las seis, cinco mantienen sus capiteles (I, 644-648). Rada recoge la polémica sobre la finalidad del edificio, que entonces existía en la historiografía, Beulé pensaba en uso decorativo, Leake y Bournouf lo consideraban una fortificación y Spon, un edificio religioso. Con Bournouf rechaza su empleo religioso, ya que no se parece a un templo griego, y es del parecer de Beulé, puesto que los Propíleos carecen de obras de defensa con sus pórticos abiertos (I, 651-653).

Rada describe luego el templo de la Nike (I, 654-667), que fue reconstruido entre 1835 y 1836 por los alemanes Ross, Schaubert y Hansen, a partir de numerosos fragmentos empleados en el bastión turco. Lo describe y lo mide, con ayuda de las obras de Beulé y Bournouf, y sobre el friso considera,

manteniendo una posición ecléctica, que, mientras los ropajes estaban pintados, las encarnaciones carecían de pintura al modo de los camafeos antiguos. Rada visita también la colección expuesta en la cella del templo de la Nike, del que se traen varios vaciados de yeso al M.A.N. como la Victoria descalzándose y el relieve de un toro llevado al sacrificio. Da noticia además de los hallazgos de Hansen y Schaubert, en la terraza del templo, de losas escultóricas que decoraban la balaustrada del bastión meridional de la Acrópolis, que Beulé considera representación de las victorias atenienses de las Guerras Médicas y del Peloponeso y que Ross, seguido por Rada, data en la época de Licurgo. Menciona finalmente las excavaciones de Bournouf que, tres años después de la visita de Rada, descubrieron la llamada escalera pelásgica, esto es micénica, que había sido cubierta con una bóveda en la Edad Media.

Finalmente Rada (I, 671-675) se refiere a los últimos períodos de la Acrópolis: Valeriano construye un nuevo muro al pie de la Acrópolis, Justiniano fortifica también la Acrópolis y los Acciaiuoli levantaron su palacio en los Propíleos y, junto a él, una altísima torre, que en época reciente fue arrasada por la sociedad arqueológica con dinero de Schliemann. Los turcos erigieron un bastión fortificado en el *Pyrgos* con una batería de seis cañones, y una mezquita en el Partenón mientras que el Erecteo se convirtió en harén y los Propíleos en palacio del Aga –el gobernador turco de Atenas–. En suma, en el momento de la Guerra de Independencia, existía un poblado en la Acrópolis que se había levantado hasta ocho y diez metros del suelo antiguo y que ocultaba parcialmente las columnas. La Acrópolis sufrió daños durante la Guerra de la Independencia y, una vez liberada Atenas, los griegos comenzaron a despejar la Acrópolis, efectuando numerosas demoliciones desde 1835; desaparecieron así todo el caserío, lo que restaba del palacio florentino, el ábside y los muros de una antigua capilla adosada al ala izquierda de los Propíleos, y la torre de los Acciouli y las obras continuaban entonces. Sin embargo, Rada se pronuncia en contra de arrasar completamente los edificios posteriores porque considera que la destrucción de estos estratos será una pérdida para el estudio y quedarán lagunas para la investigación (I, 674-675).

Tras la descripción de los monumentos de la Acrópolis, Rada comienza el estudio de los monumentos de la ciudad[35] por el Teseo, en realidad el templo de Hefesto, situado en la colina del ágora. Correctamente anota que su estilo es anterior al Partenón, lo conecta con el regreso de Cimón tras su

[35] En general se puede ver CAMP (2001).

campaña en Esciros y describe su decoración escultórica, que representa los trabajos de Heracles y Teseo. Sin embargo, no se aparta de la interpretación astronómica y védica de Bournuf. En consecuencia, los temas tratados en los relieves son manifestaciones legendarias de mitos primitivos relacionados con la luz y la sombra, las nubes, el rayo y los vientos, y los centauros son los Gandharas védicos y Teseo es el Rey Sol (Rada, I, 676-680).

El Hefesteo había sido convertido en iglesia bizantina con la adición de un ábside en su fachada oriental y la destrucción del pronaos y de las columnas entre las antas. Después de la liberación de Atenas, en 1835, el ábside bizantino fue demolido y, en 1871, en el momento de la visita de Rada, constituía la sede del Museo Arqueológico Nacional y ofrecía sobre todo una colección de esculturas, entre las que Rada destaca la estela de Aristión y el Relieve de Eleusis, de los que se traen reproducciones al M.A.N. Por su importancia, la estela de Aristión está encerrada en "una caja de madera de cristales". Influido por las fuentes que maneja, las memorias que Madrazo y Tubino escribieron respectivamente para la revista *Museo español de Antigüedades*, la descripción de ambas estelas se torna prolija en extremo y Rada cae en la erudición.

Después de detallar el Hefesteo, Rada se centra en el resto de los monumentos que ofrecía Atenas al visitante de la época. En una pequeña plaza, tal y como hoy en día, se encontraba la que la tradición popular designaba como la Linterna de Diógenes, que en realidad es el Monumento corégico de Lisícrates y que, durante mucho tiempo, estuvo en el patio del convento francés de los Capuchinos. El monumento posee una inscripción grabada en el arquitrabe (*IG* II² 351), que estaría culminada por el trípode de la victoria, y un friso decorado con los piratas tirrénicos, que acometieron a Dioniso, convirtiéndose en delfines (Rada, I, 699-700). Desde la plaza del monumento de Lisícrates, Rada llegó al teatro de Baco (de Dioniso), a través de la calle de Dionisio, que encuentra poco limpia. Probablemente bajó por la calle *Thrasilou* hasta alcanzar la actual de *Dionisíou Areopagitou*. Strach había empezado a despejar en 1862 el graderío inferior y entonces era visible dicho graderío, el muro de circunvalación y la escena. En el entorno del teatro sobrevivían dos columnas de monumentos corégicos (de época romana) y los restos maltrechos del Monumento de Trasilo, que había quedado prácticamente destruido en 1827, situado en una gruta, que entonces estaba consagrada a la Virgen de la Gruta de Oro. Menciona también los restos del Odeón de Pericles y la Estoa (de Eumenes), que une el Teatro de Dioniso con el Odeón de Herodes Ático. De este Odeón, que empezó a desescombrarse en 1848, Rada nos dice que se conservaba la parte inferior del graderío y parte

de la escena (Rada, I, 700-704)[36]. Siguiendo la muralla occidental de la Acrópolis por el camino de carruajes, es decir, la actual calle *Theorías* y la entrada a la ciudadela, alcanzaron el Areópago, que a Rada le evoca la presencia de San Pablo, en su discurso pronunciado ante este Consejo y que provocó que uno de sus miembros, Dionisio, se convirtiera al Cristianismo; el Areópago es, pues, "recuerdo no sólo de época pagana, sino también del glorioso periodo de las persecuciones y del martirio de nuestra sacrosanta religión" (Rada, I, 704-705).

Desde el Areópago, Rada se dirige a las tres colinas que se alzan al oeste de Atenas. En la ladera norte de la colina de las Musas existían tres grutas, una de las cuales la tradición ateniense identificaba con la prisión de Sócrates, y que Rada considera correctamente como una simple cámara sepulcral. Viene ahora el Monumento de *Philoppapos*, que Rada fecha en el siglo I d.C., de los descendientes de Antíoco IV, el último rey de Comagene[37]. En la Pnix, que mide 74 metros N-S por 117 E-O, Rada destaca el enorme muro de contención, de la última parte del siglo IV a.C., que considera una construcción megalítica de remota época pelásgica (Rada, I, 705-707).

Rada continua su relato con la Torre de los Vientos, que data en el siglo I a.C. y lista los vientos de cada una de sus ocho caras. En 1871, en el interior de la Torre de los Vientos, se exhibía una colección de copias y de antigüedades entre las que se encontraban vaciados en yeso de las esculturas del Partenón que están en Londres y el friso del templo de Apolo en Basas, un ábaco y varias estelas funerarias como la del Efebo con un estrígilo, y además un torso de amazona. Cerca de la Torre de los Vientos se encontraba la Puerta del Mercado, esto es la actual entrada al ágora romana. Rada describe dicha Puerta con sus cuatro columnas dóricas, arquitrabe, triglifo y frontón, cuya inscripción es de época de Augusto. Rada la interpreta como la puerta que da ingreso al mercado del aceite, según otra inscripción grabada detrás de ella de época adrianea (Rada, I, 707-708; cf. Camp, 2001, 192-195).

Su estudio del Templo de Zeus Olímpico puede ser considerado un modelo de las descripciones que hace Rada. De esta manera, narra primero la historia y los avatares del templo, proyectado por los pisistrátidas en 530, continuado por Antíoco III en 174, Sila se llevó a Roma sesenta y ocho columnas, Augusto trató de terminarlo, pero lo hizo finalmente Adriano en 135.

[36] En la ladera meridional de la Acrópolis la Sociedad Arqueológica empezó en 1848 los trabajos en el Odeón y en 1862 en el Teatro de Dioniso, en 1876 se descubrió el Asclepeo y en 1877/8 se despejó la Estoa de Eumenes: cf. CAMP (2001): 254-257.

[37] En realidad es de principios del siglo II d.C. *uid.* Paus.1.25.8; *IG* II^2 3451 A-E.

Relata luego cómo debía ser el templo concluido con 10 columnas en cada uno de sus frentes (E-O) y 21 en los laterales (N-S), con una columnata doble en los lados mayores y triple en los menores, y su estado actual del quedan 16 columnas, 13 del ángulo SE y 3 en la línea interior del lado meridional. Una fue derribada por un huracán en 1852, lo que da pie para una reflexión moral, estas columnas romanas, que están derribadas mientras las griegas subsisten, representan el escarmiento para "una civilización altiva y presuntuosa" y para los "hijos degenerados y consumidos por insaciable afan de grandezas y placeres" (Rada, I, 710).

Rada dejó el Olimpieo en dirección al Iliso, al este de la ciudad, atravesaron su cauce, que casi siempre estaba seco, y llegaron al Estadio, al que Herodes puso en 140 d.C. sillares de mármol. Rada indica los trabajos de Ziller continuados a expensas del Rey. Después fueron a la Puerta de Adriano, todavía bien conservada. Finalmente, Rada se refiere al extremo occidental de la Calle Hermes, donde se encuentra la iglesia de *Ayia Triada* y el cementerio homónimo, el actual Cerámico, cerca de la Doble Puerta (*Dipylon*) y menciona las estelas sepulcrales que allí se encontraban, por ejemplo, la de Dexileo, cuyos hallazgos fueron causa del comienzo de las excavaciones (Rada, I, 710-714)[38].

Una vez completada la descripción de los monumentos griegos y romanos, Rada dedica un mínimo espacio a las iglesias bizantinas, se contenta prácticamente con nombrarlas y distingue genéricamente las tres etapas del arte bizantino y las características generales de cada período, a saber: la primera época de Constantino a Justiniano; de Justiniano al siglo X y el período posterior a esta fecha. De Atenas cita las iglesias de los *Anáryiroi*, *Ayios Theódoros*, *Ayios Taxíarchos* y la célebre catedral antigua, y, de la segunda etapa, la *Kapnikarea*, todas de exiguas dimensiones, por ejemplo, la catedral mide 7,30 por 10,20 metros. Si las visitó, probablemente no todas, no las estudió en profundidad (Rada, I, 713-714).

Mayor amplitud dedica a la descripción de los edificios modernos, en primer lugar la Universidad, fundada el 22 de mayo de 1837, a imitación de

[38] Las excavaciones en el Olimpeo tuvieron lugar entre 1883-1884 y en 1922, y el área aneja hasta el Estadio, entre 1886 y 1907 y en la década de los sesenta del siglo XX, cf. R. TOLLE-KASTENBEIN, *Das Olympieion in Athen*, Colonia 1994; C. GASPARRI, «Lo stadio Panatenaico», *ASAtene* 36-37 (1974-1975) 313-392. Las primeras estelas aparecieron en el Cerámico en los años sesenta del siglo XIX y las excavaciones comenzaron en 1870; el museo actual data de 1937 (U. KNIGGE, *The Athenian Kerameikos: History, Monuments, Excavations*, Atenas 1991). El mayor olvido de Rada se refiere a lo que entonces se conocía sobre el ágora. En efecto, en 1859 se había excavado en el ágora la llamada Estoa de los gigantes, y en 1861 se excavó la Estoa de Átalo, que se sabía estaba situada en el ágora (TRAVLOS [1981]: 395-396).

la alemana, y que contaba entonces con cuatro facultades, Teología, Jurisprudencia, Medicina y Filosofía, un Observatorio astronómico en la Colina de las Ninfas, establecido y dotado por el barón Sina, una Escuela de Farmacia y gabinetes de numismática, este último con cinco mil monedas, de Historia Natural y de Anatomía. En 1871 la Universidad acogía a 1200 alumnos y sesenta profesores ordinarios y extraordinarios, doce de los cuales eran agregados. Menciona también el *Arsakeion*, fundado por Arsakes en la misma calle de la Universidad, para doncellas, como no había entonces otro en todo el Oriente; el *Varvakeion*, el gimnasio o colegio construido por Varvakes, al modo de los antiguos liceos imperiales franceses, con 600 alumnos y que albergaba la colección de la Sociedad arqueológica griega con cerámicas, lécitos con relieves, una caja de tocador de bronce, terracotas, esculturas y lucernas y también inscripciones. En el Ministerio de cultos se exhibía, asimismo, otra colección de antigüedades provista de relieves, lécitos blancos, vasos cerámicos e inscripciones. Los expedicionarios visitaron también el Palacio real, de estilo llamado neogriego, donde destaca, según Rada, el Salón de baile por su originalidad y buen gusto[39] y, en sus breves momentos de descanso, pasearon por el Jardín Botánico y del Castillo, donde dan noticias de los mosaicos romanos exhumados en sus jardines y de las estatuas de Kapodistrias y del filoheleno Eynard que los adornaban (Rada, I, 714-721)[40].

A pesar de que los miembros de la Comisión habían solicitado al Comandante una mayor detención en Atenas para poder completar los trabajos que tenían empezados en el Partenón, la fragata permaneció atracada en Falero únicamente cinco días. Los miembros de la Comisión estuvieron trabajando en la Acrópolis hasta la medianoche del día 22 de julio, bajo la luz de la luna llena. A esa hora abandonaron Atenas, ya que debían presentarse en la fragata a las tres de la madrugada. Les acompañaron hasta el embarcadero el banquero Serpieri y el vicecónsul Enrique de Gaspar. Conforme se alejan, Rada siente el desasosiego de separarse de la ciudad: "Hasta aquel momento casi no había comprendido la realidad de nuestra marcha. Atenas y sus monumentos me habían tenido tan alejado de la vida real, tan abismado en su contemplación y estudio, que no creía pudieran interrumpirse tan inolvidables días, para marchar lejos de aquellos parajes donde tanto había soñado", entonces dirige "una última y triste mirada de despedida a la ciudad lejana

[39] Rada (I, 720) dice que fueron amablemente acogidos por las autoridades y la población, y de no haber estado los jóvenes reyes en Corfú, les habrían concedido audiencia.

[40] Debido a la premura de tiempo no pueden visitar Colono, donde estaban las tumbas de Otfried Müller o Carlos Lenormand.

[…] aquellas ruinas, entre las cuales vive para eterna enseñanza de los siglos el genio del arte" (Rada I, 722).

La fragata levó anclas, pues, en la madrugada del 23 de julio, en demanda de Besika en la costa turca. Empleando únicamente dos calderas, dejaron atrás, por estribor, la isla de Egina y, por babor, la de *Flera*, gobernando hacia el cabo Colonna, en la extremidad sudoriental del Ática. Avistan el cabo y divisan el templo que Rada llama de Minerva[41]. Penetraron entonces en el canal de *Madri* por babor y doblaron el puerto de Laurion, entrando en el Canal de Zea, entre esta isla y la de *Makro Nisi*. Pasan *Ayios Nikólaos*, una pintoresca población en el NO de la isla de Zea, y embocan el canal de *Doro*, que separa las islas de Negroponto y Andros; poco después están ya en mar abierto. Al amanecer surcaron entre Esciros, a babor, y *Psara*, a estribor, divisaron Lemnos y Mitilene y se aproximaron a la isla de Ténedos. El viento del NE, muy flojo, les obligó a encender una tercera caldera. A mediodía del día 23 se sitúan en latitud 38º 57´N y longitud 31º, 35´ E. El día 24 entraron en el Canal de Ténedos y fondearon a las 8 de la mañana enfrente de Ténedos, donde permanecieron anclados media hora. La isla tenía gran reputación en Occidente por sus vinos, estaba habitada entonces casi en su totalidad por griegos y poseía los restos de un castillo veneciano. Finalmente, atracaron en la bahía de Besika, ya en la costa turca de Asia Menor[42].

A pesar de las escasas jornadas que pasan en Atenas, el relato de Rada y el más breve del resto de los expedicionarios no deja de tener su interés como muestra del clima cultural de su tiempo, europeo y español, de su visión sobre la Grecia contemporánea y de la metodología y conceptos que en aquel tiempo se empleaban en los estudios griegos.

Ciertamente hay indicios de un incipiente positivismo. Rada se acerca a la historia de Grecia, tanto la antigua como la moderna, con una actitud empírica, intenta dar profundidad científica a su relato, rehuyendo, además, la narración de aventuras y peripecias. Se preocupa por emplear varias fuentes de información, porque su exposición sea verosímil, reconoce la necesidad de investigar sobre el terreno y, aunque sea en pequeña medida, intenta darnos noticias de la Grecia coetánea. Trata de seguir un método sistemático, de usar un procedimiento descriptivo riguroso y de elaborar un texto caracteri-

[41] En Sunio el templo de Atenea se disponía en una colina baja y era jónico con columnas únicamente en los lados meridional y oriental (ca. 460-450). El dórico de la parte alta estaba dedicado a Posidón y formó parte probablemente del programa pericleo. Las excavaciones empezaron con W. Dörpfeld en 1884 y fueron continuadas por el servicio griego entre 1899 y 1915 (TRAVLOS [1988]: 404-429).

[42] Rada, II, 5-6; MORENO (s.a.): 136-137; ESTRADA (1923): 457.

zado por la precisión y la exactitud[43]. En muchos pasajes alcanza también una indudable altura literaria, insertando igualmente anécdotas, detalles concretos, elementos extraños como son las diferentes vestimentas atenienses, para mover el interés y la curiosidad del lector y aligerar el relato científico o erudito. En ocasiones se evocan además recuerdos vitales, como el camino del Grao a Valencia o las casas del Levante español, que tienen la intención de presentar al lector una serie de imágenes conocidas, provocando así una inmersión total en el lugar (Litvak, 1987, 219).

A pesar de sus intenciones, Rada se mueve entre el Romanticismo y la erudición y hay todavía poca presencia del positivismo científico. Parte de su relato no es una investigación metódica sino más bien alarde de conocimientos con poco sentido crítico, mientras que el positivismo, por su concepción filosófica, rigor y precisión, supera a la simple erudición, la sobriedad es rigor, rechaza la ostentación y recomienda la modestia y moderación en el juicio. No llega a afirmar el predominio absoluto del documento, confundido casi exclusivamente con la fuente literaria, y no ha desarrollado todavía el deseo de la transcripción cuidadosa, la catalogación y la publicación clara de los mismos. Tampoco se ocupa demasiado de la elaboración de una cronología exacta a través de la confrontación sistemática de testimonios; ciertamente tiene una concepción de cronología relativa, pero introduce muy pocas fechas absolutas, y obviamente, como acontece también en el positivismo, los acontecimientos son, en esencia, políticos y administrativos. A la manera del Romanticismo cree en el espíritu de los pueblos y, en el caso de los atenienses, este espíritu precisamente explica su historia. Maneja conceptos apriorísticos y, frente al deseo posivista de que historiador desaparezca ante unos hechos históricos que hablan por sí mismos, Rada emite continuamente juicios de valor, se muestra escasamente reflexivo y adopta siempre un enfoque moral y ejemplarizante en el tratamiento de los sucesos históricos[44].

Así, desde su mentalidad liberal y cristiana, su relato está teñido de fuertes componentes ideológicos como, por ejemplo, la creencia indiscutible en la superioridad de la civilización europea y en la fuerza civilizadora del desarrollo económico. Lejos del cientifismo de la historiografía positivista, que quiso de la historia una ciencia comparable a la de las ciencias de la naturaleza, su concepción histórica está impregnada de providencialismo de raíz cristiana.

[43] Rada, I, 9; LITVAK (1987): 228.

[44] Sobre los métodos del positivismo puede verse LANGLOIS-SEIGNOBOS (1972) y ALONSO TRONCOSO (1994): 12ss.

Rada y el resto de los expedicionarios muestran una confianza ilimitada en el progreso del saber y la bondad de la técnica; una fe en la ciencia, que es, en realidad, un instrumento de la Divina Providencia, en "el poder de aquellas benditas hermanas (ciencia, arte e industria), que Dios dejó en el mundo para que engrandecieran al hombre, obedeciendo a la santa Ley del trabajo" (Rada, I: 14). La ciencia y el arte llevan a la perfección de la humanidad en su destino trascendente que no es otro que la ley del amor sustituya a la ley de la fuerza, el ansiado día de la fraternidad universal. De este modo, la historia humana tiene una finalidad establecida por Dios "que llegue un día en que se realice el gran deseo de unidad humana, formando una inmensa familia con un solo padre que es Dios, pensamiento que sólo está llamado a realizar la Religión cristiana" (Rada, I, 14). En este sentido, Grecia ha desempeñado un importante papel, "la mano de Dios había dispuesto para sus grandes designios, dotó a la antigua Helenia de una florecimiento especial, nuevo, divino, por que divino era el soplo que le daba vida" (Rada, I, 9).

Por último, Rada muestra también aspectos cercanos al coleccionismo y al anticuarismo, una visión estética de búsqueda de la belleza y las obras bellas, la acumulación de objetos, poco metódica y científica, y el estudio descontextualizado de la pieza. Rada expone también su deseo de remediar el desconocimiento de la Grecia antigua en España: "Aunque nuestro viaje no hubiera producido más beneficio que dar a conocer a los amantes del arte y de la historia y generalizar su conocimiento, por su exposición en un establecimiento público y del Estado, monumentos de los cuales no había, puede así asegurarse, la menor noticia en nuestra patria, bastaría con esto para merecer consideración que propios y extraños han dispensado, viendo en él el primer avance que da una nación rica de recuerdos y de nombres esclarecidos en todas las ramas de los conocimientos humanos, por la fecunda senda de las misiones científicas" (Rada I: 680, 692-593)[45].

Pero, a pesar de su hondo patriotismo, los expedicionarios son plenamente conscientes del retraso de España en su presencia en el Oriente y el

[45] Gracias al viaje ingresan en el M.A.N., el 29 de noviembre de 1871, 22 cajones con 329 objetos, entre los que podemos citar sesenta vasos griegos en su mayoría áticos geométricos, corintios, lécitos blancos, de figuras negras y rojas, treinta vasos chipriotas, algunas esculturas, monedas de distintas épocas, vaciados en yeso de los relieves de la Acrópolis y otros fragmentos escultóricos y arquitectónicos de diversa índole, a pesar de que Rada no contaba prácticamente con medio económico alguno. Entre los donantes figuran, por ejemplo, D. J. B. Serpieri, con un busto de adolescente encontrado en Atenas, romano de los ss. I-II d. C., y Juan Bautista, un vecino de Atenas que donó otras piezas de interés, entre ellas un gran lécito, y que recibió por ello el título de comendador de la Orden de Isabel la Católica (cf. A. RODRÍGUEZ VILLA [1871]: 262-267).

Comandante de la fragata (García de Tudela, 1873, 8) refiere la sorpresa que causó en Atenas la llegada del barco español, ya que los griegos ni siquiera conocían que España tuviera una marina de guerra e ignoraban prácticamente todo lo que se refería a ella. Este escaso conocimiento y la nula presencia comercial española en el Oriente es sacada a colación muchas veces (p.e. García de Tudela, 1873, 44, 53, 55; Estrada, 1923, 466-467) y todos los expedicionarios expresan su deseo de que el Oriente se convierta en un amplio campo de acción y beneficio para comerciantes, industriales y armadores.

El relato de los expedicionarios, especialmente de Rada, nos permiten acercarnos también al progreso de la investigación sobre la antigua Atenas y a los debates que entonces surgían en la historiografía y, finalmente, los expedicionarios nos devuelven el estado de la ciudad de Atenas en 1871, una Atenas que era entonces muy diferente a la que conocemos, y también sus ideas de lo que debe ser el futuro desarrollo de la Hélade en claves de europeización y liberalismo: "La Grecia actual es pobre en comercio y en industria; pero se nota en ella cierto espíritu de empresa y cierto movimiento de ideas, que la harán caminar en poco tiempo grandes distancias. Las costumbres europeas van arraigando entre los griegos, y se pueden ver numerosas importaciones de Francia, Inglaterra y Alemania" (García de Tudela, 1873).

José PASCUAL

Dpto. de Historia Antigua
Universidad Autónoma
Ciudad Universitaria de Cantoblanco
28049 MADRID (España)
jose.pascual@uam.es

BIBLIOGRAFÍA

ALONSO TRONCOSO, V. (1994), *Pautas y guiones para una Historia de Grecia,* Santiago de Compostela.

BASTÉA, E. (2000), *The Creation of Modern Athens: Planning the Myth*, Cambridge-Mass.

BOLAÑOS MEJÍAS, C. (1999), *El reinado de Amadeo de Saboya y la monarquía constitucional*, Madrid.

BUNDGAARD, J. (1974), *The Excavations of the Athenian Acropolis, 1882-1890: The Original Drawings,* Copenhague.

CAMP, J. M. (2001), *The Archaeology of Athens*, Yale University Press.

CHINCHILLA GÓMEZ, M. (1993), «Viaje a Oriente de la fragata Arapiles», en: AA.VV., *De Gabinete a Museo. Tres siglos de Historia del Museo Arqueológico Nacional*, Madrid, pp. 286-299.

DOMÍNGUEZ MONEDERO, A. J. (2001), *Solón de Atenas*, Barcelona.

ECONOMAKIS, R. (ED.) (1994), *Acropolis Restoration: The SSAM Interventions*, Londres.

ESTRADA CATOIRA, R. (1923), «Recuerdos de un tiempo viejo», *Rev. General de la Marina*, pp. 447-467.

FUENTE MONGE, G. DE LA (2000), *Los revolucionarios de 1868. Elites y poder en la España liberal*, Madrid.

GARCÍA DE TUDELA, I. (1873), «Extracto del diario de navegación del comandante de la fragata Arapiles correspondiente al viaje verificado por dicho buque al interior del Mediterráneo desde el día 7 de julio al el 23 de septiembre de 1871», *Anuario del Depósito Hidrográfico*, 1-56.

GARCÍA NIETO, Mª C. (1987), *Historia de España 1808-1978,* 2: La experiencia histórica del sexenio revolucionario, 1868-1874, Barcelona.

GONZÁLEZ CASTRILLO, R. (2005), «Gabriel de Aristizábal y su viaje a Constantinopla en el año 1784», *Arbor* 180, pp. 707-726.

HURWITT, J. M. (2004), *The Acropolis in the Age of Pericles.* Cambridge-Mass.

JIMÉNEZ FRAUD, A. (1973), *Juan Valera y la generación de 1868*, Madrid.

LANGLOIS, C. V.-SEIGNOBOS, C. (1972²), *Introducción a los estudios históricos,* Buenos Aires.

MARCOS POUS, A. (1993), «Origen y desarrollo del Museo Arqueológico Nacional», en: AA.VV., *De Gabinete a Museo. Tres siglos de Historia del Museo Arqueológico Nacional*, Madrid, p. 21ss.

MORENO DE LA TEJERA, V. (s.a.), *Diario de un viaje a Oriente, Argel, Nápoles, Pompeya y el Vesubio, Sicilia, Grecia, el Archipiélago, Turquía y Egipto. Viaje verificado a bordo de la fragata de guerra "Arapiles"*, Madrid.

Ollero Vallés, J. L. (2000), «Triunfo y disolución del liberalismo», en: C. Dardé (ed.), *Sagasta y el liberalismo español*, Madrid.

Ollero Vallés, J. L. (2006), *Sagasta, de conspirador a gobernante*, Madrid.

Rada y Delgado, J. de D. de la, *Viaje a Oriente de la fragata de Guerra Arapiles y de la Comisión científica que llevó a su bordo*, I (1876); II (1878); III (1882), Barcelona.

Rodríguez Villa, A. (1871), «Adquisiciones del Museo Arqueológico Nacional», *RABM* 15, 262-267.

Ruiz-Bravo Villasante, C. (1989), *Vida de Juan Valera*, Madrid.

Serrano García, R. (2002), *España 1868-1874. Nuevos enfoques sobre el Sexenio democrático*, Valladolid.

Serrano García, R. (2006), *Figuras de la Gloriosa, aproximación biográfica al sexenio revolucionario*, Valladolid.

Travlos, J. (1981), «Athens after Liberation: Planning the New City and exploring the Old», *Hesperia* 50, 391-409.

Travlos, J. (1988), *Bildlexikon zur Topographie des antiken Atica*, Tübingen.

LITERATURA Y SOCIEDAD: REPRESENTACIONES DEL DESASTRE DE ASIA MENOR (1919-1922) EN LA NOVELA GRIEGA CONTEMPORÁNEA

«Tap your heels together and repeat the words:
"There's no place like home!"»
Glinda, the Good Witch of the North, *The Wizard of Oz* (1939)

RESUMEN: Este artículo analiza desde la perspectiva de la sociología de la Literatura el modo en el que el Desastre minorasiático de 1922 halla su reflejo literario en tres novelas griegas contemporáneas, escritas en aquel momento histórico o inmediatamente después: *Historia de un prisionero* de Stratis Ducas (1929), *El número 31328* de Ilías Venesis (1931) y *Tierras de sangre* de Dido Sotiríu (1962). Estas novelas dan testimonio tanto de los hechos históricos sucedidos, como de las instituciones sociales que condicionaron su creación poética. Asimismo, el artículo trata de esclarecer la compleja relación que se establece entre la literatura y su marco social dentro de un escenario tan sesgado políticamente.

PALABRAS CLAVE: Desastre de Asia Menor, Gran Ideal, Sociología de la Literatura, novela comprometida y testimonial, Stratis Ducas, Ilías Venesis, Dido Sotiríu.

ABSTRACT: This article aims to analyze, from the perspective of Sociology of Literature, the way in which Asia Minor Disaster of 1922 is reflected in three contemporary Greek novels, written in that very time or inmediately after: Stratis Doukas' *A Prisoner of War's Story* (1929), Elias Venezis' *Number 31328* (1931) and Dido Sotiriou's *Farewell Anatolia* (1962). These novels bear witness not only to historical events, but also to social institutions which determined their poetic creation. Likewise, the paper tries to elucidate the complex relationship between literature and its social framework in such a politically biased background.

KEY WORDS: Asia Minor Disaster, Megali Idea, Sociology of Literature, testimonial and politically committed Novel, Stratis Doukas, Elias Venezis, Dido Sotiriou.

En el presente trabajo[1] analizaremos la particular visión que de la Catástrofe minorasiática de 1922 y de sus inmediatas consecuencias[2] nos ofrecen tres conspicuas novelas de la literatura neogriega, mediadas por las distintas instituciones sociales que rodearon el momento de su producción:

– *Ιστορία ενός αιχμαλώτου,* de Stratis Ducas (1929).
– *Το νούμερο 31328*, de Ilías Venesis (1931).
– *Ματωμένα χώματα,* de Dido Sotiríu (1962).

El interés de realizar sobre estas obras literarias un estudio sociológico de corte historicista va más allá de los presupuestos al uso de la crítica literaria neogriega, porque posibilita una mejor comprensión los mecanismos de literaturización de un momento histórico tan complejo y pone de relieve el modo en el que se filtran las ideas promulgadas desde los organismos de poder que en muy distinto grado asumen escritores e intelectuales. Siguiendo la crítica de los discursos sociales formulada por Marc Angenot (1991), los tres textos objeto de nuestro estudio hacen gala de una obvia hegemonía transdiscursiva (conjunto de discursos concretos que se imponen en una sociedad en un lugar y momento dados) pesimista y desencantada. Tras la destrucción fatal de último gran metarrelato –en términos de Lyotard[3]– que articulaba la sociedad griega en la diáspora, esto es, el sueño de la unificación de los territorios ultraperiféricos bajo administración foránea en un nuevo Estado con capital en Constantinopla, se impone la necesidad de reconstruir el tejido social idealizando ese pasado perdido que se convierte en mítico, en mito fundacional de la nueva nación griega[4]. Este proceso se ve acentuado por tratarse de un pasado robado en el que se puede culpar del desastre al

[1] Debo expresar mi más sincero agradecimiento al Dr. A. Conejero López por acceder a revisar una primera versión de este artículo. Sus acertadas sugerencias han contribuido a esclarecer no pocos puntos oscuros y a ofrecer una perspectiva global del fenómeno de literaturización de este hecho histórico. Así mismo, tengo que agradecerle que me haya permitido acceder en primicia a su monografía *Carmina Urbana Orientalium Graecorum. Poéticas de la identidad en la canción urbana greco-oriental*, Madrid: CSIC [Nueva Roma 31], 2008.

[2] Para una visión sinóptica del fenómeno vid. el artículo de MACKRIDGE (2004).

[3] J.-F. LYOTARD, *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*, Paris: Minuit, 1979.

[4] Cf. CLARK (2006).

otro (en este caso, al turco, al judío, al búlgaro, etc.)[5], y frente a él crear una nueva identidad cultural por imitación refractaria, por negación. En esta dialéctica frenética, el poder de obras literarias como las que nos ocupan es, en palabras de Angenot (1989), la neutralización de la demagogia por medio de técnicas narrativas, pero también el de testimoniar de una forma más completa los hechos: al fin y al cabo, está claro que los discursos científicos serios no son permeables a la desesperación o la autoirrisión humana, como sí lo es la Literatura.

La elección de estos tres títulos radica en su indudable representatividad. Frente a otras muchas obras literarias que también abarcan los acontecimientos históricos del Desastre de Asia Menor desde la perspectiva griega, estas tres conocieron un éxito sin precedentes que las hizo embajadoras de una cosmovisión, tan particular como parcial, que devino en la oficial del *Establishment* griego. Comencemos en primer lugar por situar cronológicamente los sucesos que enmarcan la trama desarrollada por Stratis Ducas, Ilías Venesis y Dido Sotiríu: los errores cometidos por Grecia, después del Tratado de Sèvres (1920) condujeron al país a la catástrofe de 1922 y a tener que renunciar definitivamente a la *Μεγάλη Ιδέα* –el "Gran Ideal" que promulgaba una agresiva política de integración de todas las comunidades greco-ortodoxas del Mediterráneo Oriental, tomando como referente histórico el Imperio Bizantino[6]–. En términos internos las consecuencias cristalizaron, a través del descontento de los ciudadanos, en un golpe de estado contra la monarquía personificada por Constantino I, entusiasta partidario de la guerra contra los turcos que inició nada más subir al trono, radicalizando la política exterior iniciada por Veniselos[7]. Nuestros tres autores se centran en la difícil experiencia que para el ciudadano griego de a pie representó la ofensiva final turca consentida por Mustafá Kemal Atatürk y, muy especialmente, en los sufrimientos derivados de la batalla iniciada el 26 de agosto de 1922, que obligó a las fuerzas griegas a replegarse progresivamente en dirección a la costa, forzando la evacuación de la ciudad de Esmirna (muy cercana a la localidad natal de Dido Sotiríu) el 8 de septiembre[8]. Estos territorios, a saber, Esmirna y su *hinterland*, cuya administración obtuvo Grecia por el Tratado de Sèvres (1920), vieron cómo la ocupación turca de la ciudad se convirtió en la ma-

[5] Si bien la memoria histórica se muestra selectiva una vez más, ya que el papel de las potencias europeas (Francia, principalmente), ha sido minimizado y olvidado sistemáticamente, cf. PANAYOTOPULOS (1980).

[6] Vid. AKCHOGLU (1998); ANAGNOSTOPOULOU (1998); MISTAKIKU (2004).

[7] Cf. SCOPETEA (1988), o el documentadísimo trabajo de Sir LLEWELLYN-SMITH (1998).

[8] Cf. CHANGRIDIS (2001); SMYRNELIS (2003) y (2006).

sacre de unos treinta mil cristianos ortodoxos griegos y armenios, así como en un increíble incendio (no hay unanimidad sobre si fue provocado por los turcos en represalia, o por los griegos que se retiraban, siguiendo la técnica de tierra quemada) del que sólo se salvaron los barrios turco y judío[9]. La "infiel Esmirna" –denominada así por los turcos (*Γιαούρ Ισμίρ*) a causa del gran número de habitantes no musulmanes[10]– fue devastada mientras la población civil greco-ortodoxa, presa del pánico, intentaba escapar a las islas griegas vecinas. La comunidad griega de Esmirna fue desplazada a Grecia siguiendo los acuerdos de intercambio de población pactados entre Grecia y Turquía. Más de un millón de griegos abandonó entonces Asia Menor (muchos de ellos establecidos en la ciudad de Esmirna, una de las de mayor población griega del antiguo Imperio Otomano), llevando a la Grecia continental e insular su legado cultural y memoria histórica, los cuales contribuyeron en buena medida a crear la referencia identitaria de la Grecia actual[11]. Así, por ejemplo, la música traída por los refugiados de Esmirna sería el origen del rebético, uno de los modernos géneros musicales griegos más importantes[12].

En el plano militar, en agosto de 1922 acaba la guerra greco-turca con la victoria de éstos últimos en la Batalla de Dumlupinar. Los nacionalistas turcos recuperan Esmirna, al tiempo que los griegos abandonan también la Tracia oriental en virtud a los acuerdos del armisticio de Mudanya. El sultanato desaparece el 1 de noviembre[13] y Mustafá Kemal renegocia la paz con los aliados en el Tratado de Lausana, en el que se acuerda la retirada de todas las tropas de ocupación y el nuevo *statu quo* con la anexión a Turquía de la Armenia occidental. Esto supuso el nacimiento de un nuevo Estado-nación, una nueva república, afrancesada y laica, con la que se convertían en realidad los intentos anteriores de modernización llevados a cabo por los *Tanzimat*. Paralelamente, una vez que Turquía asume la pérdida del Imperio Otomano (más tarde, entre 1925 y 1926, intentará sin éxito recuperar la provincia iraquí de Mosul), consigue además la exención del pago de las indemnizaciones de guerra. La minoría griega en Turquía y la turca en Grecia deben abandonar sus países y dirigirse a Grecia y Turquía respectivamente para completar la limpieza étnica regida por la ideología nacionalista del nuevo Estado.

---

[9] Vid. Georgelin (2002) y (2005). Para una representación literaria semejante a las aquí tratadas, pero con una difusión mucho menor en el ámbito internacional, cf. Puaux (1922).

[10] Courbage-Fargues (1992).

[11] Cf. Βαρβουνης (2005).

[12] Vid. Hirschon (1989); Giannulli (1995); Georgelin (2006); Conejero López (2008).

[13] Anagnostopoulou (2004).

El 24 de julio de 1923 se firmó en la ciudad suiza de Lausana el tratado de paz homónimo por el que se establecían las fronteras de la Turquía moderna[14]. Con la implicación de los gobiernos de Grecia, de Turquía y de las naciones aliadas de la primera guerra mundial, quedaba invalidado así el tratado de Sèvres, firmado al final de la Gran Guerra por el Imperio Otomano, pero que no había sido aceptado ni por los jóvenes turcos ni por el nuevo Estado fundado por Kemal Atatürk después de la guerra de la Independencia. El 20 de octubre de 1922 dio comienzo la conferencia de paz, que fue interrumpida tras intensas discusiones el 4 de febrero de 1923 y retomada el 23 de abril del mismo año. El texto final fue firmado el 24 de julio después de ocho meses de deliberaciones. Los principales signatarios fueron İsmet İnönü por la parte turca y Elefcerios Veniselos por la griega[15]. El tratado otorgaba a Turquía la Tracia oriental, las islas de Ímbros y Ténedos en el Egeo nororiental, y garantizaba la protección de la minoría griega en Turquía y turca en Grecia respectivamente. No obstante, en virtud del llamado *acuerdo de intercambio de población*, la mayoría de la población griega de Turquía fue trasladada a Grecia, de la misma forma que una parte importante de la población turca de Tracia occidental fue trasladada a Turquía. En total se calcula que aproximadamente 1.650.000 griegos fueron desplazados de sus hogares en Anatolia y 670.000 turcos de Grecia fueron trasladados a Turquía. Se exceptuó a la minoría griega de Estambul (125.00 griegos) y a los habitantes griegos de las islas de Ímbros y Ténedos. En Grecia permanecieron 110.000 turcos, fundamentalmente en la Tracia occidental[16]. La república de Turquía reconoció asimismo el mandato británico sobre la isla de Chipre.

La fecha tan próxima a estos acontecimientos en la que redactaron sus obra S. Ducas e I. Venesis hace que la visión que de ellos nos ofrecen sea, en algunos momentos, excesivamente pasional y sesgada, con un regusto por ahondar en los aspectos más patéticos que sugieren un victimismo innecesario que estaba en el ambiente (y que en el caso de *Η ιστορία ενός*

[14] MANTRAN (ED.) (1989); POULTON (1993); MANTRAN (DIR.) (1996).

[15] Pese a lo que pueda parecer, no contaba Veniselos con el apoyo incondicional de los griegos, cf. GONDICAS-ISSAWI (EDS.) (1999). Conocido es el caso de Ion Dragumis, cuyo concepto de la nación griega no pasaba por la institución de un Estado propio. Su propuesta de que Grecia se integrara dentro del Imperio Otomano le llevó a enfrentarse con Elefcerios Veniselos, de tal suerte que el 31 de julio de 1920, tras un intento de asesinato del presidente griego, Dragumis fue considerado cómplice de los criminales y ajusticiado. Vid. BLINKHORN-VEREMIS (EDS.) (1990) y TERRADES (2005).

[16] PENTZOPOULOS (1962); APOSTOLOPULU (ED.) (1980); HIRSCHON (ED.) (2004); KECHRIOTIS (2005); LEONTIS (1995).

αιχμαλώτου irá corrigiendo el propio autor en las sucesivas ediciones de la novela). Resulta plenamente comprensible que, insertos en una coyuntura sociopolítica tan compleja, ambos se hayan dejado llevar por la visión subjetiva que de los acontecimientos tenía el pueblo griego. Los últimos coletazos de los intercambios de población impuestos por la victoria turca, las sucesivas votaciones para decidir el nuevo sistema de gobierno ante la insistente presencia de una monarquía abiertamente repudiada, los coqueteos del líder griego Elefcerios Veniselos con Kemal Atatürk, considerado el verdugo de Grecia y de los griegos, y un largo etcétera funcionan dentro de estas dos novelas como lo que Claude Duchet denomina *sociogramas*[17], esos materiales ideológicos preconstruidos por el pueblo griego y que estos textos absorben para reelaborar a continuación. Mucho más valiosa, en tanto que lúcido análisis *a posteriori* de la evolución política real que en esos momentos vivía el país, se antoja la novela de Dido Sotiríu. Bien es cierto que animada por una estética realista que no duda en recrearse en los elementos más truculentos de la historia ya desde el título mismo: *Ματωμένα χώματα* (traducida al castellano como *Tierras de sangre*[18]), incidiendo en la idea de la sangre derramada sobre el mismo suelo patrio de las víctimas.

Antes de entrar a comentar cada una de estas obras por separado, situemos sinópticamente el marco histórico en el que se desarrolla la acción, compartido por cada una de ellas[19]:

25-VIII-1922	Se intensifica el éxodo de los griegos ortodoxos de Asia Menor, iniciado ya durante los pogromos de 1914 y 1915.
26-VIII-1922	El gobierno militar publica la orden oficial de desalojar Asia Menor.
27/28-VIII-1922	Las tropas kemalistas entran en Esmirna.
31-VIII-1922	Se inicia el devastador incendio de Esmirna.
11-VII-1923	Se firma en Lausana el tratado de paz homónimo, que supone el intercambio obligado de poblaciones y la delimitación de las fronteras entre Grecia y Turquía.

[17] DUCHET (1979).

[18] D. SOTIRÍU, *Tierras de sangre*, trad. de César Montoliú, Barcelona: El Acantilado, 2001; reseñado por A. CONEJERO LÓPEZ en *Erytheia* 25 (2004) 314-316.

[19] En castellano contamos con las siguientes obras de referencia, que bien pueden dar una visión de conjunto de los sucesos que aquí nos ocupan: VOLTES (1999); VEIGA (2006).

1.- *Η ΙΣΤΟΡΙΑ ΕΝΟΣ ΑΙΧΜΑΛΩΤΟΥ*, DE STRATIS DUCAS (1929)

Esta novela, que tuvo la capacidad de canonizar inmediatamente a Stratis Ducas como literato de prestigio, constituye una breve narración, muy impactante, de las vivencias de uno de aquellos griegos que no pudieron repatriarse a tiempo tras la Catástrofe minorasiática de 1922[20]. *Ιστορία ενός αιχμαλώτου* debe considerarse un ejemplo ya clásico de narración popular muy apegada a los registros coloquiales del habla, como prueban la abundante presencia de expresiones idiomáticas o el costumbrismo con el que se registra el empleo de palabras turcas, sobre todo en los diálogos. Dentro de la literatura neogriega funciona como el eslabón de unión entre los *Απομνημονεύματα* (*Memorias*) de Makriyanis (primera mitad del s. XIX) y los testimonios o relatos orales que con tanta fuerza aparecieron a partir de la década de 1960 con autores como Valtinós, Mísios, Dimitríu, etc.

El relato, en primera persona, se focaliza a través de Nicolás Casacoglu, que describe su larga huída una vez que consigue escapar de la amenaza de un ejército enemigo especialmente cruel con las minorías étnicas, después de haber sido apresado por los turcos durante el incendio de Esmirna (31-VIII-1922). La enumeración de las dramáticas condiciones de los prisioneros es recurrente en la novela, como por ejemplo cuando al principio se detalla el abuso de poder de los altos cargos turcos, que no dudaban en desnudar a los prisioneros para robarles cualquier cosa de valor que tuvieran: anillos, relojes y hasta los dientes de oro. Con gran lujo de detalles relata Ducas las penurias que sufre su héroe, pasando hambre y sed (ya que los prisioneros sólo recibían un chusco de pan duro y un poco de agua), y cómo se ve obligado a vivir durante un año en cuevas, como una bestia, lo que termina convirtiendolo en una especie de animal salvaje. Como tal, no duda en amoldarse a la nueva situación para lograr sobrevivir, decidiendo hacerse pasar por turco e intentando integrarse en la nueva sociedad impuesta. Su éxito es tal, que termina volviéndose en su contra –como si de una tragicomedia se tratara–, cuando intentan que contraiga matrimonio con una joven turca. Tras probar distintas tretas, consigue viajar a Grecia, donde otra vez el destino le juega una mala pasada: asumida por necesidad su nueva identidad como turco, nadie en Grecia le reconoce ya como compatriota griego, con lo que se encuentra nuevamente al margen de una sociedad que le da la espalda. Por tanto, al final el ejército vencedor ha conseguido su objetivo tras

[20] Desde hace siete años contamos con la traducción al castellano de Manuel GONZÁLEZ RINCÓN, *Historia de un prisionero. Stratis Dukas*, Sevilla: Labrys Ediciones, 2001.

la toma de Esmirna: la aniquilación de la minoría griega o su integración dentro de la sociedad turca como creyentes musulmanes: en otras palabras, al final, los griegos ortodoxos de Asia Menor son asimilados por estructuras sociales que les son hostiles, ya sea la turca o la de la propia Grecia continental.

La novela se centra casi exclusivamente en la lucha por la supervivencia de un prisionero de guerra (Casacoglu), sin ahondar en las circunstancias históricas concretas que pudieron rodear estos hechos. Se deja así al lector la impresión de que la trama carece de historicidad pese a su verosimilitud, y de que se trata de un suceso aislado, de un detalle extraído de una escena dramática de mayor entidad que ahora es silenciada. Es decir, Ducas persigue recrear un episodio de una gran epopeya en la que se entremezclan realidad y ficción, para facilitar con ello la contraposición entre la inocencia original y la mediación cultural, entre la solidaridad propia del hombre y la identidad nacional que surge por oposición al enemigo común. Dicho con otras palabras, estamos ante una historia de supervivencia personal, más que ante un drama histórico coral en el que la continuidad del hombre deba ser defendida colectivamente. Esta cadena de contraposiciones en pugna entre lo socialmente convenido y lo individualmente necesario está subrayada por la presencia única de una sola voz, la voz solitaria del narrador.

Por medio del relato de su protagonista, Ducas consigue plasmar el paso de la convivencia en una nación a la intransigencia nacionalista, y de la narración oral al texto elaborado literariamente. Mostrándonos experiencias brutales con una simpleza expresiva sólo aparente, pero sin muchas descripciones ni adornos superfluos, *Ιστορία ενός αιχμαλώτου* se basa en una comunicación con el lector tan directa, que consigue desarmarlo. Da la impresión de que Stratis Ducas se ha encargado simplemente de registrar por escrito las palabras de Casacoglu, pero el lector debe ser consciente de la ficcionalización de una trama que, supuestamente, es real. Como buen literato, Ducas finge seguir objetivamente los padecimientos de su héroe para evitar una muerte segura (con lo que, debido a su situación de huida y desarraigo, resulta un típico antihéroe postmoderno), cuando en realidad los reelabora para ofrecer una visión subjetiva de los acontecimientos históricos a través de la que se filtra el sujeto social (con todas las revisiones que ha sufrido el sintagma desde que lo acuñara Gustave Lanson[21]). Ducas no recoge fielmente las experiencias del protagonista, sino que a partir de ellas nos está reelaborando su visión sesgada del conflicto y nos deja entrever la conciencia co-

[21] G. LANSON, *Essais de méthode de critique et d´histoire littéraire*, Paris: Hachette, 1965.

lectiva imperante en ese momento, exactamente igual a como harán más adelante Ilías Venesis y Dido Sotiríu. Como textos literarios de gran calidad que son, las tres novelas no se limitan a reproducir la ideología dominante que emanaba desde los grupos afines al gobierno y partidarios de la guerra greco-turca y los intercambios de población, sino que manifiestan las incongruencias, contradicciones y sombras de los sistemas ideológicos vigentes en el momento en el que redactan cada uno su obra[22].

En el caso de Ducas, observamos cierto purismo lingüístico, ya que no duda en helenizar y "limpiar" la lengua turca hablada por el protagonista, marcadamente influida por el léxico y la sintaxis turcas. Dejando al margen los nombres propios y las situaciones personales concretas, el relato entremezcla la odisea del cautiverio con la ficción poética, puesto que el narrador se hace pasar por converso para sobrevivir, al tiempo que el escritor adopta como voz propia la de su personaje para traicionar en su misma obra la realidad creada. Las imposiciones de la *cazarévusa* eran férreas en la primera mitad del s. XX y, aunque un color turco puede dar al texto una mayor verosimilitud, un registro cuidadoso del habla de los griegos minorasiáticos levantaría ampollas ante la política lingüística promulgada por Atenas y es claramente rechazado por escritor y lector[23]. Tanto el tema como el relato, el escritor como el narrador, colaboran en pos de un fin común, ya que el primero recupera la táctica

[22] Tal vez sería más atinado hablar de *lapsus extendidos*, en tanto que la verdadera literatura consta de un elemento perturbador que la cuestiona. No es reflejo de una conciencia de grupo unívoca, sino que revela sus tensiones y derivas internas, dejando aflorar el inconsciente de la clase social que la posibilita. Probablemente, el autor que mejor ha desarrollado los valores de la literatura como contraideología sea MACHEREY (1966).

[23] Desde una perspectiva sociolingüística, las variaciones de registro que recoge un escritor y que permite un lector (usos dialectales, cultismos, vulgarismos, préstamos, argot, etc.) son sintomáticas de las tensiones del grupo social en el que se inscribe la obra. En el caso de *Ιστορία ενός αιχμαλώτου*, las presiones políticas que buscaban una unificación lingüística siguiendo la estela de un aticismo bizantino falsamente arcaizante son más que evidentes. Del mismo modo, el deseo de Ducas de inscribirse en una tradición literaria muy concreta (aquella iniciada por Solomós), con un alto sentimiento nacionalista, le lleva a purificar la lengua de sus personajes. Treinta y tres años más tarde, cuando Dido Sotiríu compone su novela *Ματωμένα χώματα*, las circunstancias han cambiado y ella, como joven comprometida de izquierdas, no duda en ser fiel al habla griega real de Anatolia. Así, encontramos numerosos turquismos que dan testimonio de las funciones de la lengua como factor de (des)integración social: χαμπέρι por είδηση, 'noticia'; μισεμός por αναχώρηση, 'partida'; βιτζίζω por ερεθίζω, μαστιγώνω, 'irritar, espolear'; μπουλβάρια por λεωφόροι, 'autobuses'; μπεζεστένια por αγορές, 'compras'; τσομπλέκια por μικροαντικείμενα, 'balas'; νταραβερίζεσαι por αναπτύσσεις διάφορες σχέσεις, 'mantienes distintas relaciones'; y un largo etcétera. Cf. los trabajos paradigmáticos sobre situaciones sociolingüísticas llevados a cabo por ZIMA (1980) y (1982).

puesta en marcha por el segundo para sobrevivir como recurso literario. A pesar de que *Ιστορία ενός αιχμαλώτου* da la sensación de renegar de los adornos artificiales propios de la novela y de que deja los acontecimientos desnudos para que hablen por sí mismos, en realidad pone en escena un entramado narcisista que se regodea en cada personaje y en cada nueva identidad que éstos han de adoptar. Se trata, por tanto, de una narración doble que se autotraiciona: por un lado se presenta a sí misma como documento auténtico, históricamente válido, mientras que por el otro nos da la pauta para desenmascarar su proceso de construcción técnica, tan artificial como la creación de una nueva identidad cultural bajo la que poder seguir viviendo[24].

Al igual que en otros relatos pretendidamente orales de la misma categoría (entre los que debemos situar también *Το νούμερο 31328* de Ilías Venesis y, de alguna forma, aunque en menor medida, *Ματωμένα χώματα* de Dido Sotiríu), *Ιστορία ενός αιχμαλώτου* presenta el tema de las relaciones entre literatura y visión del mundo[25]. En estos casos no se cuestiona simplemente la conexión emocional que alcanza el lector con el protagonista, sino que dentro del discurso, supuestamente espontáneo, se deslizan reivindicaciones, no de verosimilitud, sino de autenticidad que pretenden sentar cátedra sobre lo acertado de su punto de vista. Aspirando a establecer lazos irrompibles por medio de palabras agrias entre la cruda realidad y la verdad desnuda, los escritores de este género de novela, reivindicativo y con un fuerte compromiso, se enfrentan a la consideración de una literatura basada en la esencia de la objetividad, de la investigación y de la creación estilística. La paradoja en esta ocasión es que, mientras los escritores presuponen una recepción de la literatura en la que se omite la inevitable mediación de la lengua que transmita sus vivencias reales, ellos mismos se valoran exactamente por sus peculiaridades lingüísticas y por su maestría narrativa, más que por sus historias. El mismo Ducas en el *επίμετρο* de su novela recurre al análisis lingüístico y a la mediación entre la creación poética ficticia y la inspiración histórica real, cuando describe cómo tomaba apuntes del testimonio verbal de Casacoglu y cómo después relató oralmente la historia a su primo. Entonces, ¿qué tiene de natural y de auténtico un texto semejante?

[24] Por ejemplo, cuando el amigo del protagonista (que en la realidad sobrevive –recordemos que la novela se inspira en acontecimientos reales–) en el texto es apresado y asesinado, porque «así lo requería la historia», tal y como ha reconocido el propio Ducas.

[25] Entendiendo esta categoría sociológica de conciencia colectiva tal y como la reformuló Goldmann: ese conjunto de sentimientos, valores, ideas, etc., que definen la identidad de un grupo en el que se inscribe un escritor y que inevitablemente se proyectan en su obra, ya sea de forma consciente o inconsciente, cf. GOLDMANN (1964).

Ιστορία ενός αιχμαλώτου es, en resumen, una historia de transformaciones identitarias forzadas por un difícil contexto sociopolítico. No es sólo la alternancia de personajes e identidades dentro del texto, sino también los cambios reales vividos por el autor los que transforman ideológicamente el texto, en especial en la tercera edición de 1958, revisada por Stratis Ducas. En ella el pensamiento patriótico de los prisioneros pervive, si bien las referencias a su egoísmo o a su desesperación, que se plasma en las aclamaciones a Kemal Atatürk, se aumentan o se eliminan. Igualmente, la dedicatoria de la primera edición («Dedicado a los mártires comunes del pueblo griego y del turco») se amplía en la tercera «a los mártires comunes de los pueblos». El cambio de la dedicatoria puede deberse con toda probabilidad al sufrimiento experimentado durante la ocupación alemana, que hizo a los griegos conscientes del horror que asolaba Europa durante la segunda guerra mundial, y a la contemplación de la persecución y eliminación de los judíos desde la óptica de un socialista convencido.

En un principio, Ducas no presenta su novela como un documento histórico o sociológico del cautiverio, sino como «το ωραίο λουλούδι του Λόγου», "la bella flor de la Palabra", tal y como dice en el proemio de la primera edición de 1929. Allí mismo anima a sus lectores a coleccionar historias similares, que él define como «πολύτιμα ψηφιδώματα με τα οποία θα στολίσουμε τον νέο πνευματικό ναό μας» "valiosos mosaicos con los cuales adornaremos nuestro nuevo templo espiritual". Su objetivo principal parece ser, sobre todo, etnográfico y se orienta hacia las artes populares partiendo de los intereses primitivistas propios de su época (recordemos que son los años del Modernismo y del *Art Nouveau*, muy influenciados por las primeras manifestaciones culturales del hombre primitivo). En lo que a la cultura griega vigente entonces se refiere, pintores y arquitectos compartieron este interés folklorista, como prueba la obra de Fotis Condoglu o la de D. Pikionis[26]. El estudio de la cultura popular representa para ellos un canal de comunicación con la quintaesencia pura e inmaculada de la naturaleza humana, mientras que la ingenuidad del arte popular es vista como expresión del deseo primitivo de cualquier hombre de una convivencia pacífica y solidaria. Dentro de este contexto, deberíamos entender los intentos de Ducas y Condoglu, en su faceta de literato[27], por sobrepasar las barreras sociales y nacionales para descubrir dentro del discurso popular la inocencia del hombre perdida, tal y como era antes de ser alterada por el nacionalismo, el militarismo y la industrialización.

[26] Παπαδημητριου & Αα. (1975); Ferlenga (1999).
[27] Kontoglou (1995[4]); Kontoglou (2001[9]).

La supresión del proemio después de la quinta edición de 1969 señala también un cambio en la recepción y en el horizonte de expectativas que se habían creado entorno a *Ιστορία ενός αιχμαλώτου*. De flor etnográfica del discurso popular pasa a ser en la tercera edición un testimonio ético del dolor común a todos los hombres, tal y como muestra el cambio de la dedicatoria, mientras que en las dos últimas décadas ha sido canonizado en Grecia como una reliquia nacional. Un buen indicador de esta evolución es la sucesión de ediciones de *Ιστορία ενός αιχμαλώτου*: de 1929 a 1980 conoció siete ediciones [1929, 1932, 1958, 1962, 1969, 1977 y 1980], mientras que desde 1980 hasta hoy ha sido editado en más de 20 ocasiones (!). La explicación no se debe exclusivamente a razones editoriales (si bien es verdad que la novela goza de un tremendo éxito en Chipre), sino a la conciencia nacional griega, que ha visto en este relato un texto clave para la creación de una identidad nacional, arraigada en la reciente historia de sus miembros.

2.- *Το νουμερο 31328*, de Ilías Venesis (1931)

Ilías Venesis nació en 1904 en Ayvalık (Κυδωνίες[28]), en Asia Menor, donde era conocido con el nombre de Ilías Melos, puesto que el apellido Venesis es un apodo literario con el que comenzó a firmar sus obras en fecha posterior. Junto con su familia, viajó a Lesbos durante la primera guerra mundial, a fin de escapar a la persecución iniciada en Asia Menor; sin embargo, regresó en 1919 a su patria natal, Ayvalık, una vez que la milicia griega llegó a la costa turca en el período inmediatamente posterior a la Gran Guerra.

Cuando acaeció la Catástrofe minorasiática, Venesis, que acababa de finalizar los estudios en el instituto de Ayvalık, contaba 18 años, por lo que fue reclutado para formar parte de un batallón de trabajo del ejército turco. En su novela *El Número 31328. El libro de la esclavitud* describe los 14 meses de su vida que tuvo que pasar en un campo de concentración, obligado a realizar trabajos forzados. Su relato biográfico refleja con gran viveza y realismo las duras condiciones de vida que tuvo que soportar entonces. Por fuentes externas y documentos históricos tenemos constancia de que de la ciudad de Ayvalık fueron deportados en total 3.000 hombres, de los cuales sólo 23 sobrevivieron, entre ellos, Ilías Venesis. Este es el punto de partida en el que se apoyará nuestro novelista para componer una de las obras más

[28] En ambas lenguas se trata de un topónimo motivado por la abundante producción frutal: "membrillar".

conmovedoras de la prosa neogriega, ficcionalizando su propia experiencia a fin de convertirla en relato literario.

Recuperada la libertad, abandonó su patria natal por Mitilene, la capital de Lesbos, donde trabajó como funcionario del Banco Nacional. Desde 1930 hasta 1957 vivió en Atenas, llegando a convertirse en director del Teatro Nacional, en miembro de la Academia de Atenas y en presidente del Festival de Cine de Salónica. Sin embargo, en los últimos años de su vida regresó a la costa minorasiática que le vio nacer para establecerse en Lesbos. Durante toda su vida, Venesis no paró de desarrollar su talento literario, si bien con un marcado carácter autobiografista que por momentos solapa las *Historias de vida* sociológicas[29] y resulta especialmente duro en la obra que nos ocupa. Su primera aparición dentro del mundo literario la hizo en el año 1928, por medio de una colección de relatos llamada *Μανώλης Λέκας*. Toda su producción se centra principalmente en su vida en Asia Menor: *Αιολική Γη* (1943) describe el mundo del escritor durante su infancia desde la óptica del realismo mágico; *Το Νούμερο 31328* (1931), la dura prueba de su adolescencia, mientras que *Γαλήνη* (1939) se ocupa de su lucha para integrarse en la vida de la Grecia continental. En estos evocadores relatos encontramos al mejor Venesis, capaz de inundar con su vena lírica los momentos más agrios de la historia contemporánea de su patria (re)vividos en clave autobiográfica.

Sus dos últimas novelas continúan en la misma línea autorreferencial: *Εξοδος* (1950) se centra en la etapa de la ocupación alemana (1941-1945) –durante la cual el escritor contrajo matrimonio–, mientras que *Ωκεανός* (1956) pertenece al género literario situado entre el diario y el relato de viajes. Este último género conoció un espléndido cultivo por parte de Venesis, dado que la mayor parte de sus obras se encuadran en él: *Φθινόπωρο στην Ιταλία* (1950), *Αμερικανική Γη* (1955), *Αργοναύτες* (1962), *Εφταλού* (1972), *Περιηγήσεις* (1973), *Στις ελληνικές θάλασσες* (1973) y *Μικρασία, χαίρε* (1974)[30].

Junto con Stratis Ducas, Ilías Venesis forma parte de la denominada "Generación de 1930", el grupo formado por aquellos nuevos escritores que aparecieron alrededor de esa fecha revitalizando tanto la poesía como la prosa, que desde 1920 vegetaba intentando continuar los modelos del costumbrismo que describía la vida miserable de la masa popular en los tugurios

[29] Cf. BECKER (1992); PUJADAS (1992); RODRIGUEZ CAMPOS (2004).

[30] Cuando el 3 de agosto de 1973 falleció en Atenas, completaban su legado literario otras 5 colecciones de relatos: *Αιγαίο* (1941), *Άνεμοι* (1944), *Ώρα πολέμου* (1946), *Οι νικημένοι* (1954), *Αρχιπέλαγος* (1969) y tres obras de carácter histórico: *Αρχιεπίσκοπος Δαμασκηνός* (1952), *Χρονικόν της Τραπέζης της Ελλάδος* (1955) y *Εμμανουήλ Τσουδερός* (1966).

más marginales. Los nuevos escritores reorientaron su mirada hacia una profundidad psicológica desconocida hasta el momento –de ahí el gran psicologismo, casi analítico, que inunda tanto la novela *Ιστορία ενός αιχμαλώτου* como *Το νούμερο 31328*–, para hacer frente a problemas más serios desde el punto de vista social y humano. Redescubren así el sujeto individual y el sujeto colectivo de los grupos sociales que representan, al tiempo que tratan de sobrepasar los estrechos límites griegos para avanzar en paralelo a la prosa europea contemporánea. Además de todos estos objetivos, se marcaron como imperante la necesidad de superar las fronteras que la tradición establecía en la narración y el relato, a fin de expresarse en la forma con mayor éxito del momento: la novela. Con conciencia claramente literaria intentaron aún una renovación del estilo y de la lengua, retomando la tradición de los prosistas más estimados del demoticismo –como Carcavitsas y Vlajoyanis– y enriqueciendo al mismo tiempo el pintoresquismo expresivo de aquellos con un sentido actualizado y más maduro de la lengua.

La catástrofe de Asia Menor y el intercambio de población consiguiente ejerce una grandísima influencia en los escritores de esta generación, y extiende su pesada sombra sobre toda la producción literaria posterior y sobre toda la organización sociopolítica del Estado griego, que no terminaba de conseguir cuajar como tal. Las ideas y sueños que alimentaban a las generaciones anteriores de restaurar el helenismo dentro de los límites del Imperio Bizantino se colapsaron repentinamente en 1922, y una nueva y trágica gravedad reemplazó al romanticismo anterior, en cierto modo quimérico. La "Generación de 1930" expresa en la literatura esta nueva visión, desencantada con la madurez histórica, y en ella es fácil rastrear la realidad social del momento, el espíritu de época de un pueblo desilusionado tras ver de repente frustradas las expectativas imperialistas que forjaron su unificación cultural en la diáspora decimonónica.

Pese al nombre dado a este grupo de intelectuales y literatos, ya en 1922, pocos meses después de la catástrofe minorasiática, hizo su primera aparición Fotis Condoglu como adalid del movimiento, un escritor hasta entonces desconocido, con un libro que lleva el curioso título *Pedro Cazas*. A continuación comienzan poco a poco a publicar la mayoría de los escritores de la generación de 1930, que se caracterizan por proceder de Constantinopla y de la costa minorasiática y llegar, por tanto, de una zona periférica del helenismo, lo que les posibilita una visión más amplia de la realidad social, desconectada de sus orígenes identitarios peninsulares. Ese es el caso de Stratis Mirivilis (1892-1969) nacido en Lesbos y cuya obra cumbre, *La vida en tumba* (1924), preludia la composición de Venesis *Το νούμερο 31328*. Las dos novelas

trascienden con su temática la ideología del movimiento burgués en las letras y las artes, creando sendos documentos, sendas obras antibélicas, en las que los escritores depositan su testimonio y dan plena expresión literaria a la vida, ya sea en las trincheras, ya en el cautiverio.

Los prosistas de la generación del '30 habían aparecido todos en la década anterior a la segunda guerra mundial, y la mayoría habían publicado dentro de ella sus obras más representativas. Los años de la ocupación alemana, principalmente de 1942-1944 (tras la hambruna que tuvo lugar en el invierno del '41 al '42 y antes del levantamiento de diciembre del '44) fueron, a pesar de la crisis, extraordinariamente productivos y fructíferos en términos literarios. Jamás en otro tiempo el gran público había leído tantos libros griegos y, a su vez, la producción había sido tan rica. Por esos mismos años aparecieron por primera vez también nuevos prosistas que continúan la línea de la prosa del '30 y se sitúan ya en la rica producción en prosa de los escritores de posguerra (como es el caso de Dido Sotiríu y su novela *Ματωμένα χώματα* [1962]).

En lo que a la técnica prosística de Venesis se refiere, ésta consiste en llevar un paso adelante la narración propia del cuento, entendido éste por sus peculiaridades formales, es decir, como relato breve articulado por una fuerza centrípeta, no por su contenido, habitualmente adaptado a un público infantil. Por medio del diálogo, de la interjección, de las insinuaciones, los sobreentendidos y las recusaciones silenciosas, se recrea el autor en una novela, *Το νούμερο 31328*, capaz de emocionar al lector y de obligarle a continuar con su lectura hasta el final del libro. En todas su obras los hombres expiran bondad y generosidad, al tiempo que tratan de zafarse constantemente de su sino, riéndose en la medida de lo posible de su propio sufrimiento. Entre ellos se mueve el niño que era entonces el escritor y que deja entrever a través de sus ojos el sueño y la sorpresa, la perplejidad y el enmaravillamiento de quien contempla la realidad por vez primera, con una estética muy cercana a la del realismo mágico latinoamericano o a la experiencia mística que jalona la literatura del Siglo de Oro español[31]. Las circunstancias se filtran en su percepción de la belleza, haciendo que el personaje narrador vea el entorno de su niñez con un halo de magia, del que carece por completo, que contribuye a su mitificación personal de la costa minorasiática perdida para el helenismo.

Realmente, en *Το νούμερο 31328*, así como en el resto de sus libros, no existe la vida real, tal y como nos la representaría un prosista dedicado al

[31] Vid. MENTON (1999); FLORES (1997); VELASCO (2004).

realismo de corte costumbrista, sino la concepción y la recepción estética que de la vida tiene él como gran literato, como sujeto social representante arquetípico de su grupo que alcanza el mayor grado de conciencia vital posible[32]. La tendencia de Venesis hacia el relato y la desfiguración de los personajes contribuye a una generalización que hace que los protagonistas de sus obras trasciendan las coordenadas espacio-temporales impuestas por el contexto y no limita una recepción puntual y anclada del texto. Venesis ha sido considerado «ο πεζογράφος της ψυχής», pero no de la vida, y es que sus personajes –la mayoría de las veces– terminan por convertirse en símbolos que representan su visión ética y su filosofía personal frente a la vida.

Sin duda alguna, su libro más famoso es precisamente este: *Το νούμερο 31328*[33], cuyo gran éxito de público y crítica hace que sea la segunda de las novelas griegas en la que analicemos la representación del Desastre de Asia Menor. Justamente, el número 31328 resulta ser la propia identidad del escritor, que sufre la alienación de ser reducido a un simple número después de ser llevado por los turcos a un campo de trabajos forzados cuando acababa de cumplir los 18 años. Tal y como señaló el propio Venesis, la novela constituye una emocionante crónica "escrita con sangre"[34]. Al igual que ocurriera con *Ιστορία ενός αιχμαλώτου* de Stratis Ducas, también el texto de Venesis conoció distintas versiones: en un primer momento fue redactada en 1924, inmediatamente después de que acaecieran los hechos que describe, pero en el año 1931 fue reelaborada con vistas a su primera edición (que sería la definitiva). El fulgurante éxito de crítica y público que obtuvo en su día traspasó las fronteras griegas, haciendo que desde el primer momento fuera traducida a distintos idiomas.

---

[32] De acuerdo con Lucien Goldmann, el sujeto, por su condición social, se ubica junto a otros individuos, con los que comparte desde una religión o una ideología hasta un trabajo o un vecindario. A estos sujetos los denomina él sujetos colectivos o transindividuales, ya que son producidos en el seno de una formación social determinada y en una coyuntura histórica, ideológica, política y socioeconómica muy concreta. El individuo es coro, por su procedencia, por su lengua, educación y participación en la vida social. Su *yo* está inmerso en un *nosotros*, y en él no se encuentra una, sino muchas voces, una polifonía; esto le permite comunicarse, compartir e influir en las demás personas que integran su comunidad. Cf. GOLDMANN (1964): 35.

[33] Recientemente han aparecido dos traducciones al castellano de esta novela de Venesis, la de M. CASTILLO DIDIER, *El número 31328,* Santiago de Chile: Centro de Estudios Griegos Bizantinos y Neohelénicos "Fotios Malleros", 2005; y la de M. GONZÁLEZ RINCÓN, *El número 31328: el libro del cautiverio,* Sevilla: Universidad de Sevilla, 2006.

[34] Es también Venesis quien detalla a qué se refiere con esta dura expresión: «Λέω για την καυτή ύλη, για τη σάρκα που στάζει το αίμα της και πλημμυρίζει τις σελίδες του».

La historia de Ilías Venesis comienza en Aydin y avanza a paso lento (a veces excesivamente lento), teniendo como escenario los primeros días del avance turco de Asia Menor. La trama lleva al protagonista a través de las tierras del interior de Turquía, guiado por el yugo opresor de sus captores, en un proceso en el que la ralentización del relato es paralela al tedio sufrido por los prisioneros. La preeminencia de descripciones hace que la novela no avance, que se vuelva psicológica y trasmita al lector la misma sensación de agobio y cansancio que experimenta el protagonista al avanzar descalzo y con los pies sangrantes por un camino de piedras ardientes y arena candente abrasada por un fuerte sol de verano que, al igual que sus captores, carece por completo de piedad.

La vida de los prisioneros es vista a través de los ojos de quien tuvo que compartir esos horribles meses de cautividad y sus penurias, sometidos a trabajos forzados, al hambre y el frío, con lo que poco a poco va minando el espíritu del lector. Los pocos destellos de humanidad desaparecen desde el momento en el que los hombres son tratados como simples objetos (ni siquiera ya como animales): golpeados con martillos hasta la muerte, mortalmente heridos y abandonados a su suerte, violados y luego asesinados. Toda esperanza se ha perdido a pesar de los intentos ocasionales de los prisioneros de ayudar a sus compañeros; si al principio el relato resulta sincero, al final se vuelve desganado y corrompido por el velo de extrema indiferencia que cubre la historia.

La sintonía que rápidamente alcanzó *To νούμερο 31328* con el público griego, bien predispuesto a sufrir en sus carnes los infortunios de una *persona loquens* con la que es muy fácil identificarse, hizo que se convirtiera en todo un éxito. Evidentemente, después de las vejaciones sufridas y la imposición de "repatriarse" a un nuevo hogar totalmente ajeno para la población minorasiática, favoreció el proceso de recepción de la novela de Venesis, hasta el punto de terminar siendo llevada al cine bajo el título de *1922*. Dirigida por Nicos Cunduros fue grabada entre 1977 y 1978 gracias a la financiación de un organismo estatal, el EKK (Ελληνικό Κέντρο Κινηματογράφου), dependiente del Ministerio de Industria. Sin embargo, el resultado era tan duro y partidista, que el Gobierno se negó a conceder permiso para su proyección en las salas tras las opiniones vertidas por la diplomacia turca[35].

[35] La película se centra en la toma de la ciudad de Esmirna por el ejército turco, focalizando la acción en un primer momento en los griegos que intentan huir a través del puerto. El joven Ilías, que apenas cuenta 17 años, corre hacia el puerto, donde se encuentra a una muchedumbre presa del pánico. Todos aquellos que no consiguen ponerse a salvo en alguna nave

A pesar de que mediante una copia ilegal consiguió presentarse al Festival de Salónica de ese mismo año –donde ganó 9 premios–, el estreno oficial no tendría lugar hasta el 3 de febrero de 1982 (año en el que se vetó su participación en el Festival Internacional de Budapest en el último momento), y veinte años después seguía sin haberse proyectado en algunas regiones del Norte del país, como Comotiní, Xanzi o Evros[36]. La mentalidad social que llevó entonces (casi 50 años después de la publicación de *To νούμερο 31328*) a esta amnesia histórica del genocidio minorasiático y a defender esa política del olvido hay que entenderla partiendo de las difíciles relaciones internacionales existentes (la incursión turca en Chipre estaba muy reciente y cualquier paso en falso podía ser alegado ante los organismos oficiales como una conjura maquiavélica, lo que obligaba al gobierno griego a ser muy precavido a pesar de las discrepancias internas).

El *libro de la esclavitud*, como el propio Venesis subtituló su novela *To νούμερο 31328*, es un relato de actos inhumanos, una historia del nivel de depravación al que pueden llegar los hombres durante la guerra, utilizando como pretexto una amenaza militar que muchas veces no es tal. Se trata de un relato de todo el terror y la locura de hombres que se vuelven contra sus congéneres. De este pozo sin salida, colmado de desesperación e indiferencia, surge un himno eterno a la esencia de la humanidad: el amor del hombre a la vida y su terco afán por sobrevivir.

3.- *ΜΑΤΩΜΕΝΑ ΧΩΜΑΤΑ*, DE DIDO SOTIRÍU (1962)

Cuando Dido Sotiríu publica su celebrada novela *Ματωμένα Χώματα,* han pasado 31 años desde que viera la luz *To νούμερο 31328* de Ilías Venesis (1931) y 33 desde la publicación de *Ιστορία ενός αιχμαλώτου* de Stratis Ducas (1929). Forzosamente, las condiciones socioeconómicas en las que se inscribe la composición de la obra han cambiado, y mucho. En medio de una Europa progresista y capitalista, pudo Sotiríu realizar múltiples viajes que

son apresados. A lo largo de una penosa travesía por tierra hacia territorios neutrales donde espera la Cruz Roja, la mayor parte de ellos son asesinados progresivamente, y sólo un puñado consigue llegar junto con Ilías. La película presenta como culpable del incendio que asoló la ciudad al ejército turco apoyado por algunos fanáticos musulmanes, haciendo que más de millón y medio de griegos huyeran despavoridos hacia las islas del Egeo, mientras que a aquellos que no consiguen abandonar la península de Anatolia les espera una muerte segura aunque intenten huir del enemigo vencedor.

[36] Basis Agtzidis, diario *Kathimerini*, 16/09/2001.

contribuyeron a una evolución radical de las coordenadas políticas y literarias en las que fijó su labor de novelista. Además, nació en el seno de una boyante familia capitalista griega de apellido Pappas, lo que le permitió formarse en la universidad parisina de La Sorbona y llegar a ser después la preferida de muchos europeos de izquierdas –en esto su figura inevitablemente nos remite a otro de los grandes iconos de la intelectualidad literaria neogriega, Nicos Casantzakis–. El legado textual de Sotiríu proclama los principios marxistas en busca de una reivindicación de la situación de los trabajadores, y, en esa misma línea, alza su voz contra los crímenes genocidas de los turcos.

Dido Sotiríu nació el 18 de febrero de 1909 en Aydin, una pequeña ciudad de población heterogénea como otras muchas de las existentes en Asia Menor al final del Imperio Otomano[37]. Novelista y periodista, estudió Filología francesa en Atenas cuando se vio obligada a abandonar la costa minorasiática, formación que continuó más tarde en La Sorbona. Comenzó su carrera como periodista siendo corresponsal de la revista *Νέος Κόσμος της Γυναίκας,* continuó como colaboradora de las revistas *Γυναικεία Δράση* y *Κομμουνιστική Δράση* y llegó a ser redactora jefe del periódico *Ριζοσπάστης*. Fue así la cronista de uno de los más turbulentos y traumáticos acontecimientos del siglo XX: la Catástrofe minorasiática. *Ματωμένα Χώματα* documenta con gran intensidad la expulsión de su familia en 1922, cuando junto a más de un millón y medio de griegos tuvo que abandonar su hogar.

Una vez que Grecia consiguió progresivamente independizarse del Imperio Otomano en la primera parte del s. XIX (en 1821 y 1832), el nuevo reino abarcaba menos de la mitad de la extensión que ocupa hoy en día. La mayor parte del terreno (hacia el Norte y en el Egeo) fue ganado en la Primera Guerra Balcánica de 1912, bajo la égida del líder nacionalista Elefcerios Veniselos, que supo servirse de la debilidad que acusaba el sultanato desde 1918 y contagiar a sus conciudadanos el "Gran Ideal", ese sueño de unir todas las regiones greco-hablantes alrededor del Egeo, refiriéndose principalmente a la costa de Asia Menor, donde supuestamente había comunidades griegas establecidas desde época homérica. En realidad eran fruto de las migraciones de nuevo cuño hacia la costa occidental de Turquía acaecidas durante los siglos XVIII y XIX. Estas comunidades habían conservado su identidad griega bajo el poder otomano, con el que habían conseguido establecer una convivencia armónica fundamentada en el sistema de *millet*, hasta que en el año 1919 (alentadas en parte por unas débiles garantías del

[37] DUMONT-GEORGEON (DIRS.) (1992).

Gobierno Británico) las fuerzas griegas ocuparon el más importante de esos centros, Esmirna. El padre de Dido Sotiríu, un próspero empresario, ilusionado con el avance griego hacia Ankara, se trasladó con su familia a Éfeso desde la cercana Aydin, en cuyas colinas habían vivido anteriormente.

Tres años después, sin embargo, la joven Dido se vio obligada a huir junto a miles de congéneres ante el terror que produjo la inesperada derrota del ejército griego y la marcha de las tropas de Kemal Atatürk hacia Esmirna. Miles de cristianos (griegos y armenios en su mayoría) fueron asesinados en la masacre subsiguiente. La familia Pappas consiguió escapar a Atenas, pero 12 de sus miembros habían muerto y la familia lo había perdido todo, con lo que el padre de Dido se vio obligado a trabajar como cargador en el puerto del Pireo. La experiencia personal de Dido y las memorias de la patria perdida constituyen el principal material para esta novela, escrita en 1962. Desde entonces ha sido reeditada en numerosas ocasiones y a la facilidad con la que siempre se ha vendido hay que sumar que ha sido traducida a más de una docena de idiomas, entre ellos el turco.

En común con las otras novelas de Sotiríu, también ésta requiere ser leída como una realidad carente de rigor excesivo por estar ficcionalizada: su protagonista, Manolis Axiotis, es un griego del pueblo de Kirkica (que debemos interpretar como la Sirince natal de Sotiríu), que se ve envuelto en una espiral creciente de odio inoculado entre el antiguo turco y sus vecinos griegos[38]. El nombre del pueblo está claramente motivado por la hechicera mítica de la *Odisea* homérica, pero, para evitar que pase inadvertido al lector, uno de los personajes reflexiona en cierta ocasión: «La guerra es nuestra Circe. Ella transforma a los hombres en cerdos». La novela en su conjunto funciona como el recipiente de distintos sentimientos del pueblo griego a propósito de su pasado, lo cual ha ayudado indudablemente a su popularidad, pero también exhorta a una reconciliación con Turquía y es su tono aparentemente objetivo lo que le ha facilitado a Sotiríu tantos partidarios en su patria.

Quizás, es su experiencia personal –de la que parte para crear la trama de *Ματωμένα Χώματα*– la que le condicionó en su biografía posterior a impulsar políticas radicales, incluso revolucionarias. Después de semejante infancia truncada por los desastres de la guerra, la autora dedicó una gran parte del resto de su larga vida a labores muy comprometidas con la sociedad. Cuando llegó a Atenas, enseguida resultó evidente la rebeldía de su

[38] El mismo marco lo encontramos en la novela de Louis de Bernières *Pájaros sin alas*, recientemente traducida al castellano en el 2006 y publicada por la editorial Grijalbo.

temperamento (fumaba, conducía una motocicleta, nadaba desnuda…) y las tensiones con su familia se solventaron con un temprano matrimonio con un profesor de matemáticas, Platón Sotiríu. Poco después se trasladó a Paris con intención de estudiar literatura. Francia se convirtió en su segundo hogar y le permitió trabar contacto con escritores de la talla de André Malraux, André Gide o Louis Aragon. Fue entonces cuando comenzó a apoyar las causas del feminismo y de la izquierda más comprometida, trabajando como corresponsal en Francia para distintos periódicos y revistas griegas y siendo una de las primeras mujeres griegas en vivir del periodismo.

Cuando Grecia cayó bajo la dictadura de Metaxás a mediados de 1930, ella se unió al Partido Comunista Griego (KKE) y, durante la ocupación alemana, formó parte de la prensa clandestina y del movimiento de resistencia junto a su hermana, Elli Pappas. En el año 1945 se convirtió en la editora de la revista del KKE, *Rizospastis*, y ese mismo año asistió en París al primer encuentro de la Confederación Democrática Internacional de Mujeres. Durante la guerra civil griega entre los comunistas y el recién restaurado gobierno conservador fue expulsada del partido por criticar abiertamente algunas de sus acciones. En 1950, el amante de su hermana, Nicos Beloyanis, una figura consolidada dentro del KKE, fue encarcelado por el gobierno. El partido había sido ilegalizado y Beloyanis fue declarado traidor y sufrió un proceso público[39]. Elli Pappas fue condenada a 16 años de cárcel, y el recién nacido de la pareja, de nombre también Nicos, se crió con Dido Sotiríu, que no tenía hijos propios. Después de estos acontecimientos, dijo no tener ambiciones literarias, pero sí un deber para con la sociedad consistente en contar su visión de los acontecimientos.

Su primer libro, una monografía escrita en 1947 sobre el imperialismo americano en el Mediterráneo, *Η Μικρασιάτικη καταστροφή και η στρατηγική του ιμπεριαλισμού στην Ανατολική Μεσόγειο*, fue censurado y no vio la luz hasta 1975. A continuación se concentró en *Οι νεκροί περιμένουν* (1959), una especie de preparación para *Ματωμένα χώματα*, que la lanzó a la fama, a pesar de que fue censurada por el régimen de los Coroneles desde 1967 hasta 1974. *Ηλέκτρα* (1961) trata de su época dentro de la Resistencia, mientras que *Εντολή* (1976), al igual que la novela que aquí nos ocupa, surge de la ficcio-

[39] Las buenas formas con las que él se comportó durante ese proceso fueron inmortalizadas por Pablo Picaso en su dibujo "L'homme à l'oeillet", *Hombre con clavel* (ya que en ningún momento se desprendió de esta simbólica flor). A pesar de las protestas generalizadas, fue fusilado el 30 de marzo de 1952, naciendo a partir de entonces la visión popular que lo considera todavía hoy un mártir de la causa.

nalización de un suceso real, en esta ocasión el caso de Beloyanis. Además escribió dos libros para niños, *Μέσα στις φλόγες* (1978) y *Επισκέπτες* (1979), y una última novela, *Κατεδαφιζόμεθα* (1982), sobre un hombre encarcelado. A pesar de que ya ha visto la luz una monografía sobre teatro, *Θέατρο* (1995), todavía permanecen sin publicar varias de sus obras, entre ellas una –a todas luces interesantísima– autobiografía[40].

Centrándonos en *Ματωμένα χώματα*, la que hoy en día muchos griegos consideran la Biblia del no tan lejano éxodo griego de Asia Menor: se trata de una novela concentrada en una trama compacta y completa, que sobrepasa los límites localizados en una lectura inicial. En ella, la autora consigue trazar una fantástica panorámica del devenir humano, condicionado por situaciones externas al hombre en tanto que personaje privado, pero que lo implican por la dimensión pública de su propia naturaleza, por su necesidad de vivir en comunidad (según la definición aristotélica de hombre, ζῶον πολιτικόν). De ahí que no sólo encontremos cuadros costumbristas del enfrentamiento en todos sus aspectos: lucha armada, conflicto dialéctico, intrigas políticas, etc. La autora consigue con ello enfocar la acción como si la contemplásemos desde una atalaya, permitiendo al lector no sólo profundizar en aspectos puntuales, sino, al mismo tiempo, captar una imagen general del contexto en el que los protagonistas tienen que desenvolverse. Su intención no es representar experiencias puntuales con la indiferencia del novelista –como si de un observador neutral se tratase–. Busca retratar a los héroes anónimos de un pueblo que fue arrastrado sin aviso previo a un infierno. Los héroes, siguiendo los patrones clásicos de la novela moderna, surgen de la masa popular por sus valores humanos y su entrega a la causa común, al tiempo que consiguen ayudarnos a comprender y a conocer mejor nuestra propia naturaleza y la de aquellos que nos rodean. El resultado es una lectura vívida y pasional que no deja indiferente a nadie, consiguiendo movilizar las conciencias más apáticas. Esta finalidad tan clara vincula a la autora con las corrientes que recorrían Europea después de la segunda guerra mundial, en las cuales desaparecieron las fronteras entre literatura y filosofía, arte y pensamiento, para dar lugar a una literatura comprometida que seguía las pautas de la teoría existencial. Al igual que Jean-Paul Sartre[41], Sotiríu hace desfilar por las páginas de su novela el in-

[40] En 1990, Dido Sotiríu recibió el mayor premio que se concede en Grecia a un escritor de manos de la Academia de Atenas. Pocos años antes, había dejado su piso en la Calle Codrington de Atenas a la Sociedad Griega de Autores, para que estableciera en él sus oficinas.

[41] Cf. SARTRE (1967), así como su autobiografía de juventud: J.-P. SARTRE, *Les mots,* Paris, Gallimard, 1964.

tento palpable de favorecer ciertos cambios políticos y sociales, a los que el lector otorga su aquiescencia por defensa perceptiva ante los nefastos sucesos del pasado. Esta función social respeta las dimensiones estéticas de la literatura, pero hace que *Ματωμένα Χώματα* vaya más allá, ya que no persigue la belleza, sino el compromiso con la sociedad.

El método es simple, carente de artificios efectistas a los que suelen recurrir los escritores de novela histórica, aunque guste de coquetear con la estética del feísmo en pasajes muy puntuales. Sotiríu brilla por la acertada configuración de los personajes, a los que consigue dotar de gran profundidad psicológica, por la gran habilidad con que pinta tonalidades en el paisaje que se antojan fiel reflejo de las emociones de los personajes o del lector y, sobre todo, por ser directa y precisa en su relato, por elegir las expresiones más unívocas a su disposición. Habla desde los sentimientos, pero también desde la experiencia y la reflexión de quien ha sobrevivido a una muerte segura y cada nuevo día durante casi cuarenta años lo ha empleado en preguntarse el porqué de tan terribles sucesos. En esta dinámica muchos son los vínculos con el método científico de los historiadores del periodo, principalmente, por renunciar de forma irremediable a un relato sentimentaloide que únicamente persiga la lágrima del lector, de ahí que deba ser reivindicada también como socióloga del periodo. Además de ser una gran escritora o, precisamente, por ello, Sotiríu se erige a través de las páginas de esta novela en un sujeto colectivo o transindividual representativo por poseer una lucidez especial de la cosmovisión social circundante, tal y como hemos visto que propugnaba L. Goldmann.

Su testimonio es más valioso cuanto más tomamos en consideración su experiencia biográfica a partir de la que construye su novela y que ya hemos detallado: nace en el seno de una familia próspera que lo pierde todo y asiste a la tragedia de ver cómo sus padres tienen que intentar sacar a sus hijos adelante desde la nada más absoluta. Contempla y vive la separación, la matanza y el exilio que siguieron a la catástrofe de Asia Menor. Presencia las incongruencias en las que cae la sociedad griega después de 1922 precisamente desde su epicentro, Atenas, con las difíciles consecuencias a las que dieron lugar: dictadura, ocupación alemana, guerra civil, crisis generalizada, etc.

Frente a esta situación tan desesperanzadora, la escritora no cae nunca en el pesimismo, y es difícil encontrar en la temática de su obra puntos en común con las grandes corrientes estéticas del desaliento que dominaron la escena europea después de la segunda guerra mundial, cuando el descubrimiento de los horrores que puede llegar a infligir el ser humano (exterminio nazi, descubrimiento de los campos de concentración, etc.) hizo perder la

confianza en el hombre a todos los grandes intelectuales y filósofos de mediados del siglo XX.

Ματωμένα Χώματα fue la obra en torno a los hechos que la autora interpreta como genocidio de Esmirna, canonizada por el Ministerio griego de Educación del gobierno que sucedió a la Junta. Toda la novela está rociada de argumentos originalmente usados por la publicación *Rizospastis* (el periódico del partido comunista griego dirigido, recordémoslo, en su momento por Sotiríu). Y es que el partido comunista, especialmente durante los sucesos de Esmirna, estaba bajo la esfera de influencia de la patria de la revolución bolchevique, es decir, de la Unión Soviética. El régimen de Mustafá Kemal se levantaba precisamente sobre la negativa a reconocer como posible parte integrante de la Turquía naciente las minorías étnicas históricamente allí asentadas (concretamente griegos y armenios, que hoy en día permanecen junto a grupos judíos)[42]. El recurso a las deportaciones y los intercambios de población no era nuevo, ya que desde el primer enfrentamiento entre el contingente árabe y Bizancio en los campos de Manzikert, en 1071, son recurrentes como motivo literario los asesinatos masivos, la profanación cultural o incluso la esclavización del bando vencido.

Lo que diferencia el genocidio perpetrado en Esmirna de las limpiezas étnicas anteriores llevadas a cabo por los turcos es el enorme apoyo logístico y diplomático ofrecido a las tropas de Atatürk por los poderes colonialistas e imperialistas (Francia, Inglaterra, Italia y Estados Unidos). D. Marjorie Housepian, gran estudiosa del genocidio armenio (que a menudo ha sido acusada de parcial), señala en su ensayo *Smyrna 1922: The Destruction of a City*[43], cómo muchos de los soldados turcos de Atatürk vestían uniformes soviéticos. Sin embargo, no es menos cierto que, en la primera fase de la contienda y contando con el beneplácito de los firmantes del Tratado de Sèvres, lo que se pretendía era la desaparición o sumisión del pueblo turco. Tras la batalla (1919-1922) no quedaba en pie casi nada de lo que había sido el tejido social otomano, y de ello se encargaron turcos y griegos a partes iguales. Sin embargo, Veniselos –en contra del prudente consejo de Metaxás– situó las tropas griegas en la Turquía de la primera guerra mundial, aparentemente

[42] Habitualmente se ha tendido a ver idealizada la convivencia diaria de estas comunidades antes de la llegada de Atatürk al poder. Sin embargo, en su obra ya clásica, Sp. VRYONIS (1971) presenta una abundante colección de documentos de iglesias ortodoxas griegas, monasterios y santuarios reducidos a polvo por los incipientes regímenes turcos que buscaban la turquización de Asia Menor, como ocurriría más tarde en Constantinopla cuando la mayor iglesia ortodoxa fue convertida en mezquita.

[43] Cf. MARJORIE HOUSEPIAN (1998).

sin la sanción de sus patrones ingleses y franceses, lo que le costó un exilio autoimpuesto en París, donde terminaría muriendo. El enorme respaldo militar francés dado a Mustafá Kemal en lo que a artillería se refiere y, por parte de los otros tres poderes imperialistas recién mencionados, en distintos niveles logísticos, fueron capitales a la hora de sancionar el destino del pueblo griego y colmar las expectativas de Atatürk de una "Turquía para los turcos". Al final, estas potencias garantizaron una victoria turca y la limpieza étnica consiguiente, a cambio de que entonces Turquía fuera objeto de un evidente ostracismo diplomático por parte de Occidente, al menos momentáneamente. Así, pues, no es sorprendente que la Unión Soviética fuese la primera nación en reconocer el Estado de Kemal, y, respectivamente, el "paraíso de los trabajadores" instaurado por Lenin fue reconocido por Turquía ya en 1924.

Los bolcheviques comenzaron una campaña, a la que rápidamente se adhirieron las más variopintas instituciones de medio mundo y cuyos efectos duran hasta hoy en día, consistente en presentar a los griegos como imperialistas, frente a los cuales el régimen de Kemal se definía como "anti-imperialista y libertador". El partido comunista de Grecia desde el principio rechazaba la idea de que los griegos necesitaran ningún tipo de liberación por parte de sus patronos turcos. Uno de los personajes principales de la novela de Sotiríu se encuentra con un soldado griego (todo un intelectual, en el fondo) que es pintado casi como un profeta marxista que advierte anacrónicamente a sus compañeros de la milicia de que "en esta sucia guerra se luchaba por el capitalismo". Este partidismo político recorre sinuosamente todo el libro trasluciendo sentimientos del inicio de los años '60, cuando escribe Sotiríu: por ejemplo, en una escena describe a un empresario griego de Esmirna que estafa a un turco analfabeto, dejando claro que el campesinado es, por naturaleza, honesto (una idea más que recurrente en la novela de Stratis Ducas). Los estereotipos raciales de los griegos reflejan desde este enfoque el tipo de argumentos pro-turcos esgrimidos por intelectuales patrocinados por el gobierno de Ankara de la talla de Kemal Kafadar. Kafadar balbucea diferentes excusas para justificar que los kemalistas, "anti-imperialistas y liberadores", desarrollaran la persecución masiva de griegos y espolearan el acoso al que los armenios eran sometidos por los otomanos. El pretexto clásico era que los astutos empresarios griegos y armenios abusaban de los atribulados turcos. Sin embargo, la gran mayoría de los griegos y armenios asentados en Asia Menor eran agricultores sin tierras, y no voraces empresarios especuladores[44],

[44] Un caso aparte suponía la ciudad de Esmirna, en donde esta generalización no se sostiene, ya que, curiosamente, la burguesía de esta ciudad (de procedencia heterogénea: griega,

como tal vez fuera el padre de Sotiríu y como los turcos consideraban estas minorías[45]. Curiosamente, Julius Streicher (1885-1946) escribió las mismas alegaciones falaces sobre los judíos de Alemania, lo que le valió a él la condena a muerte tras el proceso de Núremberg. Previamente, había trabajado como editor de *Der Stürmer,* el diario de ideología nacionalsocialista que, por su papel propagandístico del régimen nazi, muchos han equiparado a la publicación de Sotiríu *Rizospastis* [46].

Imbuida de este sentimiento de época, la novela de Dido Sotiríu *Ματωμένα Χώματα* consigue petrificar en el tiempo dos momentos estelares de la historia de la Grecia moderna, aquel de 1922 y el de 1962. Ahora bien, Sotiríu, como miembro incondicional del partido comunista, sufrió la censura de su obra en un primer momento. Su gran éxito llegó después de la dictadura. Hasta el año 1977 *Ματωμένα Χώματα* tan sólo conoció tres ediciones, de las cuales una tuvo lugar en el extranjero, ya que la novela había sido prohibida en Grecia. A partir de la cuarta edición es cuando mayor capacidad de ventas ha demostrado y cada año se suceden las reediciones. Al igual que Casantsakis, sus obras fueron originalmente escritas en francés y luego trasladadas al griego. Antes de que el resto de Occidente, es decir, las potencias europeas del momento, los ensalzara a él y a ella, su literatura y su visión del mundo, habían vendido unos pocos ejemplares en el mejor de los casos. Pero en Grecia éste es casi siempre el proceso canonizador de una obra literaria, que sin la sanción extranjera no conoce el éxito entre sus compatriotas.

La canonización de esta novela, que se ha convertido en parte de la historia neogriega oficial, corre paralela a la que conocen las obras ya estudiadas de Ducas y Venesis. Relatos sobre la catástrofe minorasiática existen muchos otros: *Μέσα στις φλόγες*, de la propia Dido Sotiríu, *Τα παιδιά της Νιόβης*, de Tasos Azanasiadis, *Στου Χατζηφράγκου*, de Cosmas Politis. Pero son estos tres en los que nos hemos detenido los que forman parte del canon escolar. El innegable valor de nuestras tres novelas como pilares de la moderna Grecia

judía, levantina) controlaba a los trabajadores correligionarios del elemento hegemónico turco-otomano. Vid. ROUDOMETOF (1998).

[45] Cf. KAISER (1997).

[46] Como ejemplo de esta ideología, sirva de muestra este fragmento, extraído del periódico oficial del partido comunista griego, en el que se exponen el fin editorial y los contenidos de *Rizospastis*: «Nosotros hemos sido vencidos en Asia Menor, Turquía hoy podría estar acabada y nosotros podríamos ser una gran Grecia. Y ello se debe a que nosotros no sólo no hemos lamentado la catástrofe minorasiática, sino a que nuestra campaña en Asia Menor fracasó». (KKE), *Rizospastis* 11-VI-1935.

y creadores de ideología e identidad cultural[47] lo deja patente la gran acogida que han tenido por parte de los lectores y el increíble número de ediciones que hasta la fecha han conocido[48].

A lo largo de estos años, las tres obras han sido leídas en los institutos y en más de un momento han formado parte de la materia de examen de las *panhelinia*, prueba de ingreso en la universidad equivalente a la selectividad española. Se impone hacer aquí una reflexión a propósito de las repercusiones que tiene la vinculación de literatura y escuela (entendida esta como genérico de las instituciones de enseñanza). En su crítica del sujeto, Althusser defiende su origen en el imaginario colectivo de acuerdo con las convenciones emanadas de los A. I. E. (Aparatos Ideológicos del Estado: escuela, familia, Iglesia, administración, medios de comunicación, etc.)[49]. Son las instituciones sociales las que en su labor de A. I. E. condicionan al ciudadano, tanto en su conformación personal como en su comportamiento cívico. Los aparatos de enseñanza son los más obvios creadores de ideología para un pueblo, en los que la literatura sigue siendo objeto fundamental de su labor, ya sea para la enseñanza literaria propiamente dicha, en su vertiente estética, ya para la transmisión transversal de contenidos históricos, morales, etc., por el mensaje en ella contenido. De cómo se transmita la recepción de una obra literaria parten los patrones de formación del nuevo canon literario, ya que las novelas estudiadas son puestas como paradigma de buen estilo y de temas literarios. Aparece así un círculo vicioso en el que sólo pueden considerarse buena literatura aquellos textos que siguen su ejemplo, en un complicado proceso en el que deja de ser literario lo que se escribe con voluntad literaria para pasar a serlo lo que se percibe como tal.

Recientemente, el Ministerio de Educación ha hecho público que a partir del curso académico 2007/08 *Ματωμένα Χώματα* se repartirá junto con el libro de historia en sexto de educación básica (ΣΤ΄ Δημοτικού). Si bien estos alumnos de 11-12 años no se examinarán de él, el debate está servido: hay quien ve en ello una fantástica oportunidad para que los adolescentes conozcan de

[47] Ideología en el sentido elaborado por Althusser de relación imaginaria que los miembros de un grupo sostienen con sus condiciones reales de existencia. Se trata de las formas de autopercepción que no se corresponden con la realidad, ya que son representaciones ideológicas, pretendidamente coherentes (aunque se trate de una coherencia ilusoria, como demostrará Althusser) y totalmente independientes de las infraestructuras del materialismo histórico derivado de Marx: cf. ALTHUSSER (1970) y (1978).

[48] *Ιστορία ενός αιχμαλώτου* contaba 29 reediciones en el año 1998; 46 reediciones *Το νούμερο 31328* en 2003; 78 reediciones *Ματωμένα χώματα* en 2000.

[49] Cf. ALTHUSSER ET AL. (1974) y (1975).

un modo más vívido la historia reciente de su país, ya que una obra literaria siempre podrá aportar algo más que los datos pretendidamente objetivos de un libro de historia. Las voces en contra alegan que se trata de un libro dirigido a mayores de edad por la crudeza y bestialidad del relato, no a un público preadolescente. A la hora de la formación de unos jóvenes tan impresionables, una novela marcada por el terror y los horrores de la guerra no parece la mejor opción[50]. Quizás, lejos de lograr una mayor comprensión de los orígenes de la nación en la que viven, muchos de ellos sólo sean capaces de desarrollar un odio visceral hacia el enemigo común que, aunque por una parte pueda ayudar a la cohesión nacional (en la que las políticas oficiales integran a todos los emigrados y descendientes de antiguos griegos, como pueden ser los pontios), a la larga puede convertirse en un arma de doble filo y enquistar las ya de por sí difíciles relaciones con el país vecino, Turquía. Sin duda, no está en tela de juicio la literariedad de la novela de Sotiríu, sino su función social a la hora de formar a las nuevas generaciones. *Ματωμένα χώματα* es hija de su tiempo y como tal fue muy bien acogida por sus coetáneos, pero ¿puede una novela tan comprometida trascender el periodo para el que fue creada y seguir siendo universalmente válida en unas nuevas coordenadas económicas, sociales, políticas y culturales forzosamente distintas?

Óscar PRIETO

P/ Esteban Carro Celada 6, 2º dcha.
24700 ASTORGA (León, España)
e-mail: praxo@yahoo.es

[50] Valga como ejemplo de esa barbarie relatada el siguiente pasaje: «Μερικοί που καταφέρανε να φτάσουνε ζωντανοί ίσαμε τη μαούνα, μας ιστορούνε τι γίνεται έξω στις γειτονιές. Οι τσέτες του Μπεχλιβάν και οι στρατιώτες του Νουρεντίν τρώνε ανθρώπινο κρέας. Σπάζουνε, πλιατσικολογούνε σπίτια και μαγαζιά. Οπου βρούνε ζωντανούς, τους τραβούνε έξω και τους βασανίζουνε. Σταυρώνουνε παπάδες στις εκκλησιές, ξαπλώνουνε μισοπεθαμένα κορίτσια κι αγόρια πάνω στις Αγιες Τράπεζες και τ' ατιμάζουνε». (*Ματωμένα Χώματα*, 312-313).

BIBLIOGRAFÍA

AKCHOGLU, I. (1988), *Χρονικό Μικρασιατικού Πολέμου 1919-1922*, Αθήνα: Τροχαλία.

ALTHUSSER, L. (1970), «Ideología y Aparatos Ideológicos del Estado (notas para una investigación)», en: ID., *Escritos,* Barcelona: Laia, 1975, pp. 107-172.

— (1978), «Nota sobre los aparatos ideológicos del Estado», en: *Nuevos escritos*, Barcelona: Laia.

ALTHUSSER, L. et. AL. (1974), *Literatura y sociedad,* Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo.

ALTHUSSER, L. et AL. (1975), *Para una crítica del fetichismo literario*, Madrid: Akal.

ANAGNOSTOPOULOU, S. (1998), *Μικρά Ασία 1905-1919. Οι ελληνορθόδοξες κοινότητες. Από τον Μιλλέτ στο Ελληνικό Έθνος*, Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.

— (2004), *The Passage from the Ottoman Empire to the Nation-States. A Long and Difficult Process: the Greek Case*, Estambul: The Isis Press [Analecta Isisiana LXXII].

ANGENOT, M. (1989), «Hégémonie, dissidence et contre-discours», *Études littéraires* 22/2, 11-24.

APOSTOLOPULU, F. D. (ED.) (1980), *Η έξοδος, τόμος Α: Μαρτυρίες από τις επαρχίες των δυτικών παραλίων της Μικρασίας*, Αθήνα: Κέντρο Μικρασιατικών Σπουδών.

ANGENOT, M.-ROBIN, R. (1991), *La sociologie de la littérature,* Montreal: CIADEST.

BÁDENAS DE LA PEÑA, P. (1990-91), «Antagonismo, vecindad y convivencia. Elementos para un análisis de las relaciones grecoturcas», *Erytheia* 11, 141-174.

ΒΑΡΒΟΥΝΗΣ, Μ. Γ. (2005), «Αιγαιοπελαγιτική και Μικρασιατική λαογραφία πριν και μετά τη Μικρασιατική Καταστροφή και την ανταλλαγή πληθυσμών (1920-1924)», *Erytheia* 26, 239-256.

BECKER, H. S. (1992), «Historias de vida en sociología», en: J. BALÁN ET AL., *Las historias de vida en ciencias sociales,* Buenos Aires: Nueva Visión.

BLANCHARD, R. (1925), «The Exchange of Populations between Greece and Turkey», *Geographical Review* 15/3, 449-456.

BLINKHORN, M.-VEREMIS, Th. (EDS.) (1990), *Modern Greece, Nationalism and Nationality*, Atenas: Sage-Eliamep.

CHANGRIDIS, C. (2001), *Από την ουτοπία στον τόπο. Η Πόλη της Σμύρνης*, Αθήνα: Leader Books.

Clark, B. (2006), *Twice a Stranger. How Mass Expulsion Forged Modern Greece and Turkey*, Harvard UP.

Clogg, R. (1992), *A Concise History of Greece*, Cambridge: CUP (trad. cast. de Helena Aixendri Boneu, *Historia de Grecia,* Madrid: CUP, 1998).

Conejero López, A. (2008), *Carmina Urbana Orientalium Graecorum. Poéticas de la identidad en la canción urbana greco-oriental*, Madrid: CSIC [Nueva Roma 31].

Courbage, Y.-Fargues, Ph. (1992), *Chrétiens et Juifs dans l´Islam arabe et turc,* París: Fayard.

Doulis, T. (1977), *Disaster and Fiction. Modern Greek Fiction and the Asia Minor Disaster of 1922*, Berkeley: California UP.

Ducas, S. (1998[29]), *Ιστορία ενός αιχμαλώτου,* Αθήνα: Κέδρος.

Duchet, C. (1979), *Sociocritique: Colloque organisé par l'Université de Paris-VIII et New York University*, Paris: Nathan.

Dumont, P.-Georgeon, P. (dirs.) (1992), *Villes Ottomanes à la fin de l´Empire,* L'Harmattan.

Ferlenga, A. (1999), *Pikionis 1887-1968,* Milán: Electa.

Flores, Á. (1997), «El realismo mágico en la narrativa hispanoamericana», en: S. Sosnowski, *Lectura crítica de la literatura americana. Vanguardia y tomas de posesión*, Venezuela: Biblioteca Ayacucho, t. III, 504-511.

Georgelin, H. (2002), *La fin de la Belle-Epoque à Smyrne, des années 1870 à septembre 1922*, 2 vols., tesis doct., París: EHESS.

— (2003), «Smyrne á la fin de l'Empire Ottoman, un cosmopolitisme si voyant», *Cahiers de la Méditerranée* 67, 125-147.

— (2005), *La fin de Smyrne. Du cosmopolitisme aux nationalismes*, París: CNRS Histoire.

— (2006), «From Orthodoxy to Greekness: Rupture in the East», *Erytheia* 27, 199-212.

Giannulli, D. (1995), «Greeks or Strangers at Home: the Experience of Ottoman Greek Refugees during Their Exodus to Greece, 1922-1923», *Journal of Modern Greek Studies* 13/2, 271-289.

Goldmann, L. (1964), *Pour une sociologie du roman,* Paris: Gallimard [trad. cast. *Para una sociología de la novela,* Madrid: Ciencia Nueva, 1967].

Gondicas, D.-Issawi, Ch. (eds.) (1999), *Ottoman Greeks in the Age of Nationalism*, Princeton: Princeton UP.

Hatzivassiliou, E. (1995), «Security and the European Option: Greek Foreign Policy, 1952-62», *Journal of Contemporary History* 30/1, 187-202.

Hirschon, R. (1989), *Heirs of the Greek Catastrophe, The Social Life of Asia Minor Refugees in Piraeus*, N. York: Berghahn Books.

— (ED.) (2004), *Crossing the Aegean: An Appraisal of the 1923 Compulsory Population Exchange Between Greece and Turkey*, N. York-Oxford: Berghahn Books.

KAISER, H. (1997), *Imperialism, Racism, and Development Theories: The Construction of a Dominant Paradigm on Ottoman Armenians,* Princeton: Gomidas Institute.

KECHRIOTIS, V. (2005), «Greek-Orthodox, Ottoman Greeks or just Greeks? Theories of Coexistence in the Aftermath of the Young Turk Revolutions», *Études Balkaniques* 1, 51-71.

KONTOGLOU, F. (1995[4]), *Pedro Kazas. Vasanta,* Atenas: Astir.

— (2001[9]), *To Aïvalí i patrida mou,* Atenas: Papadimitriou.

KOTZIA, E. (2003), «Greek Prose Literature and Cosmopolitanism, 1930-2001 [Ελληνική πεζογραφία και κοσμοπολιτισμός]», *K-Periodical of Literary Criticism and Arts [Κ-Περιοδικό Κριτικής Λογοτεχνίας και Τεχνών]* 1, 57-65.

LEONTIS, A. (1995), *Topographies of Hellenism: Mapping the Homeland*, Cornell UP.

LLEWELLYN-SMITH, M. (1998), *Ionian Vision. Greece in Asia Minor 1919-1922,* London: Hurst & Co.

MACHEREY, P. (1966), *Pour une théorie de la production littéraire*, Paris: Maspero.

MACKRIDGE, P. (2004), «The Myth of Asia Menor in Greek Fiction», en: R. HIRSCHON (ED.) (2004), pp. 235-246.

MANTRAN, R. (ED.) (1989), *Histoire de l'Empire Ottoman*, París: Fayard.

— (DIR.) (1996), *Histoire d'Istanbul,* París: Fayard.

MARJORIE HOUSEPIAN, D. (1998), *Smyrna 1922. The Destruction of a City,* N. York: NewMark Press.

MENTON, S. (1999), *Historia verdadera del realismo mágico,* México: FCE.

MISTAKIKU, C. (2004), *Η μεγάλη ιδέα στον Τύπο του Γένους. Ο Τύπος στην Ελλάδα και στην οθωμανική αυτοκρατορία 1800-1923*, Αθήνα: Πατάκη.

PANAYOTOPULOS, A. (1980), «Early Relations between the Greeks and the Young Turks», *Balkan Studies* 21/1, 87-95.

ΠΑΠΑΔΗΜΗΤΡΙΟΥ, Ε. & ΑΛ. (1975), *Μνήμη Κόντογλου*, Αθήνα: Εκδοτικός Οίκος Αστήρ.

PENTZOPOULOS, D. (1962), *The Balkan Exchange of Minorities and its Impact upon Greece,* The Hague-París: Mouton & Co. [reimpr. Londres: Hurst & Company, 2002].

POULTON, H. (1993), *The Balkans: Minorities and States in Conflict*, Londres: Minority Rights Publications.

PUAUX, R. (1922), *La muerte de Esmirna*, *Un testimonio de la catástrofe microasiática*, trad de R. Quiroz Pizarro, Santiago de Chile: Centro de Estudios Griegos, Bizantinos y Neohelénicos-Universidad de Chile, 2000.

PUJADAS MUÑOZ, J. J. (1992), *El método biográfico: el uso de las historias de vida en las ciencias sociales,* Madrid: CIS.

RODRIGUEZ CAMPOS, W. (2004), «Las historias de vida en las ciencias sociales: más allá del uso», *UPL* 9, nº. 25, 35-50.

ROUDOMETOF, V. (1998), «From Rum Millet to Greek Nation: Enlightenment, Secularization and National Identity in Ottoman Balkan Society, 1453-1821», *Journal of Modern Greek Studies* 16/1, 11-48.

SANCHEZ TRIGUEROS, A. (DIR.) (1996), *Sociología de la literatura,* Madrid: Síntesis.

SARANDIS, K. (1993), «The Ideology and Character of the Metaxas Regime», en: R. HIGHAM- TH. VEREMIS (EDS), *The Metaxas Dictatorship. Aspects of Greece 1936–40,* Athens, pp. 147-78.

SARTRE, J.-P. (1967), *Qu'est-ce que la littérature?,* Paris: Gallimard.

SCOPETEA, E. (1988), *Το πρότυπο βασίλειο και η Μεγάλη Ιδεα. Οψεις του εθνικού προβλήματος στην Ελλάδα, 1830-1880*, Αθήνα: Πολύτυπο.

SMYRNELIS, M. C. (2003), «Coexistence et réseaux de relations à Smyrne aux XVIIIe et XIX siècles», *Cahiers de la Méditerranée* 67, 111-123.

— (DIR.) (2006), *Smyrne, la ville oubliée? Mémoires d'un grand port ottoman, 1830-1930*, Paris: Éditions Autrement [Collection Mémoire nº 121].

SOTIRÍU, D. (2000[78]), *Ματωμένα χώματα,* Αθήνα: Κέδρος.

TERRADES, M. (2005), *Le drame de l´hellénisme. Ion Dragumis (1878-1920) et la question nationale en Grèce au début du XXe siècle*, Paris: L´Harmattan.

TZIOVAS, D. (1989), *The Metamorphosis of Nationalism and the Ideas on Greek Identity in the Mid-War [Οι μεταμορφώσεις του εθνισμού και το ιδεολόγημα της ελληνικότητας στο μεσοπόλεμο],* Αθήνα: Οσυσσέας.

VEIGA, F. (2006), *El turco. Diez siglos a la puerta de Europa*, Madrid: Debate.

VELASCO, J. M. (ED.) (2004), *La experiencia mística. Estudio Disciplinar,* Madrid: Centro Internacional de Estudios Místicos, Trotta 34, Paradigmas.

VOLTES, P. (1999), *Historia de los Balcanes*, Madrid.

VENESIS, I. (2003[46]), *Το νούμερο 31328. Το βιβλίο της σκλαβιάς,* Αθήνα: Βιβλιοπωλείο της Εστίας.

VITTI, M. (1987), *The Generation of the 1930s. Ideology and Form [Η γενιά του τριάντα. Ιδεολογία και μορφή]*, Athens.

VRYONIS, S. (1971), *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Centuries,* Berkeley: California UP.

ZIMA, P. (1980) , *L'Ambivalence romanesque. Proust, Kafka, Musil,* Paris: Le Sycomore.
— (1982), *L'Indiference romanesque. Sartre, Moravia, Camus*, Paris: Le Sycomore.

EL ESPACIO NOVELESCO EN *ENTRE VISILLOS* DE CARMEN MARTÍN GAITE Y *LA SALAMANDRA* DE ALKIVIADIS YANÓPULOS: UN ESTUDIO COMPARATIVO

RESUMEN: Toda ciudad es un discurso, sostenía Barthes. Nosotros, en este trabajo, tras presentar un breve panorama de las narrativas española y griega de los años '50, nos proponemos realizar un análisis comparativo del tratamiento del espacio novelesco en dos novelas escritas en 1957, esto es, *Entre visillos* de Carmen Martín Gaite y *La salamandra* de Alkiviadis Yanópulos [*Η σαλαμάντρα*, Αλκιβιάδης Γιαννόπουλος]. Nuestro propósito es demostrar que el espacio novelesco transmite también ideología, a veces sin que el autor se percate de ello.

PALABRAS CLAVE: Espacio novelesco, ideología, narrativa española y griega de posguerra.

ABSTRACT: Every city is a discourse, claimed Barthes. Having already introduced a brief overview of the Spanish and Greek narratives of the 50's, in this article we intend to conduct a comparative analysis of the space representation in two different novels, namely *Entre visillos* of Carmen Martin Gaite, written in 1957, and *Η σαλαμάντρα* of Alkiviadis Yanopoulos written also in 1957. Our aim is to demonstrate that space in literature conveys ideology as well, sometimes without author's awareness.

KEY WORDS: Literary space, ideology, Spanish and Greek narratives of the 50's.

«Te aseguro, Venus Carolina Paula,
que escribir da también satisfacciones»
Juan García Hortelano, *Gramática parda*

Comparar dos novelas, esto es, enfrentar dos obras que pertenecen al mismo sistema sígnico, es una empresa que entraña a la vez dificultad y fascinación. Dificultad porque siempre acecha el peligro de la arbitrariedad a la hora de decidir qué hay de comparable entre dos novelas y bajo qué criterios debería llevarse a cabo esta comparación, y fascinación porque es interesante y constructivo estudiar cómo dos autores (o un mismo autor a lo largo de sus sucesivas etapas literarias) utilizan el lenguaje como material para abarcar temas afines o análogos, o se sirven de procedimientos y técnicas similares para desarrollar argumentos diferentes o ambas cosas a la vez. Peña-Ardid, una investigadora interesada en aspectos relacionados con la aproximación comparativa entre cine y literatura, pero con una problemática que nos puede servir también en el presente caso, al hablar de una posible metodología comparativa aplicada a obras literarias concretas señala que ésta ha de «apoyarse y verificarse en textos literarios o en grupos de textos de un determinado autor o de una tendencia estética. En este nivel de análisis resultan pertinentes tanto los prestamos de contenido, si los hay, como los que afectan a las técnicas del discurso narrativo o literario de una obra dada»[1].

Nosotros en este trabajo nos proponemos realizar un análisis comparativo del tratamiento del espacio novelesco en dos novelas escritas en 1957, esto es, *Entre visillos* de Carmen Martín Gaite y *La salamandra* de Alkiviadis Yanópulos [Αλκιβιάδης Γιαννόπουλος, *Η σαλαμάντρα*]. Corría la década de los '50 cuando se publicaron las dos novelas y sus autores se mostraban fuertemente influenciados por las filosofías existencialistas (Sartre, Heidegger y otros) que, por aquella época, comenzaban a introducirse en la España franquista y la Grecia de postguerra. Por consiguiente, la temática de ambas obras se centra en la angustia y la soledad del ser humano y en lo absurdo de su existencia, teniendo como telón de fondo la provincia española (¿Salamanca?) de los años '50, en el caso de Martín Gaite, y la provincia griega (Salónica y una isla indefinida del Mar Egeo) de la misma época, en el de Yanópulos.

No obstante, antes de proceder al análisis comparativo que anunciamos anteriormente, conviene presentar algunos datos acerca de las narrativas española y griega de los años '50 y situarlas en su contexto social. Justo en

[1] Peña-Ardid (1992): 109.

aquella década, España empieza lentamente a recuperarse de las profundas heridas de la guerra civil (1936-39). Aunque sería improcedente hablar de libertades democráticas, es innegable que a partir de 1950 empezaron a moverse las cosas, tanto en el orden comercial como en el orden político y de las relaciones exteriores. Tras el levantamiento de las sanciones de la ONU al régimen franquista en 1950, llega la tan anhelada ayuda norteamericana y en 1952 se suspende el racionamiento del pan. Paralelamente, España experimenta un significativo desarrollo industrial que, por un lado, impulsa la mejora de la economía del país, pero por otro crea dos gravísimos problemas sociales: el abandono del mundo rural (miles de personas, sobre todo jóvenes, huyen de la provincia en busca de un futuro mejor en las grandes ciudades) y la formación de un proletariado urbano en las barriadas obreras de condiciones de vida infrahumanas en los cinturones industriales de Madrid, Barcelona o Bilbao[2], o sea, justo el panorama desolador del chabolismo que describe, en 1962, de manera magistral, Luis Martín-Santos en su novela *Tiempo de silencio*.

Sin embargo, esta novela-hito de la narrativa española del siglo pasado marca, de alguna manera, el final de la "historia" literaria que nos ocupa en la presente ocasión. Para encontar el inicio, tenemos que retroceder unos once años y llegar a 1951, año que Camilo José Cela consigue por fin, aunque fuera de España (Buenos Aires, Editorial Emecé), ver publicada su obra maestra, *La colmena*, una historia coral que narra la vida indigente del Madrid de la postguerra. Esta obra significa la entrada en la escena literaria española del realismo social. Decía el propio Cela, al prologar en 1951 la primera edición de su novela: «esta novela mía no aspira a ser más cosa que un trozo de vida narrado paso a paso, sin reticencias, sin extrañas tragedias, sin caridad, como la vida discurre, exactamente como la vida discurre»[3]. No obstante, será una nueva generación de escritores, la del Medio Siglo o la de los niños de la guerra, la que ahondará en esta corriente, enriqueciendo la narrativa española. Esta generación se componía, como señala Martínez Cachero, de «los que eran niños al comienzo de la guerra civil, cuyos sucesos padecieron, y que, mediando el siglo, hacen acto de presencia con su específico talante. [...] De un lado están quienes, como Ferlosio, Matute, Fernández Santos, Aldecoa o Martín Gaite, constituyen un grupo de amigos universitarios, disconformes con la situación política, pero no politizados; de otro, el grupo del realismo crítico de los López Pacheco, García Hortelano, Ferres, López Salinas, Juan

[2] García de Cortázar-González Vesga (1994): 602.
[3] Cela (1951): 145.

Goytisolo, denunciatorio a ultranza y preocupado por la eficacia política concreta e inmediata»[4].

La principal característica de los novelistas del realismo social era «su preocupación por acercarse a la verdad para reflejarla lo más fielmente posible. Se sienten comprometidos en la tarea de mostrar la realidad española sin tapujos para que los lectores tomen conciencia de ella. Los mueve un deseo de transformación social»[5]. Con respecto a sus influencias narrativas, se sienten próximos «a la generación perdida norteamericana y el neorrealismo italiano, cuya sordidez parece una protesta contra la anterior retórica fascista»[6]. Julio Llamazares, al referirse a la obra cumbre del realismo social español, esto es, *El Jarama* de Rafael Sánchez Ferlosio, se preguntaba: «¿Qué es lo que cuenta *El Jarama*?», para dar enseguida su respuesta: «Sencillamente, la excursión de unos jóvenes madrileños, en los años cincuenta, al río Jarama para pasar una jornada de domingo». Efectivamente, en la novela, si exceptuamos el final inesperado de la muerte trágica de una de las chicas, no pasa absolutamente nada de nada. «¿Por qué tanto aburrimiento cuando, perfectamente, su autor podía haber llenado la novela, pues posibilidad tenía, de sucesos y de historias de más fuerza narrativa?», vuelve a preguntarse Llamazares, para ofrecer la siguiente explicación: «Sencillamente, porque lo que Ferlosio quería contarnos era lo absurda que era la vida en España en aquellos años, y lo aburrida, y, para ello, nada mejor, obviamente, que escribir una novela aburrida. Quiero decir: maravillosamente aburrida»[7]. Son muchos los autores, sobre todo de la corriente objetivista (Sánchez Ferlosio, Aldecoa, Martín Gaite, etc.), que en su obra presentan y, por qué no, denuncian la chatura de su tiempo. Quién no se acuerda, por ejemplo, de los antihéroes tristes, casi neorrealistas, de los relatos de Aldecoa, como la pareja de los enamorados, Pilar y Manuel, en la magistral "Balada del Manzanares", que arrastran su amor tedioso por las calles de Madrid, o don Pedro, el protagonista insulso, entregado a su ciencia, de *Tiempo de silencio*, la novela que cerró el ciclo del realismo y abrió el del experimentalismo.

Por su parte, Grecia en la década de los '50 intenta también curarse las heridas de su guerra civil (1946-49). En el país gobiernan los ganadores de la contienda, es decir, las fuerzas conservadoras, que permanecen en el poder hasta 1962. A diferencia de España, en Grecia, tras la guerra civil, no se establece un

[4] Martínez Cachero (2005): 743-744.
[5] Pedraza Jiménez-Rodríguez Cáceres (1997): 361.
[6] López Castellón (1985): 14.
[7] Llamazares (2002): 34-35.

régimen dictatorial; no obstante, el permanente control que ejercen los Estados Unidos (utilizando como "arma" la ayuda económica que prestan a un país casi en ruinas) y los fraudes electorales a los que recurre el partido que ostenta el poder (a título de ejemplo mencionamos que en las elecciones de 1958 hubo más de 500.000 personas, de una población que por aquel entonces no superaba los 8.000.000 de habitantes, que votaron dos veces, huelga señalar a favor de qué partido) sólo dejaban margen a una escasa y, a todas luces, insignificante representación de los partidos de izquierdas en el parlamento griego. Grecia, sumida en el odio, la pobreza y el paro, vive, al igual que España, el abandono de su provincia: la población rural bajó del 50% del total de la población que representaba en 1951 al 44% en 1961. Toda esta "mano de obra" se dirigió, bien a Atenas (que desde entonces concentra la mitad de la población griega), bien al extranjero (fundamentalmente a Alemania, Estados Unidos y Australia), en busca de un futuro más próspero. Sin embargo, merece la pena subrayar que Grecia, en los años '50, no experimentó un desarrollo industrial comparable al español (el "milagro económico" griego se producirá en los años '60 y será, en todo caso, de menor envergadura).

El historiador y sociólogo Κ. Τσουκαλάς sostiene que es inevitable consecuencia de toda guerra civil «la opresión que ejercen los ganadores sobre los vencidos. En Grecia dicha opresión sobrepasó los límites de lo político. No sólo se aniquilaron o expulsaron muchas personas, sino que el régimen que se instaló tras la guerra impuso, como en España, también su cultura aparte de su poder»[8]. Como consecuencia de la situación política que vivía el país, muchos intelectuales socialistas o comunistas fueron deportados y encerrados en campos de concentración, ubicados en pequeñas islas del Mar Egeo. Dadas las circunstancias y la censura que impusieron los gobiernos de la derecha a lo largo de la década de los '50, la narrativa griega quedó algo estancada, puesto que permaneció atada a los postulados «de corrientes ya superadas o agotadas: el costumbrismo, el realismo, el subjetivismo autobiográfico» (Καραντώνης [1990]: 289), opinión que comparte también Roderick Beaton al señalar que «hasta 1960, los narradores griegos no aportaron importantes innovaciones ni con respecto a la temática ni con respecto a la técnica de sus obras»[9]. A pesar de la falta de nuevas tendencias o de una generación dominante (como fue la del Medio Siglo en el caso de España), la narrativa griega de los años '50 no deja de tener su valor e importancia. Para empezar, es la década en la que iniciaron su trayectoria algunas de las

[8] Τσουκαλας (1981): 102.
[9] Beaton (1996): 287.

figuras más consagradas en la actualidad de las letras griegas del siglo pasado (Vasilis Vasilikós, Andreas Fraguiás, etc.); por otro lado, aunque muchos de los autores parecen "ignorar" la realidad griega de su época o, si se ocupan de ella, lo hacen con cierto distanciamiento, no faltan novelas de incuestionable valor como, por ejemplo, *Enfermos y caminantes* [*Ασθενείς και οδοιπόροι*] de Yorgos Ceotocás o *Asedio* [*Πολιορκία*] de Aléxandros Kotziás. No obstante, qué casualidad, será, también en Grecia, una obra de principios de la década de los '60, la trilogía *Ciudades ingobernables* [*Ακυβέρνητες πολιτείες*] de Stratís Tsirkas, la primera gran obra que no sólo enfocará la guerra civil desde la perspectiva de la izquierda, sino que aportará, al mismo tiempo, importantes novedades técnicas con respecto a la voz narrativa o el tratamiento del tiempo.

Del ambiente anteriormente descrito se deduce que, principalmente por motivos políticos, pero también personales (miedo, inclinación ideológica, falta de perspectiva), a los escritores españoles como a los griegos les era muy difícil, por no decir imposible, representar (y mucho menos denunciar) el clima de miedo y opresión que vivían los ciudadanos de los dos países. Pero, claro, afortunadamente la literatura posee varias maneras, no siempre explícitas, de transformarse en expresión, a veces latente, de la concepción del hombre y sus circunstancias. Nosotros en el presente estudio hemos querido encontrar el "comentario" de los autores acerca de la época que les tocó vivir en la elección y presentación del paisaje novelesco. Bobes Naves, al referirse a dicho espacio, subraya que «el espacio es como un signo que remite a la situación de los personajes, a sus modos de pensar y de conducirse, y, además, como un elemento estructural que permite la construcción de la sintaxis narrativa»[10]. La misma opinión comparte D. Villanueva, aunque añade un matiz más: «el espacio […] da veracidad al relato y sitúa a los personajes, cuando no proporciona interesantes efectos simbólicos o se erige en verdadero protagonista»[11]. Es, justamente, esta segunda función, la del paisaje-protagonista con fuertes connotaciones simbólicas, la que nos interesa al analizar las dos novelas en cuestión, máxime cuando se trata de obras de dos escritores que produjeron una significativa parte de su obra en el estremecido contexto de dos países que salían de sus respectivas tragedias fratricidas.

Carmen Martín Gaite nació en Salamanca en 1925 y murió en Madrid en 2000. Pertenece, como señalamos anteriormente, a la corriente objetivista de la generación del Medio Siglo. Cultivó la novela y el cuento literario. Verda-

[10] Bobes Naves (1985): 207.
[11] Villanueva (1989): 42.

dero protagonista de su narrativa es la monotonía de la vida diaria, el hastío que sienten sus protagonistas ante la imposibilidad de cambiar sus vidas. *Entre visillos* fue premio Nadal en 1957 y fue editado en 1958 por la editorial Destino. La novela está ambientada en una ciudad provinciana indeterminada (que, sin embargo, se parece tanto a la Salamanca natal de la autora) en una época indeterminada (pero que con toda seguridad reproduce el ambiente de la década de los '50). Pablo Klein, un joven profesor de alemán, llega a la pequeña ciudad provinciana que lo vio nacer y pasar los años de su niñez. Pablo llega para trabajar en el colegio de su amigo Rafael, pero apenas instalado se entera de la muerte de éste y se pone en contacto con sus hijos Elvira y Teo. Ellos le dan trabajo en el instituto y allí es donde Pablo conoce a Natalia, una joven alumna suya que es hermana de Mercedes y Julia, dos chicas que, como la mayoría de los habitantes de esta ciudad, llevan una vida aburrida y convencional. Pablo incita a su joven alumna a que siga sus estudios, opinión que no comparte el padre de la chica. Al mismo tiempo, Pablo se ve perplejo e incómodo a causa del amor que le muestra Elvira. Al final Pablo, cansado del ambiente asfixiante y conservador de la ciudad, decide irse antes del final del curso.

Alkiviadis Yanópulos nació en Atenas en 1896 y murió en la misma ciudad en 1981. Desde 1906 hasta 1924 vivió con su familia en Italia. Allí empezó a publicar sus primeros textos literarios bajo el seudónimo ALGIAN en varias revistas futuristas, junto con escritores como Silvestro Lega o Franco Bernini. En 1924 regresó a Grecia y se instaló, primero en Salónica, donde vivió hasta 1938, y, a continuación, en Atenas. Varios historiadores literarios (Vitti [1971]: 388; Καραντώνης [1990]: 261; Beaton, [1996]: 195; Μερακλής [2007]: 331) lo asocian a la llamada "Escuela de Salónica" (junto con escritores como Yorgos Delios o Stelios Xefludas), un grupo que intentó renovar la narrativa griega de los años '30 con evidentes influencias europeas, sobre todo francesas e italianas. Según Meraclís, «Alkiviadis Yanópulos fue considerado como un narrador innovador que se alejó de manera consciente no sólo del costumbrismo, sino también del realismo y del simbolismo»[12]. Aunque escribió sobre todo cuentos literarios, ha sido *La salamandra*, una novela, la que ha sido considerada por los críticos como su obra más representativa. Fue publicada en 1957 y está escrita en forma epistolar. La obra está situada en Salónica y en una isla griega sin determinar. En dicha isla pasa unas semanas, por motivos de salud, la joven protagonista, Glafki, y el lector sigue su correspondencia con su madre y uno de sus dos hermanos, Ánguelos, que per-

[12] Μερακλης (2007): 331.

manecen en la casa de los tres en Salónica. La primera carta está fechada en Salónica el 7 de octubre de 19... y la última el 6 de diciembre de 19..., o sea, la novela se desarrolla en apenas dos meses. El autor no quiso precisar el año; no obstante, por el clima político que impregna la novela, todo indica que estamos en la tan ajetreada para Grecia década de los '50. Sin embargo, la situación política no es más que el transfondo que sirve para acentuar la vida sin salida de unos personajes atrapados por el ambiente asfixiante y enfermizo que les tocó vivir.

Nuestro declarado propósito, al comparar el tratamiento que recibe la provincia española en el primer caso y la griega en el segundo, es demostrar que las novelas de Martín Gaite y Yanópulos emplean el paisaje para reflejar, de manera no tan explícita, pero "elocuente", verdades que, dadas las circunstancias políticas de sus respectivos países, sería muy difícil, por no decir arriesgado, que lo hicieran de manera más directa. Sin embargo, en este punto, y tras hacer hincapié en lo arbitrario de toda comparación, conviene resaltar que el presente estudio comparativo lo motiva, a parte de la coincidencia en la fecha de producción, un transfondo común que detectamos en las novelas en cuestión, esto es, el hecho de que se desarrollan en ciudades provincianas, la juventud de la mayoría de los protagonistas y, sobre todo, la falta de perspectiva que caracteriza la vida de sus personajes.

El verdadero protagonista de *Entre visillos* es la pequeña ciudad de provincias en la que se desarrolla la totalidad de la obra. Como es lógico, pues, en la novela predomina el espacio urbano, ya que a lo largo de toda la obra ninguno de los personajes principales sale fuera de los límites de la ciudad. La primera y última vez que algo semejante está a punto de ocurrir, como un acto de liberación, es en la última página de la obra cuando Pablo, el protagonista, se prepara para abandonar la asfixiante ciudad de provincias sin nombre. *Entre visillos* es una novela claustrofóbica, esto es, predominan en ella los espacios llamados cerrados, frente a los abiertos. Estamos hablando, sobre todo, de casas donde los personajes consumen su vida tediosa entre chismes, palabras vacías, conversaciones sin sentido que ponen de manifiesto el aburrimiento de los habitantes de la ciudad que, a los ojos del lector, adquiere a menudo el perfil de una enorme cárcel. La sensación de inmovilidad y falta de perspectiva es más acentuada cuando se trata de las chicas jóvenes de la novela, que pasan largas horas encerradas en sus habitaciones soñando con una vida mejor que siempre está situada fuera de los estrechos límites de su ciudad. Veamos las impresiones de Pablo tras una conversación con Natalia: «Me habló de sus hermanas mayores, de una de ellas, que tenía novio en Madrid, y en la casa no les gustaba. Me los fi-

guraba a todos a las horas de la cena, las pequeñas discusiones, alguna lámpara roja y las contraventanas bien cerradas, el silencio, los pasos en la calle. Y a ella entre aquellas paredes»[13].

La misma sensación de aburrimiento que emanan los espacios cerrados e íntimos caracteriza también los espacios públicos, tanto cerrados, como abiertos, que aparecen en la novela; incluso la Feria de septiembre, que, en teoría, debería ser un lugar de diversión y desahogo, es en realidad confirmación dolorosa del final de las vacaciones veraniegas y del inicio de un nuevo ciclo de absoluta inmutabilidad. Sólo el cine constituye un auténtico lugar de evasión, una verdadera "ventana" al mundo que, de alguna manera, alimenta y mantiene viva la ilusión de los pocos personajes que siguen soñando.

En la literatura, «cuando se presentan acontecimientos, siempre se hace desde una cierta *concepción*. Se elige un punto de vista, una forma específica de ver las cosas»[14]. Martín Gaite, para potenciar la sensación de rutina, conservadurismo e hipocresía que transmite la vida en la ciudad provinciana, ha creado un interesante juego entre la voz del narrador heterodiegético de la mitad de los capítulos y la voz de los narradores homodiegéticos, es decir, Pablo y Natalia, de la otra mitad. Y es que, como señalaba Gullón, «una de las funciones del yo narrador consiste en producir ese espacio verbal, un contexto para los movimientos en que la novela se resuelve; espacio que no es reflejo de nada, sino invención de la invención que es el narrador»[15], o sea, la descripción de la ciudad a través de la voz del narrador heterodiegético, mucho más neutra y distanciada, contrasta con la voz de los protagonistas que nos transmiten con mucha más intensidad las sensaciones que, a su vez, les transmite la misma ciudad, que les "afecta" directamente. Veamos la fuerza de la descripción de Natalia cuando, con Julia, se pierde en uno de los espacios prohibidos para las chicas decentes de la ciudad, el barrio chino:

> «Eran unas calles muy solitarias con faroles altos, las casas de cemento de un piso o dos, sin tiendas. Muchas ventanas estaban cerradas. Nos paró un hombre con un perro, para preguntarnos que si sabíamos el bar de la Teresa, y le dijimos que no. Julia tiraba de mí agarrada fuerte a mi brazo. Ya estaba bastante oscuro"[16].

En *La salamandra*, Alkiviadis Yanópulos opta por un relato epistolar, narrado, obviamente, en primera persona por varios personajes (entre ellos

[13] Martín Gaite (1994): 218.
[14] Bal (1990): 107.
[15] Gullón (1980): 2.
[16] *Entre visillos*, p. 227.

destacan Glafki, su hermano Ánguelos y la madre de ambos, Dora). Si en el caso de la novela de Martín Gaite es el contraste entre la voz más neutra del narrador heterodiegético y la voz directa y emocionalmente cargada de los protagonistas la que nos transmite con más fuerza narrativa el marco agobiante de la vida en una ciudad provinciana, en la obra de Yanópulos la misma sensación de agobio se transmite por el contraste que produce la diferente carga emocional y las connotaciones que conllevan dos paisajes opuestos: por una parte, Salónica (norte, invierno, humedad, ambiente claustrofóbico), por otra, la isla (sur, sol, calor, ambiente apacible). Veamos cómo describe Yanópulos, a través de sus personajes, estos dos espacios, primero Salónica a través de la mirada de la madre: «por la mañana tenemos un poco de escarcha, grajos que vuelan en el cielo y un frío que pela, como el año pasado. Menos mal que todavía no nos ha visitado el viento del norte»[17]; y luego la isla, tal como Glafki la describe a su madre: «Espléndido día y la excursión agradable. [...] ¡Las cumbres alrededor y enfrente llenas de luz! Giré la mirada y tuve delante el mar azul y sereno»[18]. Al contrario que Glafki, que justamente por su precario estado de salud está disfrutando del espacio abierto y apacible de la isla, los personajes que permanecen en Salónica apenas salen a las calles de la ciudad, a causa de las inclemencias del tiempo (frío, viento helado, nieve), circunstancia que aumenta el protagonismo de los espacios cerrados, sobre todo el de la pequeña casa familiar con sus "mueblecitos", la "alfombra roja", la estufa (la "salamandra" del título), auténtico cementerio pequeñoburgués de los sueños de la familia.

Al contrario que en la novela de Gaite, en la que, como hemos visto, la ciudad provinciana tiene el protagonismo, en la obra de Yanópulos el espacio novelesco apenas se insinúa con fugaces pinceladas (no olvidemos que el escritor griego intenta alejarse de los postulados del realismo). No obstante, aun así, el espacio novelesco describe mucho mejor la situación de los personajes que la simple (auto)referencia a sus circunstancias. Glafki, que aquejada de una enfermedad misteriosa, vagamente descrita como "agotamiento nervioso"[19], es la única que ha conseguido, aunque sea momentáneamente, escaparse del espacio brumoso de la ciudad provinciana. Los demás personajes, en sus cartas o diarios, sueñan con vivir algún día en Atenas (de donde procede la familia) o en el extranjero, pero jamás lo consiguen. Así admite-

[17] Γιαννοπουλος (1957): 20. La traducción al español de los fragmentos de la novela es mía.
[18] *Ibid*., págs. 58-59.
[19] *Ibid*., p. 26.

acepta su destino Glafki en una de las muchas cartas que dirige a su madre: «Nosotras nos quedaremos en casa; cuidarás más tranquilamente de tu salud y yo, que he recuperado fuerzas […], te ayudaré para que vivamos desahogadamente; tendremos la compañía de la española, nos divertiremos con sus cuentos y sus rarezas, saldremos por la noche, admiraremos las estrellas del cine y los nodos, escucharemos música en la Torre Blanca, los domingos tomaremos un dulce fuera... y ¡te harás un sombrerito nuevo!»[20].

Antes he mencionado los problemas sociales, como el abandono que experimentó tanto la provincia española como la griega en los años '50 y la formación de barrios enteros de chabolas en las afueras de las grandes ciudades, barrios en los que vivía en condiciones infrahumanas la «cansada fuerza de río caudal, que se ha de perder en laberintos humanos hasta la mañana de la contracorriente; la mañana inhóspita, agria de los talleres...», (Aldecoa, *Balada de Manzanares*), es decir, los obreros de las fábricas. No obstante, ni Gaite ni Yanópulos se ocupan en sus novelas de este tema, no en vano sus héroes pertenecen a la clase media-alta de la sociedad española de aquel tiempo, en el primer caso, y a la clase media salonicense, en el segundo, o sea, se trata de gente que no ha sido afectada directamente por los violentos cambios económicos que experimentaron los dos países a mediados del siglo pasado. Los dos autores utilizan más bien las provincias española y griega, respectivamente, como telón de fondo para denunciar la angustia existencial de sus protagonistas, jóvenes en la mayoría de los casos, que sueñan con marcharse lejos de un ambiente que no ofrece ningún atisbo de esperanza, es decir, el espacio novelesco desempeña una función testimonial simbólica de la desolación. Y es realmente extraña esta similitud en el tratamiento del espacio novelesco, dadas las diferencias ideológicas de los dos autores. Martín Gaite siempre ha sido considerada una autora progresista, muy sensibilizada por los temas políticos y sociales, al contrario que Yanópulos, que no sólo era de ideología conservadora, sino que, además, más tarde colaboró con el régimen de los coroneles (1967-74), circunstancia que en gran medida provocó su posterior olvido y expulsión del canon literario de las letras griegas del siglo xx.

En ambas novelas el espacio novelesco responde a una geografía real, aunque no siempre nombrada. Martín Gaite utiliza la pequeña ciudad de provincias de *Entre visillos* (una ciudad que, repetimos, se parece tanto a la Salamanca natal de la autora) como una cárcel de la que sólo puede salir el protagonista masculino de la novela; para las principales figuras femeninas

[20] *Ibid*., p. 134.

de la obra y, sobre todo, para Natalia, la adolescente que más se resiste a aceptar su destino, la vida discurre entre las cuatro paredes de sus casas y su futuro parece estar en manos de otros. Alikiviadis Yanópulos, por su parte, escoge también como protagonista a una chica joven que vive casi con angustia existencial el contraste entre el otoño en la isla del Mar Egeo, es decir, un espacio cálido y apacible (casi una llamada a la felicidad), y el otoño-invierno en Salónica (ciudad en la que vivió y trabajó durante muchos años el autor), o sea, un espacio asfixiante y sin perspectiva. Y es realmente curioso que Yanópulos haya elegido una isla del Mar Egeo como espacio "agradable" de su novela en una época en la que, como indicamos anteriormente, muchas de estas islas sirvieron como "espacio de dolor", es decir, como campos de concentración para miles de disidentes políticos. Al final, ninguno de los autores consiente que sus protagonistas (con la excepción de Pablo) rompa definitivamente las ataduras de la insulsa vida en un ambiente conservador y provinciano mediante su salida del espacio novelesco. Para ser más exactos, este "salto" cualitativo hacia el espacio imaginario de la felicidad sólo lo proporciona la imaginación alimentada, o bien a través de las películas cinematográficas, o bien a través de las narraciones de los personajes que vienen de fuera o han tenido la oportunidad de transpasar momentáneamente los límites del espacio novelesco (éstos son los casos de Pablo y de los veraneantes en las costas del norte en el caso de *Entre visillos* y de la vecina española y de Glafki en el caso de *La salamandra*).

No obstante, conviene resaltar que ningún personaje, absolutamente ninguno, ni de la novela del realismo social de los años '50 ni de la narrativa griega de la misma década, consiguió romper los estrechos límites de su "espacio", esto es, de su miserable existencia: de ello dan testimonio los más de 150 personajes de *La colmena*, los jóvenes que van de excursión al río Jarama, los protagonistas de los cuentos de Aldecoa o el médico de *Tiempo de silencio*, en el caso español, o Mijalis Paradisis, el protagonista de *Sin Dios* [*Δίχως θεό*], de Ánguelos Tersakis, los personajes de las novelas de Karagatsis, o Manoliós en *Cristo de nuevo crucificado* de Nicos Casantsakis, en el caso griego, víctimas todos de la absurda y aburrida vida que les tocó vivir.

En su último libro, V. L. Mora sostiene que «si toda ciudad es un discurso (Barthes), también toda escritura es una ciudad en sí misma, con sus barrios estructurales, sus pasadizos, sus calles significantes»[21]. Es, pues, más que obvio que entre los dos paisajes literarios de Gaite y Yanópulos que examinamos en el presente estudio, hay ciertos "pasadizos" subterráneos que los

[21] Mora (2008): 107.

ponen en contacto, pese al desconocimiento mutuo de los dos autores. En ambas obras no se habla ni de guerra civil, ni de deportados, ni de exiliados, ni siquiera de emigración; en realidad no se habla de nada; sólo de las pequeñas cosas de la vida diaria de unos seres que a los ojos del lector (que, como señala Gullón[22], juzga, también, a través de sus propias circunstancias, no hay que olvidarlo) figuran totalmente atrapados. A primera vista no acontece nada en ninguna de las dos obras, tampoco cambia nada en la vida de los personajes; sin embargo, aunque sin pretenderlo, la presentación del espacio novelesco, la Salamanca de Gaite y la Salónica de Yanópulos, ejerce la crítica más despiadada a un *tiempo de silencio* y a unas *sociedades mal gobernadas*. Son dos ciudades que no ofrecen ninguna salida, dos ciudades que ahogan, fiel reflejo de la situación política, económica y social de la España y Grecia de postguerra. Mainer sostiene que «un canon literario es el elenco de nombres que se constituye en repertorio referencial de las líneas de fuerza de una literatura. […] Las sanciones del canon son legitimidades que se alcanzan por un esfuerzo historiable»[23]. En este sentido, las historias literarias han deparado suerte desigual para Gaite y Yanópulos. Carmen Martín Gaite, por su indudable talento y por la temática de sus obras, sigue siendo, hasta nuestros días, una referencia obligatoria cuando se habla de la generación del Medio Siglo, en particular, y de la narrativa española del siglo xx, en general, puesto que plasmó como pocos la chatura de su tiempo. Alkiviadis Yanópulos, al contrario, a pesar de la calidad de su narrativa, reconocida también por numerosos críticos literarios (Politis, Karandonis o Vitti, entre otros) y lo innovador de su estilo, nunca entró en el elenco de escritores de obligada referencia con respecto a la narrativa griega del siglo xx. No obstante, los problemas y las injusticias que plantea la construcción de un canon literario quedan fuera de los estrechos límites de este ensayo, que sólo ha querido demostrar que el espacio novelesco también transmite ideología, a veces sin que el autor se percate de ello.

Konstantinos Paleologos

Θρασυβούλου 17
15234 ΧΑΛΑΝΔΡΙ ΑΘΗΝΑ (Ελλάδα)
aluot@hol.gr

[22] Gullón (1980): 20.
[23] Mainer (1998): 272-273.

BIBLIOGRAFÍA

Bal, M. (1990), *Teoría de la narrativa*, Madrid: Cátedra.

Beaton, R. (1996), *Εισαγωγή στη Νεότερη Ελληνική Λογοτεχνία*, Αθήνα: Νεφέλη.

Bobes Naves, M. C. (1985), *Teoría general de la novela*, Madrid: Gredos.

Cela, C. J. (1951), «Nota en la primera edición», en: C. J. Cela, *La Colmena*, Madrid: Clásicos Castalia, ed. de Raquel Asún, 1987, págs. 145-146.

García de Cortázar, F.-González Vesga, J. M. (1994), *Breve historia de España*, Madrid: Alianza.

Γιαννοπουλος, Α. (1957), *Η σαλαμάντρα*, Αθήνα: Εκδόσεις Γνώση.

Gil Casado, P. (1975), *La novela social española (1920-1971)*, Barcelona: Seix Barral.

Gullón, R. (1980), *Espacio y novela*, Barcelona: Antoni Bosch.

Καραντωνης, Α. (1990), *Πεζογράφοι και πεζογραφήματα της Γενιάς του '30*, Αθήνα: Εκδόσεις Δημ. Ν. Παπαδήμα.

Llamazares, J. (2002), *El arte de mentir / Η τέχνη του ψεύδεσθαι*, Αθήνα: Instituto Cervantes.

López Castellón, E. (1985), «La novela española durante el franquismo», en: C. J. Cela, *La colmena*, Madrid: PPP Ediciones, págs. 5-17.

Mainer, J.-C. (1998), «Sobre el canon de la literatura española del siglo XX», en: Enric Sullá (comp.), *El canon literario*, Madrid: Arco Libros, págs. 271-299.

— (2005), *Tramas, libros, nombres para entender la literatura española, 1944-2000*, Barcelona: Anagrama.

Martín Gaite, C. (1994), *Entre visillos*, Barcelona: Destino (1ª ed. 1958).

Martínez Cachero, J. M. (2005), «La literatura de la era de Franco», en: J. Menéndez Peláez *et. al*., *Historia de la Literatura Española*, León: Everest, págs. 723-808.

Μερακλης, Μ. (2007), «Γιαννόπουλος, Αλκιβιάδης» en: AA.VV., *Εγκυκλοπαίδεια Πάπυρος Larousse Britannica*, Αθήνα: Πάπυρος, t. XIV, págs. 330-331.

Mora, V. L. (2008), *Pasadizos*, Madrid: Páginas de Espuma.

Pedraza Jiménez, F. B.-Rodríguez Cáceres, M. (1997), *Las épocas de la literatura española*, Barcelona: Ariel.

Peña-Ardid, C. (1992), *Literatura y cine*, Madrid: Cátedra.

Πολιτης, Λ. (1991), *Ιστορία της Νεοελληνικής Λογοτεχνίας*, Αθήνα: MIET.

Τσουκαλας, Κ. (1981), *Η ελληνική τραγωδία. Από της απελευθέρωση ως τους συνταγματάρχες*, Αθήνα: Νέα Σύνορα-Α. Α. Λιβάνης.

Villanueva, D. (1989), *El comentario de textos narrativos: la novela*, Gijón: Júcar.

Vitti, M. (1971), *Ιστορία της Νεοελληνικής Λογοτεχνίας*, Αθήνα: Εκδόσεις Οδυσσέας, 1992.

ΠΡΟΣΚΥΝΗΜΑΤΙΚΟΣ ΤΟΥΡΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΛΑΪΚΗ ΤΕΧΝΗ

ΠΕΡΙΛΗΨΗ: Στη μελέτη αυτή εξετάζεται η σύγχρονη λαϊκή θρησκευτική τέχνη στην Ελλάδα, όπως αυτή συμπυκνώνεται στα είδη που πωλούνται στα διάφορα ελληνικά θρησκευτικά προσκυνήματα. Πρόκειται για είδη προσκυνητών, ενθυμήματα, εικόνες και είδη θρησκευτικής ευλογίας, που διατίθενται στα καταστήματα μονών και προσκυνημάτων, σε όλο τον ελληνικό χώρο. Με αφορμή τα είδη αυτά διατυπώνονται γενικές θεωρητικές αρχές για την ιδεολογική χρήση και σημασία των αντικειμένων, αλλά και συμπεράσματα για τη σχέση ανάμεσα στον προσκυνηματικό τουρισμό και τη λαϊκή καλλιτεχνική δημιουργία στον ελληνικό πολιτισμικό χώρο.

ΛΕΞΕΙΣ-ΚΛΕΙΔΙΑ: Λαϊκή τέχνη, θρησκευτική τέχνη, προσκυνηματικός τουρισμός, μονές, προσκυνήματα, λαϊκή καλλιτεχνική δημιουργία.

RESUMEN: en este artículo se examina la artesanía religiosa popular contemporánea en Grecia, tal como se condensa en las imágenes que se venden en los diferentes santuarios griegos. Se trata de figuras de peregrinos, recuerdos, imágenes y artículos bendecidos que se exponen en las tiendas de monasterios y santuarios de todo el país. Partiendo de estos artículos se establecen principios teóricos generales sobre el uso ideológico y significado de los objetos y se extraen conclusiones sobre la relación que hay entre el turismo de peregrinación y las creaciones artísticas populares en el ámbito cultural griego.

PALABRAS CLAVE: Artesanía popular, artesanía religiosa, turismo de peregrinación, monasterios, santuarios, creación artística popular.

Μία από τις βασικές αρχές που διέπουν την ψυχολογία του προσκυνητή είναι ότι θέλει να πάρει μαζί του κάποιο αναμνηστικό από τον ιερό τόπο, το ναό, το μοναστήρι ή το προσκύνημα που επισκέφθηκε, ώστε να κρατήσει κοντά του την

ευλογία του προσκυνήματος και να προεκτείνει, φαντασιακά, στο άπειρο τα ψυχολογικά ερεθίσματα και τις θρησκευτικές εμπειρίες που δοκίμασε και ένιωσε κατά το προσκύνημά του[1]. Στη θεμελιώδη αυτή θέση στηρίζεται άλλωστε μεγάλο μέρος της τουριστικής βιοτεχνίας που σχετίζεται με τον λεγόμενο «προσκυνηματικό» ή «θρησκευτικό» τουρισμό, ο οποίος όλο και αναπτύσσεται, με την ευλογία και τη συνέργεια πάντοτε των μεγάλων θρησκειών και, στα καθ' ημάς, της διοικούσας Εκκλησίας.

Το φαινόμενο δεν είναι σημερινό. Σε διάφορες ανά τον κόσμο μουσειακές συλλογές σώζονται αντικείμενα χριστιανικής τέχνης[2], για να περιοριστούμε στον χριστιανικό –και ιδιαίτερα στον ορθόδοξο– προσκυνηματικό τουρισμό, που δημιουργήθηκαν για να καλύψουν αυτήν ακριβώς την ψυχολογική ανάγκη του πιστού προσκυνητή. Και φυσικά αναβιώνει με νέα ορμή στις μέρες μας, κατά τις οποίες διάφοροι λόγοι ορίζουν μια νέα επιστροφή του ανθρώπου στο υπερβατικό και το επέκεινα, ώστε οι μονές και τα κάθε είδους προσκυνήματα να δέχονται πλήθη επισκεπτών. Όπως ήταν αναμενόμενο, τα αναμνηστικά αυτά αντικείμενα παρουσιάζουν εξωτερική μορφή κατανοητή και αποδεκτή από τους ανθρώπους στους οποίους απευθύνονται[3], κινούνται δηλαδή μορφολογικά στα όρια και στις διατυπώσεις της λαϊκής τέχνης, γι' αυτό και αποτελούν μορφές της σύγχρονης θρησκευτικής λαϊκής τέχνης, στενά δεμένες με τους όρους και τις συνθήκες του προσκυνήματος, όπως και στη συνέχεια θα καταδειχθεί.

Οπωσδήποτε, η εξέταση των συγκεκριμένων αντικειμένων οδηγεί στις νοοτροπίες και τις αντιλήψεις που στηρίζουν τη δημιουργία και τη χρήση τους. Ισχύει εδώ ό,τι διαπίστωσε ο Henry Glassie[4], κατά τον οποίο η μελέτη των αντικειμένων αποτελεί το πρώτο βήμα για την προσέγγιση της ανθρώπινης σκέψης και των ανθρωπίνων ενεργειών, ιδίως όταν αυτές εκδηλώνονται στο πολιτισμικό πλαίσιο που αναγνωρίζεται ως «παράδοση». Σε κάθε περίπτωση, η βιωματική σχέση του λαϊκού ανθρώπου με το περιβάλλον του οδηγεί στην υλοποίηση του συστήματος σκέψης του πάνω στα υλικά αντικείμενα του περιβάλλοντος αυτού, που ο ίδιος δημιουργεί με βάση τη χρηστικότητα και την ιδεολογία του, ώστε να τα χρησιμοποιήσει, πραγματικά ή συμβολικά[5]. Ο υλοποιημένος πολιτισμός, κατά τον Henry Glassie,

---

[1] Πρβλ. Β. Δεληγιαννης, «Το χατζηλίκι στα Κουβούκλια της Προύσσης», *Μικρασιατικά Χρονικά* 2 (1939), σ. 418-419. Ξεν. Ακογλους, *Λαογραφικά Κοτυώρων*, Αθήνα 1939, σ. 218-222. Δ. Λουκοπουλος-Δ. Πετροπουλος, *Η λαϊκή λατρεία των Φαράσων*, Αθήναι 1949, σ. 56-57.

[2] Βλ., ενδεικτικά, R. Cormack, *Writing in Gold*, New York 1985, σ. 50-94.

[3] Δ. Πετροπουλος-Ερμ. Ανδρεαδης, *Η θρησκευτική ζωή στην περιφέρεια Ακσεραϊ-Γκέλβερι*, Αθήνα 1971, σ. 116. Β. Χρυσανθοπουλου, «Οι χατζήδαινες της Πέρθης», *Λαογραφία* 33 (1982-1984), σ. 148-149. Ι. Μ. Χατζηφωτης, *Ο λαϊκός πολιτισμός του Καστελλόριζου*, Αθήνα 1982, σ. 111. Πρβλ. Ε. P. Hunt, *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire AD 312-460*, Oxford 1982, σ. 128-154.

[4] Henri Glassie, *Material Culture*, Bloomington-Indiana: University Press, 1999, σ. 41.

ουσιαστικά αποτελεί προβολή του συναισθήματος στον έξω κόσμο και οδηγεί στη συμμετοχή και στη διάχυση του λαϊκού ανθρώπου σ' αυτόν, θέματα για τα οποία έχει με πειστικότητα μιλήσει η θεωρία της ενσυναίσθησης (Einfühlung)[6].

Ως τμήμα του υλικού πολιτισμού του λαού, η λαϊκή θρησκευτική τέχνη γνώρισε και γνωρίζει πολλές προσεγγίσεις, από διάφορες θεωρίες και σχολές[7]. Σχετικά πρόσφατα η Barbara Babcock συνόψισε τα κρίσιμα για τον ερευνητή ερωτήματα, κατά τη διαπραγμάτευση παρόμοιων ζητημάτων[8]: Ποια είναι τα ουσιαστικά όρια του αντικειμένου, και πώς αυτά καθορίζονται στις σχέσεις τους με τον άνθρωπο, που τα δημιουργεί ή τα χρησιμοποιεί; Ως ποιο βαθμό η παράδοση διαφοροποιείται, και πού βρίσκονται τα όρια κατασκευαστή και χρήστη[9], κατά τη δημιουργία και χρήση ειδών που, πέρα από τον διακοσμητικό ή τον χρηστικό ρόλο τους εκφράζουν θρησκευτικές αρχές, αντιπροσωπεύουν πίστεις ή σχετίζονται με θρησκευτικά συστήματα και ανεπίσημες, λαϊκές εκδοχές των γνωστών θρησκειών;

Η Barbara Kirshenblatt-Gimblett[10] προσπάθησε, για παράδειγμα, να οριοθετήσει την αρχή και το τέλος της ιδιαίτερης σημασίας ενός αντικειμένου, αλλά και την «διαπερατότητά» του από τον λαϊκό άνθρωπο. Πρόκειται για έναν γόνιμο προβληματισμό, τις έννοιες, τους όρους και τα συμπεράσματα του οποίου θα μπορέσουμε, εν μέρει, να χρησιμοποιήσουμε στη συνέχεια, εξετάζοντας τις σύγχρονες μορφές θρησκευτικής λαϊκής τέχνης του ελληνικού λαού. Θυμίζω ότι ήδη ο Στίλπων Κυριακίδης είχε επισημάνει τις συνάφειες ανάμεσα στον υλικό πολιτισμό και στους άλλους τομείς, ακόμη και τους πλέον αφηρημένους ή «πνευματικούς» του ελληνικού παραδοσιακού πολιτισμού[11]. Δεχόμενοι την άποψη της Barbara Babcock, ότι τα αντικείμενα είναι ερμηνείες, αντικειμενικοποιήσεις

---

[5] Αλ. ΦΛΩΡΑΚΗΣ, «Η εθνογραφική τεχνολογία. Όψεις θεωρίας και εφαρμογής», *Εθνολογία* 6-7 (1998-1999), σ. 32.

[6] Henri GLASSIE, ό.π., σ. 41. Στ. ΣΤΑΜΑΤΙΑΔΗΣ, *Η συμβολική σχέση με το χώρο. Πώς οι κοινωνικές αξίες διαμορφώνουν και ερμηνεύουν το χώρο*, Αθήνα 1990, σ. 70.

[7] Αλ. ΜΠΑΚΑΛΑΚΗ, «Πρόσωπα και πράγματα: Έμφυλες χρήσεις και σημασίες των κλειδιών», στο: Χρ. ΧΑΤΖΗΤΑΚΗ-ΚΑΨΩΜΕΝΟΥ (ΕΠΙΜ.), *Ελληνικός παραδοσιακός πολιτισμός: Λαογραφία και Ιστορία. Συνέδριο στη μνήμη της Άλκης Κυριακίδου-Νέστορος*, Θεσσαλονίκη 2001, σ. 94-100. Ειρ. ΝΑΚΟΥ, *Μουσεία: Εμείς, τα πράγματα και ο πολιτισμός*, Αθήνα 2001, σ. 11-12.

[8] Barbara A. BABCOCK, «Artifact», στο: R. BAUMAN (ΕΚΔ.), *Folklore, Cultural Performances and Popular Entertainments*, Oxford: University Press, 1992, σ. 21-212.

[9] Γ. ΒΟΖΙΚΑΣ, «Το αυτοκόλλητο σήμα στο θρησκευτικό πανηγύρι της πόλης. Σχόλιο επάνω στα όρια και τις πολιτιστικές διαστάσεις των αντικειμένων», *Επετηρίς Κέντρου Ερεύνης Ελληνικής Λαογραφίας* 29-30 (1999-2003), σ. 350-351.

[10] Barbara KIRSHENBLATT-GIMBLETT, «Objects of Ethnography», στο: Ivan KARP-St. LAVINE (ΕΚΔ.), *Exhibiting Cultures. The Poetics and Politics of Museum Display*, Smithsonian Institution Press 1991, σ. 388. Γ. ΒΟΖΙΚΑΣ, ό.π., σ. 351.

[11] Στ. ΚΥΡΙΑΚΙΔΗΣ, *Ελληνική Λαογραφία* 1. *Μνημεία του λόγου*, Εν Αθήναις 1965[2], σ. 41.

και υλικοποιήσεις της εμπειρίας[12], μπορούμε ευχερέστερα να κατανοήσουμε τον παλαιότερο, αλλά ιδιαιτέρως οξυδερκή, ισχυρισμό του Στ. Παπαδόπουλου, σύμφωνα με τον οποίο η μελέτη του υλικού πολιτισμού είναι, τελικά, ένας νέος τρόπος κατανόησης και ερμηνείας των ιστορικών φαινομένων, αλλά και του πολιτισμού γενικότερα, στην πολύπλοκη συνολικότητά του[13].

Ο Μ. Γ. Μερακλής προχωρά σε μία λεπτότερη εννοιολογικά διάκριση, που προσφέρει ένα ακόμη εργαλείο εργασίας στον ερευνητή: υποστηρίζει ότι υφίσταται διάκριση ανάμεσα στην τεχνολογική και στην λαογραφική μελέτη του υλικού πολιτισμού, και εντοπίζει τη διάκριση αυτή στα «ήθη και τα έθιμα που αναπτύσσονται γύρω –θα έλεγα ακόμα: και μέσα– στα υλικά αντικείμενα»[14]. Με τον τρόπο αυτό οριοθετείται η θέαση του υλικού πολιτισμού από τη σκοπιά της λαογραφίας. Παραλλήλως, η μορφή, η τεχνική και η τεχνοτροπία, η εμπορική ζήτηση που διαμορφώνει την παραγωγή και, κάποτε, διαμορφώνεται απ' αυτήν, αλλά και το συναισθηματικό και συμβολικό φορτίο κάθε αντικειμένου, αποτελούν όρους σημαντικούς για την εξέταση των επιμέρους τεχνημάτων[15] και για την διερεύνηση της θέσης τους στη ζωή του λαού.

Σε κάθε περίπτωση, οφείλουμε να ερευνούμε τους εκάστοτε παράγοντες διαφοροποιήσεων, αλλά και το πώς αυτοί λειτουργούν στην κοινωνία, πώς εκφράζονται μέσα από τις δομές και τις συνθήκες της καθημερινότητας. Από την άποψη αυτή είναι πιο επίκαιρη παρά ποτέ η άποψη του Petr Bogatyrev, ότι σημασία και κοινωνική χρήση των αντικειμένων είναι πραγματικότητες άρρηκτα δεμένες μεταξύ τους[16], αλλά και το ότι το μήνυμα του κάθε αντικειμένου συνδέεται στενά από το πώς, πού, πότε και από ποιον χρησιμοποιείται. Πρόσφατα ο Γ. Βοζίκας, ασχολούμενος με μια άλλη παρεμφερή μορφή, τα αυτοκόλλητα σήματα των αστικών –και όχι μόνο– θρησκευτικών πανηγυριών ανίχνευσε τις σημασιολογικές και λειτουργικές μεταβολές που αναδεικνύουν «τον πολυλειτουργικό και πολυσημικό χαρακτήρα» τους, τα «όρια και τις πολιτισμικές διαστάσεις»[17] τους και, τελικά, τη σχέση μεταξύ υποκειμενικής και αντικειμενικής / εμπράγματης

[12] Barbara A. BABCOCK, ό.π., σ. 206. Γ. ΒΟΖΙΚΑΣ, ό.π., σ. 352.

[13] Στ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ, «Υλικός πολιτισμός», *Εθνολογία* 3 (1994), σ. 216.

[14] Μ. Γ. ΜΕΡΑΚΛΗΣ, «Η μελέτη του υλικού πολιτισμού. Μια όχι άσκοπη αναδρομή», *Λαογραφία* 35 (1987-1989), σ. 102.

[15] Αλ. ΦΛΩΡΑΚΗΣ, ό.π., σ. 31-50. Στ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ, ό.π., σ. 217. Γ. ΒΟΖΙΚΑΣ, ό.π., σ. 352-353. Jean BAUDRILLARD, *Le systéme de objects*, Paris 1968, και Susan M. PEARCE, *Μουσεία, αντικείμενα και συλλογές. Μια πολιτισμική μελέτη* (μετάφρ. Λία Γυιόκα-Αλ. Καζάζης-Παν. Μπίκας), Θεσσαλονίκη 2002, σ. 14 κ.εξ.

[16] Petr BOGATYREV, *The Function of Folk Costume in Moravian Slovakia* (μετάφρ. Richard Crum), Paris 1971, σ. 15.

διάστασης του κόσμου, με βάση το νόημα που αναπτύσσουν τα ίδια τα αντικείμενα μέσα από αυτή τη σχέση.

Το βασικό θεωρητικό ερώτημα, στο οποίο θα προσπαθήσουμε εδώ να απαντήσουμε, είναι μήπως η σχέση αυτή λειτουργεί και αντιστρόφως. Μήπως δηλαδή έχουμε περιπτώσεις που αντικείμενα «φορτισμένα» ήδη από θρησκευτικές σημασίες και ιδεολογικούς προσανατολισμούς ξαναχρησιμοποιούνται στη σύγχρονη λαϊκή θρησκευτική τέχνη, με σκοπό τη συναισθηματική αναγωγή στο παρελθόν, που αποτελεί κοινό κτήμα όσων συμμετέχουν στην ίδια θρησκεία και στην ίδια εθνική-πολιτισμική κοινότητα. Μήπως έχουμε, στον προσκυνηματικό τουρισμό και στις μορφές λαϊκής τέχνης που σχετίζονται μ' αυτόν, παγιωμένη ιδεολογική φόρτιση αντικειμένων, που γι' αυτό ακριβώς χρησιμοποιούνται, για να επανασημασιοδοτήσουν την εμπράγματη διάσταση του κόσμου, επιβάλλοντας στη σχέση υποκειμενικής και αντικειμενικής διάστασης την παλαιά και ενισχυμένη, ή τροποποιημένη, σημασία τους και όχι λαμβάνοντας ή αναπτύσσοντας νέο νόημα μέσα από τη σχέση αυτή.

Αν αυτό συμβαίνει, θα έχουμε μια δεύτερη, εναλλακτική θα έλεγα, περίπτωση λειτουργίας και ερμηνείας του αντικειμένου στον υλικό πολιτισμό του λαού, που μπορεί να χρησιμοποιηθεί για την πληρέστερη κατανόηση και διερεύνηση της λαϊκής τέχνης, ιδίως στις σύγχρονές μας νεοτερικές εκδοχές.

Ας δούμε το υλικό μας. Τα είδη στα οποία αναφερόμαστε συνήθως προσδιορίζονται ως «είδη ευλαβείας» και πωλούνται ως «ευλογίες», σε μικρά καταστήματα, εγκατεστημένα μέσα στον χώρο του προσκυνήματος, οπότε και το οικονομικό όφελος ανήκει στη μονή ή το προσκύνημα, αλλά και από ιδιώτες έξω από τον ιερό χώρο, ιδίως σε μεγάλα μοναστηριακά κέντρα· εδώ ανήκουν τα ανάλογα πωλητήρια στις αυλές και τους προαύλειους χώρους των μοναστηριών των Μετεώρων, ή στην Ουρανούπολη και στη Δάφνη, κατά την είσοδο των πιστών στο Άγιον Όρος. Όμως, και μόνο η πρακτική της πώλησης τα διαφοροποιεί από την παλαιότερη μοναστηριακή πράξη της «ευλογίας», αφού οι «ευλογίες» προσφέρονται δωρεάν, ενώ τα είδη της σύγχρονης εκκλησιαστικής λαϊκής τέχνης συνιστούν εμπόρευμα, που διακινείται κάτω από συγκεκριμένους οικονομικούς όρους πώλησης και αγοράς.

Μια κατηγορία αντικειμένων είναι το κάθε είδους έντυπο υλικό: βιογραφίες γερόντων και συναξάρια αγίων, διηγήσεις θαυμάτων και οδηγοί για τον επισκέπτη, ψυχωφελή βιβλία και εντυπώσεις άλλων προσκυνητών, συνιστούν θέματα που συχνά διακινούνται, μαζί με βιβλία ή φυλλάδια λαϊκών ή λαϊκότροπων ποιητών,

[17] Γ. Βοzικας, ό.π., σ. 353. Πρβλ., στην ίδια κατεύθυνση παλαιότερα, Βιργ. Σκιαδα, «Πολιτισμική αλλαγή και υλικός πολιτισμός. Η κοινωνική ιστορία της "κολαΐνας" στην Όλυμπο Καρπάθου», *Εθνολογία* 1 (1992) 85-116.

που αποτελούν προϊόντα της σύγχρονής μας έντυπης λαϊκής ποίησης, με θρησκευτικό και έντονα συγκινησιακό περιεχόμενο. Κατόπιν έχουμε θρησκευτικά σύμβολα με ιδιαίτερη φόρτιση και σημασιοδότηση για τον πιστό: εικόνες, που με φτηνά ή ακριβότερα μέσα αναπαράγουν την κύρια ή τις βασικές θαυματουργές εικόνες της μονής, για χάρη των οποίων συχνά γίνεται και όλο το προσκύνημα. Κυριολεκτικεί εδώ η διαπίστωση της Jill Dubish ότι η εικόνα είναι το «σημαίνον κέντρο» της εκκλησίας[18], και προεκτείνεται μάλιστα σε όλη τη συμβολική και τελετουργική διαδικασία της προσέλευσης του πιστού, ο οποίος φεύγοντας θέλει να πάρει μαζί του ενθύμιο[19] της προσκύνησης, προτιμώντας αντίγραφο, συμβολικά ενισχυμένο με υπερφυσική δύναμη, της εικόνας για χάρη της οποίας έγινε το προσκύνημα.

Ουσιαστικά, οι εικόνες αυτές, χάρτινες ή κολλημένες σε ξύλο, με κορνίζες που φέρουν στοιχειώδη ξυλόγλυπτα ή χαράγματα με θρησκευτικά σύμβολα και σε ποικιλία μορφών, καθαγιάζονται λόγω της συμβολικής συμπύκνωσης του χώρου, του χρόνου και του υπερφυσικού πάνω τους, όπως την πιστεύει και την προσλαμβάνει ο πιστός. Είναι ζωγραφισμένες, φωτογραφημένες ή μεταξοτυπίες, με ασήμι ή τζάμι, σε κανονικό μέγεθος ή μικρογραφημένες, σε μορφή τριπτύχου, διπτύχου ή φυλακτού που παίρνει τον τύπο κονκάρδας, πλαστικοποιημένες εικόνες ή φυλαχτά για το αυτοκίνητο, που προσαρμόζονται με μαγνήτες στο εσωτερικό του. Σε κάθε περίπτωση όμως, τα αντίγραφα αυτά, ανεξαρτήτως αξίας ή υλικού κατασκευής, λειτουργούν ως μνημονικοί τόποι, καθώς μεταφέρουν ένα ιδεολογικό, συμβολικό και μεταφυσικό φορτίο[20], που γίνεται αμέσως κατανοητή και μπορεί αυτόματα να ανακαλέσει μνήμες και συναισθηματικές αντιδράσεις για τον πιστό θεατή ή αγοραστή.

Έχουμε εδώ τη χρήση ενός ήδη φορτισμένου απεικάσματος αντικειμένου, που θεωρείται ότι κοσμείται με στοιχεία της υπερφυσικής δύναμης του πρωτοτύπου, γι' αυτό και αγοράζεται από τους προσκυνητές. Όπως έχει διαπιστώσει ο Henry Glassie[21] η εκδοχή του καταναλωτή επισκιάζει εδώ την νοηματοδότηση του αρχικού πρωτοτύπου από τον κατασκευαστή του, αφού επικοινωνία και κατανάλωση είναι διαδικασίες στενά συνδεδεμένες, που προσδιορίζονται πάντοτε από την αλλαγή των κοινωνικών πλαισίων. Το πλαίσιο όπου βρίσκεται το αντικείμενο, πιστεύει η Barbara Babcock[22], αλλά και η οπτική της χρήσης του, επιδρούν στο κοινωνικό νόημά του, όμως εδώ το αντικείμενο είναι ήδη φορτισμένο από μια μακροχρόνια λειτουργική χρήση, και ακτινοβολεί τις έννοιες αυτές στους

[18] Jill Dubisch, *Το θρησκευτικό προσκύνημα στη σύγχρονη Ελλάδα. Μια εθνογραφική προσέγγιση* (μετάφρ. Διόνα Μουστρή), Αθήνα 2000, σ. 205. Γ. Bozikas, ό.π., σ. 359.

[19] Πρβλ. Μ. Γ. Μερακλης, *Λαογραφικά Ζητήματα*, Αθήνα 1989, σ. 189-213. Γ. Bozikas, ό.π., σ. 361.

[20] Γ. Bozikas, ό.π., σ. 362.

[21] Henry Glassie, ό.π., σ. 57.2

[22] Barbara A. Babcock, ό.π., σ. 207.

πιθανούς αγοραστές, ώστε το συμβολικό φορτίο να καθορίζει, σε σημαντικό βαθμό, τα ερμηνευτικά πλαίσια των κοινωνικών παραμέτρων, όπου εντάσσεται, κατανοείται και ερμηνεύεται.

Η χρήση τέτοιων στοιχείων επανασημασιοδοτεί και αντικείμενα ήδη γνωστά, χωρίς απαραίτητα θρησκευτική σημασία ή υπόσταση· αναφέρομαι στα φυλακτά για ανθρώπους και στα φυλακτά ή στολίδια για αυτοκίνητα, που συνδυάζουν παλαιές μορφές με νέες χρήσεις, και αποτελούν σπουδαίο μέρος των ειδών σύγχρονης λαϊκής θρησκευτικής τέχνης, των άμεσα συνδεδεμένων με τον προσκυνηματικό τουρισμό. Τα τρίγωνα φυλαχτά, με σταυρούς και χωρία από την Αγία Γραφή, είναι γνωστά στη λαϊκή μας τέχνη. Η είσοδος του αυτοκινήτου στην καθημερινότητά μας οδήγησε, παραλλήλως, στη δημιουργία πολλών στολιδιών του[23], τα οποία κάποτε αποτελούν προϊόντα σύγχρονης λαϊκής καλλιτεχνικής δημιουργίας, καθώς ο αστός μεταφέρει στο νέο δημοφιλές μέσο διακοσμητικά σχήματα, απόψεις και αντιλήψεις που σχετίζονταν με παλαιότερα, και οπωσδήποτε παραδοσιακότερα, μεταφορικά μέσα. Το αυτοκίνητο στολίζεται με σκοπό τόσο τη διακόσμηση, όσο και την προφύλαξη από τη βασκανία, ώστε το ίδιο και οι επιβαίνοντες να διαφυλαχθούν υπερφυσικά από διάφορους ελλοχεύοντες κινδύνους.

Σταυροί πλεχτοί, με χάντρες, ματόχαντρα ή φούντες, μεταλλικοί σταυροί και εικονίδια, αυτοκόλλητες ή με μαγνήτη εικόνες εντάσσονται στη σύγχρονη αυτή διακόσμηση των αυτοκινήτων[24]. Η εφέστια εικόνα ή το κύριο λατρευτικό παλλάδιο κάθε μονής ή προσκυνήματος μπαίνει σε περιφανές σημείο του αντικειμένου, ώστε να σχηματίζεται στον πιστό η εντύπωση ότι η ευλογία και η υπερφυσική του δύναμη μεταδίδεται στον ίδιο και στο αυτοκίνητό του. Η συγκεκριμένη, κάθε φορά, εικόνα σχετίζεται με την αναγωγή από το «κοινό-εμπορευματικό» στο «μοναδικόμή εμπορευματικό» αντικείμενο, συχνή στη λαϊκή θρησκευτική τέχνη, όπως τη μελέτησε και την περιέγραψε ο Igor Kopytoff [25]. Το κοινό φυλαχτό γίνεται ιδιαίτερο με την αναπαράσταση της θαυματουργής εικόνας, αποκτά ιδιαίτερη δύναμη με την αναγωγή σε αυτήν, αποκτά μοναδικότητα και φορτίζεται συμβολικά, συν-

[23] Πρβλ. S. Sanderson, «The Folklore of the Motor-car», *Folklore* 80 (1969) 241-252. Επίσης, L. Schuler, «Volkskunde des Autos», *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* 73 (1970) 152-173, όπου τα σχετικά με την διακόσμηση των αυτοκινήτων. E. Petropoulos, *La voiture grecque*, Paris 1976, σ. 12-16 (= Ο ιδιος, *Μικρά κείμενα 1949-1979*, Αθήνα 1980, σ. 138-142), με αμέθοδη παράθεση ετερόκλητων πληροφοριών.

[24] Βλ. G. Tarsouli, «Décorations religieuses dans les moyens de transport», *Actes du premier congres international d'Ethnologie Européenne*, Paris 1973, σ. 162. Μηνάς Αλ. Αλεξιαδης, *Λαϊκές επιγραφές και ονόματα σε ελληνικά αυτοκίνητα. Συμβολή στην έρευνα συγχρόνων λαογραφικών φαινομένων*, Αθήνα 1989, σ. 16-18.

[25] Igor Kopytoff, «The cultural biography of things: commoditization as process», στο: Arjum Appadurai (εκδ.), *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge University Press 1988[2], σ. 88.

δέει πιο πολύ τον πιστό με το συγκεκριμένο προσκύνημα, σε μια περίπτωση ουσιαστικής εξατομίκευσης της τελετουργικής αυτής σχέσης, η οποία προεκτείνεται στο χρόνο μέσω του λαϊκού θρησκευτικού καλλιτεχνήματος.

Και πάλι εικόνες και αντικείμενα με ιδιαίτερη υπερφυσική αξία και ιδεολογική θρησκευτική σημασιοδότηση επαναχρησιμοποιούνται, ώστε να προσδώσουν ξεχωριστή θέση στο αντικείμενο της λαϊκής θρησκευτικής τέχνης, Η εικόνα, όπως διαπίστωσε ο Louis-Jean Calvet, λειτουργεί εδώ ως «οδηγός μνήμης» ή «σαν ώθηση προς το λόγο»[26], αφού η εικονικότητα ουσιαστικά ερμηνεύεται ως «χώρος μνήμης». Επανακαθορίζονται, μέ τις χρήσεις γνωστών και τελετουργικά φορτισμένων παραστάσεων σε είδη της σύγχρονης λαϊκής θρησκευτικής δημιουργίας, οι σχέσεις ανάμεσα στα αντικείμενα και τους ανθρώπους που, σε τελική ανάλυση, κατά τον Henry Glassie[27], καθορίζουν απόλυτα το νόημα των πραγμάτων στον υλικό πολιτισμό του λαού. Το φυλαχτό γίνεται μοναδικό και το στόλισμα του αυτοκινήτου προφυλακτικά αποτελεσματικό[28] επειδή, κατά τη λαϊκή σκέψη, η γνωστή και θαυματουργή παράσταση μεταδίδει κάτι από την φυσικά θαυματουργική της δύναμη στο καλλιτέχνημα, επιτρέποντας στον άνθρωπο που το κατέχει να απολαμβάνει την προστασία του θείου και να μεταφέρει την ανάμνηση των συγκινησιακών στιγμών του προσκυνήματος στην μελλοντική κοσμική του καθημερινότητα.

Η τάση αυτή της προέκτασης του ιερού στο καθημερινό και του εκκλησιαστικού στο εκκοσμικευμένο, η τάση της φαντασιακής αναπαράστασης προσκυνηματικών και θρησκευτικών εμπειριών στην πεζή καθημερινή πρακτική, ψυχολογικά αναγκαία για τον πιστό που επιθυμεί την προέκταση των ψυχολογικά ανακουφιστικών θρησκευτικών παραστάσεών του, φαίνεται κυρίως στο κομποσχοίνια, που αποτελούν βασικό και δημοφιλές είδος της σύγχρονης λαϊκής θρησκευτικής τέχνης[29]. Από μοναστικά εργαλεία μέτρησης του χρόνου της προσευχής, τα κομποσχοίνια έχουν πλέον γίνει φυλαχτά, επειδή αγοράζονται, «σταυρώνονται» πάνω σε άγια λείψανα και θαυματουργές εικόνες. Με τη διαδικασία αυτή θεωρείται ότι προσλαμβάνουν κάτι από την υπερφυσική δύναμη των μοναδικών εκείνων θρησκευτικών αντικειμένων, μεταφέροντάς την, διαδοχικά, στους πιστούς[30].

---

[26] Louis-Jean Calvet, *Η προφορική παράδοση* (μετάφρ. Μαρ. Καρυολέμου), Αθήνα 1995, σ. 91. Γ. Bozikας, ό.π., σ. 362.

[27] Henry Glassie, ό.π., σ. 59.

[28] G. Tarsouli, ό.π., σ. 162. Επίσης, βλ. V. Knierim, «Auto, Frende Tod: Automobile und Reisen in zeitgenössischen deutschsprachigen Sensationserzählungen», *Fabula* 26 (1985) 230-244.

[29] Βλ. *Το κομποσχοίνι. Σκέψεις ενός αγιορείτου μοναχού*, Θεσσαλονίκη 1995, και Ν. Πλατης, *Αθωνικό Λεξικό*, Αθήνα 2000, σ. 294.

[30] Ν. Πλατης, ό.π., σ. 504-505, με ανάλογες σημαντικές διαπιστώσεις.

Τα νέα κομποσχοίνια έχουν πάρει επίσης μορφή βραχιολιού, ενώ κάποτε στολίζονται με πολύτιμες χάντρες ή ματόχαντρα, που κατά την λαϊκή αντίληψη αποτρέπουν το «κακό μάτι»[31]. Πολύχρωμα και φανταχτερά, αποτελούν χαρακτηριστική περίπτωση παλαιού οίνου σε νέους ασκούς, αντικειμένων δηλαδή με ιδιαίτερη φόρτιση, που γνωρίζουν μια νέα σηματοδιότηση και χρήση, αναπροσαρμόζοντας το παλαιό συμβολικό τους φορτίο στα πρότυπα της σύγχρονης κοινωνίας των προσκυνητών, με τις ιδιαίτερες ανάγκες τους. Κατασκευάζονται πια παιδικά και εφηβικά κομποσχοίνια, γαλάζια και ροζ για αγόρια και κορίτσια αντίστοιχα, σε μια ολοφάνερη προσπάθεια ακραίας εκκοσμίκευσης του άλλοτε αυστηρώς ιερού.

Το ίδιο μπορεί να παρατηρηθεί και στις περιπτώσεις χρήσης νέων υλικών, όπως το πλαστικό, για είδη όπως μπουκαλάκια για αγιάσματα ή λάδια από καντήλια θαυματουργών εικόνων, που στολίζονται με σύμβολα χριστιανικά ή ανάλογες παραστάσεις. Το πλαστικό, που έχει δυναμικά εισέλθει στον χώρο του ελληνικού λαϊκού πολιτισμού[32], συνάπτεται εδώ και με την λαϊκή θρησκευτική τέχνη, οδηγώντας την σε νέες μορφές, που αποτελούν πλέον αντικείμενο και της νέας ελληνικής λαογραφίας.

Πρέπει επίσης να παρατηρηθεί ότι ανάλογη μορφολογία και τυποποιημένη διακοσμητική διάταξη παρουσιάζουν επίσης και είδη που προορίζονται για τάφους προσφιλών προσώπων και κοιμητήρια, και τα οποία συγκαταλέγονται στη λαϊκή θρησκευτική τέχνη, και συχνά πωλούνται στα πωλητήρια των μονών και των προσκυνημάτων, που προαναφέρθηκαν: καντήλια, πλαίσια για φωτογραφίες, θυμιατήρια, εικόνες για τα καντηλέρια των τάφων και ειδικά διακοσμητικά, γύψινα ή μπρούτζινα, με νεκρικό χαρακτήρα, συγκαταλέγονται στην κατηγορία αυτής της μαζικής λαϊκής καλλιτεχνικής δημιουργίας. Τα αντικείμενα αυτά συνδέονται με τη μνήμη που αναφέρεται στους νεκρούς, αποτελούν ό,τι ο Michel Vovelle χαρακτήρισε «υλικούς δείκτες»[33] που αφορούν το τέλος της ζωής. Το ότι στολίζονται με θρησκευτικά σύμβολα οφείλεται στην αντίληψη πως ο νεκρός βρίσκεται σε «άλλον κόσμο», σε μια σφαίρα ύπαρξης έξω από την απτή ανθρώπινη πραγματικότητα, σε άμεση επαφή με το θείον και το επέκεινα άρα, κατά κάποιο τρόπο, αποτελεί ενεργό τμήμα της τρέχουσας θρησκευτικής και πνευματικής πραγματικότητας μιας παραδοσιακής κοινωνίας.

---

[31] Χρ. Βεϊκου, *Κακό Μάτι. Η κοινωνική κατασκευή της οπτικής επικοινωνίας*, Αθήνα 1998, σ. 302.

[32] Anna Papamichael, «Material used in the production of household wares and its cultural influence in Greece», *The International Seminar on Tribal Culture in a Changing World*, 1988, σ. 1-14, με ενδιαφέρουσες και πρωτότυπες διαπιστώσεις.

[33] M. Vovelle, *Ο θάνατος και η Δύση από το 1300 ως τις μέρες μας* 1, Αθήνα 2000, σ. 38-39. Ευρ. Αντζουλατου-Ρετσιλα, *Μνήμης τεκμήρια*, Αθήνα 2004, σ. 41.

Η μαζική κατασκευή και διακόσμηση των ειδών αυτών οδηγεί στην έντονη τάση για κατανάλωση, που εντείνεται με το πέρασμα του καιρού, καθώς παρατήρησε ο Arjum Appadurai[34], ώστε στη λαϊκή αντίληψη περί του ιερού να εισάγονται και έννοιες σχετικές με το εφήμερο, κατά τη διαπίστωση των Elizabeth Hallam και Jenny Hockey[35]. Αυτό οδηγεί στην προσπάθεια επανόδου στο μαγικό/ιερό, μέσω της χρήσης παλαιών συμβόλων και διακοσμητικών μορφών σε νέα σχήματα. Αυτός είναι ο βασικός λόγος που στη σύγχρονη θρησκευτική λαϊκή τέχνη έχουμε απόδοση σε ξύλο ή μέταλλο διακοσμητικών θεμάτων που απαντούν ήδη στα πρωτοχριστιανικά χρόνια, σε μάρμαρο ή πέτρα. Η νέα αυτή χρήση, πέρα από τις ενδιαφέρουσες ιδεολογικές ρίζες της, οδηγεί και σε ενδιαφέροντα επίσης διακοσμητικά επιτεύγματα, που δίνουν νέα ώθηση και νέα μορφή στα προϊόντα της λαϊκής θρησκευτικής καλλιτεχνικής δημιουργίας.

Όσα παραπάνω ενδεικτικά περιγράφτηκαν ορίζουν, πιστεύω, τις βασικές γραμμές ενός σύγχρονου λαογραφικού φαινομένου, για τις επιμέρους διαμορφώσεις και εκφράσεις του οποίου πολλά θα μπορούσαν, αναλυτικότερα, να γραφτούν στο μέλλον. Ωστόσο, οι σποραδικές αυτές διαπιστώσεις μπορούν να στηρίξουν επαρκώς την εξαγωγή ορισμένων σχετικών συμπερασμάτων.

Η σύγχρονη λαϊκή θρησκευτική τέχνη σχετίζεται άμεσα με τον προσκυνηματικό τουρισμό, που ολοένα και αυξάνεται, αφού, ως προϊόν, προορίζεται να αγοραστεί από τους μαζικούς αυτούς προσκυνητές. Αποτελεί ένα είδος προέκτασης της ευλογίας του προσκυνήματος, ένα υλικό σημείο μνήμης και ανάμνησης θρησκευτικών συγκινήσεων και εμπειριών, ένα «ενθύμιο»[36], με την ουσιαστικότερη σημασία της λέξης, γι' αυτό και αγοράζεται –άρα και παράγεται– με ταχύτατους ρυθμούς.

Σε επίπεδο συμβόλων, πέρα από την αναπαραγωγή παλαιών παραδοσιακών συμβολισμών και εκφραστικών τρόπων, κυριαρχούν, όπως είναι φυσικό, τα θρησκευτικά σύμβολα και οι κάθε είδους παραστάσεις του κεντρικού θρησκευτικού συμβόλου ή λατρευτικού αντικειμένου κάθε μονής ή προσκυνήματος. Αναπαράγεται, στα αντικείμενα της λαϊκής θρησκευτικής καλλιτεχνίας, η θαυματουργή εφέστια εικόνα, ο άγιος ή η φωτογραφία της λειψανοθήκης με τα αντιπροσωπευτικότερα ιερά λείψανα κάθε προσκυνήματος. Αυτό αποτελεί ένα

---

34 Ευρ. Αντζουλατου-Ρετσιλα, ό.π., σ. 39.

35 E. Hallam-J. Hockey, *Death, Memory and Material Culture*, Oxford 2001, σ. 4, 18.

36 Πρβλ. σχετικά Μ. Μαυραγανη, «Αντικείμενα του παρελθόντος ή υλική μνήμη: η κατανάλωση μιας ετερότητας», στο: Ρ. Μπενβενιστε-Θ. Παρδελλης (επιμ.), *Διαδρομές και τόποι της μνήμης. Ιστορικές και ανθρωπολογικές προσεγγίσεις*, Αθήνα 1999, σ. 175-192 και Κων. Μπαδα, «Δράσεις της υλικής κουλτούρας και μνήμης: το καλαματιανό μετάξι από την πλευρά των υφαντριών», στο: Μηνάς Αλ. Αλεξιαδης (επιμ.), *Θητεία. Τιμητικό αφιέρωμα στον καθηγητή Μ. Γ. Μερακλή*, Αθήνα 2002, σ. 433-446. Γ. Βοζικας, ό.π., σ. 361.

είδος δήλωσης της ταυτότητας, που ορίζει το σημείο εκπόρευσης της υπερφυσικής δύναμης και προσδιορίζει την προέλευση, αλλά και την προσκυνηματική εξάρτηση, κάθε επιμέρους αντικειμένου.

Στην περίπτωση αυτή ισχύει η παρατήρηση του Μ. Γ. Μερακλή για την άμεση σχέση χρηστικής αξίας και διακόσμησης στα αντικείμενα και τα προϊόντα της λαϊκής τέχνης[37]. Η χρήση των αντικειμένων αυτών είναι συμβολική και τελετουργική, στα πλαίσια της οικιακής λατρείας και της οικογενειακής θρησκευτικής συμπεριφοράς, ουσιαστικά όμως, έστω και από την οπτική αυτή γωνία, είναι αντικείμενα χρηστικά, που γεφυρώνουν το κενό ανάμεσα στον υλικό και τον πνευματικό βίο του λαού. Η ιδιαίτερη αυτή σηματοδότησή τους προκύπτει από την τήρηση μορφικών στοιχείων του παρελθόντος, που στη λαϊκή σκέψη είναι άρρηκτα δεμένα με την έννοια της θρησκευτικής πρακτικής, όπως συμβαίνει με τα κομποσχοίνια ή τα φυλακτά. Προέρχεται όμως στην περίπτωση νέων αντικειμένων, όπως τα φυλακτά για τα αυτοκίνητα, οι αυτοκόλλητες εικονίτσες κ.λπ., και από τη χρήση συμβόλων και εικονιστικών μορφών παραστάσεων που είναι παγίως επιβαρυμένες με παρόμοιες συμβολικές σημασιοδοτήσεις.

Στη δεύτερη αυτή περίπτωση, που έχει ίσως και το μεγαλύτερο ενδιαφέρον, οι φορτισμένες με θρησκευτικά μηνύματα αυτές παραστάσεις χρησιμοποιούνται σκόπιμα, για να επανασημασιοδοτήσουν τα πράγματα. Δεν αναπτύσσεται εδώ νέο νόημα μέσα από τη σχέση υποκειμενικής και αντικειμενικής διάστασης των αντικειμένων, αλλά μέσα από τη μορφή ή την παράσταση τα παλαιά θρησκευτικά ιδεολογικά σχήματα επιστρέφουν, εκφραζόμενα μέσα από νέα, κατά τη μορφή ή την λειτουργικότητα, αντικείμενα. Αντιστρέφεται έτσι η κλασική αντίληψη για τη σχέση και την ισορροπία σημασίας και κοινωνικής χρήσης των αντικειμένων, καθώς μεθοδικά την παρουσίασε ο Peter Bogatyrev[38], και εισάγεται μια ιδιότυπο διαδικασία, που σχετίζεται άμεσα με την επαναχρησιμοποίηση και διαχείριση της παράδοσης.

Ουσιαστικά, λειτουργεί και εδώ ένα είδος φολκλορισμού, τον οποίο συχνά ανακαλύπτουμε, ως γενεσιουργό αιτία, πίσω από πολλά σύγχρονα λαογραφικά φαινόμενα. Αυτό, υπό την έννοια της σύγχρονης, επανασημασιοδοτημένης και πάντως εμπορικής, χρήσης των παλαιών μορφών έκφρασης της λαϊκής τέχνης και της παραδοσιακής θρησκευτικής ζωής. Οι νέες μορφές που δημιουργούνται, έχουν την ανάγκη της ιδεολογικής στήριξης των παλαιών συμβόλων, αλλιώς δεν παρουσιάζουν ενδιαφέρον για τον λαϊκό άνθρωπο, που αναγνωρίζει και ερμηνεύει τα παλαιά αυτά σύμβολα και τις μορφές, θεωρώντας απολύτως φυσική και ανα-

37 Μ. Γ. Μερακλης, *Ελληνική Λαογραφία*, Αθήνα 2004, σ. 287.

38 P. Bogatyrev, ό.π., σ. 14-20. Γ. Βοζικας, ό.π., σ. 353. Πρβλ. M. Douglas-Inserwood, *The World for Goods. Towards an Anthropology of Consumption*, London-New York 1996^2, σ. xxii-xxiii.

μενόμενη τη χρήση τους, σε ένα συντηρητικό σύστημα ιδεολογιών και πρακτικών, νοοτροπιών και συμπεριφορών, όπως η παραδοσιακή θρησκευτικότητα, με τις πολυάριθμες εκφράσεις της.

Ο Δ. Σ. Λουκάτος, ασχολούμενος με τις επιπτώσεις του τουρισμού στην παραδοσιακή ζωή του λαού μας, είχε, το 1978, γράψει για το «archéo-folklore touristique» στην Ελλάδα[39], ως μια από τις μορφές των σύγχρονων λαογραφικών της εποχής. Σήμερα, με βάση τα όσα παρατηρούμε και διαπιστώσαμε παραπάνω, θα μπορούσαμε ίσως να μιλήσουμε για ένα ιδιότυπο «χριστιανο-φολκλόρ», με τουριστική επίσης διάσταση, και ιδιαίτερο προσανατολισμό προς τον ακμάζοντα προσκυνηματικό τουρισμό των ημερών μας. Πρόκειται για την κύρια μορφή έκφρασης της σύγχρονης λαϊκής θρησκευτικής τέχνης, που εξελίσσεται και ίσως μελλοντικά να μεταλλαχθεί, καθορίζοντας τη ζωντανή, και καταδεικνύοντας την ουσιαστική προοδευτικότητα της λαϊκής καλλιτεχνικής δημιουργίας, στην πλέον σύγχρονη διάστασή της.

Μ. Γ. Βαρβουνης

Δημοκρίτειο Πανεπιστήμιο Θράκης
Τμήμα Ιστορίας και Εθνολογίας
Π. Τσαλδάρη 1
69100 ΚΟΜΟΤΗΝΗ (Ελλάς)

[39] D. S. Loukatos, «L'archéo-folklore touristique en Gréce», *Lares* 44 (1978) 99-106. Σχετικές διαπιστώσεις βλ. στον ίδιο, «Folklore and Tourism in Greece», *International Folklore Review* 2 (1982) 65-69.

COMENTARIOS BREVES

DENTRO E FUORI LA «PISTA BIZANTINA», O «TURCA», A PROPOSITO DELLA *FLAGELLAZIONE*: CONTINUANO LE INDAGINI SU PIERO

[Silvia RONCHEY, *L'enigma di Piero. L'ultimo bizantino e la crociata fantasma nella rivelazione di un grande quadro*, Milano 2006; Bernd ROECK, *Mörder, Maler und Mäzene. Piero della Francescas "Gaisselung". Eine kunsthistorische Kriminalgeschichte*, München 2006; David A. KING, *Astrolabes and Angels, Epigrams and Enigmas. From Regiomontanus' Acrostic for Cardinal Bessarion to Piero della Francesca's Flagellation of Christ*, Stuttgart 2007]

«I tre personaggi in primo piano, la cui identificazione ha suscitato celebri indagini critiche su tracce quasi poliziesche, conferiscono alla tavola una nota di affascinante mistero»: il fatto che le grandi difficoltà incontrate nell'identificare il reale soggetto della *Flagellazione* ne facciano una delle opere più celebri e discusse del Quattrocento è assodato e ribadito ancora nel contesto di antologie, monografie, fino a costituire, laconicamente, il motivo per il quale il dipinto viene proposto al pubblico colto attraverso la scheda di un *Grande Atlante* del Rinascimento[1]. Attorno ad un dipinto di cui sembra impossibile stabilire con precisione sia la datazione (all'incirca tra il 1444 ed il 1478) che i committenti e attorno a cui non si possiedono documenti e testimonianze d'archivio, si è arrivati infatti a calcolare oltre una quarantina di ipotesi iconografiche in contrasto tra loro o che si escludono a vicenda[2], tanto da far pensare a più di uno studioso, fino al Bonnefoy, che tali sforzi rappre-

[1] Così S. ZUFFI, *Grande Atlante del Rinascimento*, Milano 2007, pp. 104-105. Per citare solo tra le opere più recenti che un non addetto ai lavori può "spulciare" tra gli scaffali di una Sala di Consultazione fornita: G. SASSU, «Pittura "moderna": Italia centro-meridionale», in: *Storia della pittura italiana*, II, *Il Quattrocento*, a cura di G. FATTORINI, M. LUCCO, G. SASSU e G. C. F. VILLA, Milano 2000, p. 354; F. BERNINI, G. ROTA, *Il Quattrocento*, Roma-Bari 2001, p. 176.

[2] Vid. J. V. FIELD, *Piero della Francesca. A Mathematician's Art*, New Heaven-London 2005, p. 21ss., mentre il King ritiene che quella da lui avanzata sia la quarantunesima.

sentino più che altro un esercizio di stile, quando invece il mistero è voluto proprio dall'artista[3]; la enciclopedia informatica più consultata, *Wilkipedia*, riporta comunque diverse interpretazioni (sito aggiornato nella estate del 2007), etichettate rispettivamente come «tradizionale», «dinastica», «teologica» e col nome dell'autore che si ritiene averne la paternità[4]. Gli anni 2006 e 2007 sembrano esser stati particolarmente fortunati per lo stato dei lavori riguardo ai *misteri* del Rinascimento, per usare l'espressione di Edgar Wind: se la Pitman ha scoperto le *tracce* dei segreti del *San Giorgio e il Drago* di Raffaello[5], se il Reale ritiene di aver scoperto la «pietra di Rosetta» per decifrare il geroglifico della *Primavera* di Botticelli (l'espressione però è di Federico Zeri)[6], altri ritengono di aver fatto altrettanto nei confronti della quasi coeva *Flagellazione*.

Il voluminoso contributo della Ronchey è il frutto della rielaborazione e dell'arricchimento di una materia in parte affrontata in contributi precedenti[7]; quanto lo si può valutare consultando, oltre al *Regesto Minor* (perché il volume che si sfoglia è indirizzato a «tutti»), ovvero un Apparato comprendente una vasta bibliografia (pp. 405-445), note ai singoli capitoli e gli indici, anche il ponderoso *Regesto Maior* disponibile solo in rete[8] (indirizzato «al lettore erudito, allo studioso, al collega»), dove si troverà «discusse tutte le prove, squadernato tutto il dossier indiziato di questa indagine, messo a nudo l'ordito di testimonianze, di ipotesi, di congetture». L'*enigma di Piero* è risolto stimolando

---

[3] Si veda da A. TURCHINI, «Un'ipotesi per la *Flagellazione* di Piero della Francesca», *Quaderni Medievali*, 14, 2 (1982) 61-93, il quale, dopo essersi sforzato di svelare il mistero del dipinto inserendolo in un preciso contesto storico faticosamente ricostruito (sul quale si tornerà più avanti), confessava un «margine di dubbio» sulla attendibilità del risultato finale (p. 93); a Y. BONNEFOY, «La strategia dell'enigma. Piero della Francesca e la *Flagellazione di Cristo*», in: ID., *La civiltà delle immagini. Pittori e poeti d'Italia*, trad. it. Roma 2005, p. 15ss.

[4] Cfr. il sito http://it.wilkipedia.org/wiki/Flagellazione_di_Cristo_(Piero_della_Francesca).

[5] J. PITMAN, *The Raphael Trail. The Secret, Extraordinary History of one of the World's most Desirable Pieces of Art, Raphael's St. George and the Dragon*, London 2006 (ora in trad. it.: *Sulle tracce del Drago. La storia segreta di un capolavoro dell'arte italiana*, Milano 2008).

[6] G. REALE, *Le nozze nascoste o la Primavera di Sandro Botticelli, nell'ottica dell'Umanesimo fiorentino*, Milano 2007.

[7] S. RONCHEY, «Malatesta/Paleologhi: un'alleanza dinastica per rifondare Bisanzio nel quindicesimo secolo», *BZ* 93 (2000) 521-567; EAD., «Il "salvataggio occidentale" di Bisanzio. Una lettera di Enea Silvio Piccolomini e l'allegoria pittorica di Bisanzio nel primo Rinascimento», in: *Bisanzio, Venezia e il mondo franco-greco (XIII-XV secolo)*. Atti del Colloquio internazionale organizzato per il Centenario della nascita di Raymond-Joseph Loenertz o.p. (Venezia, 1-2 dicembre 2000), a cura di CH. A. MALTEZOU e P. SCHREINER, Venezia 2002 [Istituto Ellenico di Studi Bizantini e Postbizantini di Venezia -Centro Tedesco di Studi Veneziani, Convegni, 5], pp. 125-150.

[8] *http://www.silviaronchey.it/materiali/regesto*, in versione .pdf o html.

suggestioni nel bizantinista, aderendo cioè alla interpretazione che vuole Piero della Francesca, almeno un'altra sua opera celebrata come il *Ciclo di Arezzo* ed i suoi committenti inseriti nel clima italiano immediatamente precedente (il Concilio di Ferrara-Firenze del 1438-1439) e successivo alla caduta di Costantinopoli (1453), data vissuta veramente come una cesura nella storia del Mediterraneo e dell'Europa dai contemporanei, come hanno dimostrato i lavori di convegni recenti, fino a quello su *L'Europa dopo la caduta di Costantinopoli: 29 maggio 1453* tenutosi a Todi a cura del Centro italiano di studi sul basso Medioevo (7-9 ottobre 2007)[9], quando, la speranza di concludere la organizzazione di una Crociata (Concilio di Mantova del 1459) non si era ancora spenta, nonostante la morte del Bessarione (1474), ed, ancora, quando, tra la fine del Quattrocento ed i primi del Cinquecento; in un clima da *bellum sacrum*, dunque, contro la *bestia musulmana*, una *immanentissima bestia*, come si esprimerà un contemporaneo di papa Borgia Alessandro VI (1492-1503) quale Sigismondo dei Conti da Foligno[10], particolarmente sentito a livello spirituale dagli spiriti eletti come dal popolo, permeato dei concetti metastorici della *aeternitas imperii* e della sacralità della *basileia* «data da Dio» e che a Dio dovrà tornare[11], 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 *basileia* sfumata nei «confini inviolabili del sogno» di una «frontiera interiore, religiosa e culturale», un sogno di palingenesi e di riscatto sociale, politico e religioso[12], ma la cui presa non era sufficiente nei confronti dei potenti, imperatori, re, signori o dogi che fossero.

---

[9] In part. le relazioni di A. Carile, «La caduta di Costantinopoli nella cultura europea»; P. Corsi, «Fine di Bisanzio, fine del Medioevo?»; F. Cardini, «Cane infedele: la polemica antimusulmana al tramonto del Medioevo», i cui Atti (Spoleto 2008) sono in corso di stampa. Prima, cfr. *Constantinopla 1453. Mitos y realidades*, ed. por P. Bádenas de la Peña, I. Pérez Martín, Madrid: CSIC [Nueva Roma. Bibliotheca Graeca et Latina Aevi Posterioris, 19], 2003.

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

[11] 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*, Spoleto 2005 [Settimane di studio del CISAM, LII], pp. 395-440 e tavv.; Id., «La guerra santa nella Romània (impero Romano d'Oriente), secoli VII-XI», in: *Guerra santa, guerra e pace dal Vicino Oriente antico alle tradizioni ebraica, cristiana e islamica.* Atti del Convegno intern. (Ravenna-Bertinoro, 11-13 maggio 2004), a cura di M. Perani, Firenze 2005, pp. 251-259.

[12] 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 di-*

Come investigatori la Ronchey sceglie uno storico antichista ed uno storico dell'arte, i quali, dialogando tra loro, passano in rassegna, disposti sul tavolo a mo' di dossier documentari, i materiali utili alla soluzione del caso. I protagonisti divengono allora, di volta in volta, l'umanista Enea Silvio Piccolomini, papa Pio II (1458-1464), il despota di Morea Tommaso Paleologo, fratello dell'ultimo *basileus* Costantino XI, il sultano conquistatore di Costantinopoli Mehmet II, i Signori di Rimini, un ramo dei potenti principi romani Colonna, i Paleologi di Morea, gli Sforza di Milano, gli Este di Ferrara, i Gonzaga di Mantova, i Lusignano, fino ai Montefeltro di Urbino, tutti legati tra loro attraverso un complesso albero genealogico di parentele, il cardinale originario di Trebisonda Giovanni Bessarione, punto di riferimento dei rapporti tra tutti questi ultimi ed il *milieu* greco; le loro vicende si intrecciano in occasione di matrimoni (in particolare il matrimonio di Cleope Malatesta con Teodoro II Paleologo nel 1421 e la sua permanenza presso la corte di Mistrà), di Concili, quello di Ferrara-Firenze (1438-1439) alle cui manifestazioni di contorno dovevano essere presenti umanisti curiosi, il Pisanello, lo stesso Piero della Francesca ed un Benozzo Gozzoli che vi si ispirò per dipingere l'affresco della *Cavalcata dei Magi* nella omonima Sala dei Magi del fiorentino Palazzo Medici-Riccardi, e quello di Mantova (1459), di incontri forieri di imprevisti sviluppi (Pio II che nel 1462 accoglie ad Ancona Tommaso Paleologo quando vi sbarcò, esule in fuga dai Turchi conquistatori della Morea, immalinconito, accompagnato dalla moglie già ammalata e senza i tre figli, Zoe, Andrea e Manuele, che lo avrebbero raggiunto in seguito a Roma –dove morirà poco dopo, nel 1465–, recando con sé la reliquia del capo dell'apostolo Andrea: e tra i cardinali che accompagnavano papa Pio II c'era Rodrigo Borja, futuro papa Alessandro VI)[13].

ritto 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*, Alma Mater Studiorum-Università di Bologna, Lezione per l'inaugurazione dell'anno accademico 2004-2005 (6 novembre 2004), 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 and A. PIRAS, Milano 2004 [MELAMMU Symposia, 4], pp. 53-85.

[13] Su questo tema vd. la relazione della stessa S. RONCHEY, «Andrea, il rifondatore di Bisanzio. Implicazioni ideologiche del ricevimento a Roma della testa del patrono della chiesa ortodossa nella settimana santa del 1462», in: *Dopo le due cadute di Costantinopoli (1204, 1453): eredi ideologici di Bisanzio*. Atti del Convegno Internazionale di Studi (Venezia, 4-5 dicembre 2006), a cura di CH. MALTEZOU, Venezia 2008 (in corso di stampa).

Impossibile riportare tutte le possibili connessioni, i ritratti veri o presunti dell'uno e dell'altro che mettono in luce altrettante coincidenze (il tocco e la barba da *basileus* di Giovanni VIII Paleologo che tornano, oltre che nelle medaglie del Pisanello e nel già citato affresco di Benozzo Gozzoli, altre svariate volte, fino sovrapporsi in quelli del nipote Tommaso Paleologo, i ritratti del Bessarione, quelli del giovanetto biondo), che i due investigatori prendono in esame, ma si può sintetizzare il risultato di tali indagini: la *Flagellazione* di Cristo è una metafora del martirio della Cristianità d'Oriente ferita dalla conquista di Costantinopoli, là dove, nella parte sinistra della scena che ha come sfondo la stessa *Polis*, rappresentata dalla colonna con la statuetta dorata, Ponzio Pilato, cioè il *basileus* Giovanni VIII Paleologo, non può che assistere impotente alla scena del sultano Mehmet II il Conquistatore che istiga i due flagellanti, mentre, sulla parte destra, che ha come sfondo (forse) la Ferrara degli Este, sono ritratti, angustiati e mossi dalla consapevolezza che la Cristianità d'Occidente deve reagire attraverso la Crociata, il Bessarione, sulla sinistra, sulla destra (forse) Niccolò III Este, il padrone di casa della fase ferrarese del Concilio del 1438-1439, suocero di Sigismondo Pandolfo Malatesta. Infine, al centro, il giovane biondo sarebbe proprio (forse) Tommaso Paleologo, l'ultimo *basileus* dei Romani cui non fu concesso di salire sul trono –e per questo ritratto scalzo dei calzari di porpora che invece calza lo zio Giovanni VIII-Ponzio Pilato, simbolo vivente di quel mondo che il Bessarione si sforzava di mantenere in vita ma che potenti come Niccolò Este non avevano voluto (e non vollero in seguito) aiutare–. La datazione sarebbe da collocare negli anni immediatamente successivi il Concilio di Mantova (1459); i committenti sarebbero da cercare (probabilmente) nell'ambiente della Curia romana.

In realtà, la storia delle indagini attorno al significato della *Flagellazione* svolte nell'ambiente degli esuli romei in Italia dopo la caduta di Costantinopoli è lunga e complessa e data, almeno, dagli spunti offerti dall'opera di Kenneth Clark, il primo a scrivere (nel 1951) di un sapiente greco, riferendosi alla figura barbuta seduta, della caduta di Costantinopoli, del dramma della chiesa cristiana orientale e del progetto di Crociata attorno agli anni del Concilio di Mantova[14]. La organizzazione coerente e scientificamente moderna del lavoro di organizzazione delle «indagini» si deve alle *Indagini su Piero* di Carlo Ginzburg (1981), dove, dalla prima edizione, quando l'A.-investigatore

[14] K. CLARK, *Piero della Francesca*, London 1951 e London 1969[2] (e trad. it. Venezia 1970), p. 78ss. in part.

aveva già riversato sul tavolo del lettore una complessa ed intricata serie di prove, indizi, connessioni con fatti e committenti, fino alla seconda, aggiornata ed arricchita da quattro Appendici, la I e la II rispettivamente sul *Ciclo* di Arezzo e sulla *Flagellazione* (1994)[15], dove vengono aggiungendosi le correzioni, le note ed i contro-indizi proposti dai numerosissimi recensori, si viene costituendo la lettura sulla pista che si definirà «bizantina».

Riassumendo (e semplificando), per il Ginzburg la *Flagellazione* di Cristo, metafora del martirio della Chiesa d'Oriente oppressa dal Turco, ben rappresenterebbe la tragedia di cui fu protagonista il giovane biondo, Buonconte II da Montefeltro, figlio naturale di Federico, allievo del Bessarione, morto prematuramente di peste nel 1458; i due personaggi ai suoi lati sono lo stesso cardinale Bessarione ed il commerciante-umanista Giovanni Bacci, il committente del *Ciclo* di Arezzo, i quali, tornando al significato ideologico-politico, rivolgono ad duca di Urbino, in verità assai freddo nei confronti della iniziativa, un invito pressante perché si faccia promotore di una Crociata. Alle *Indagini* del Ginzburg si devono cioè le ricerche attorno al personaggio-chiave del cardinale Bessarione, il collegamento tra il *basileus* Giovanni VIII Paleologo della *Flagellazione* e quello che si nasconde dietro la figura di Costantino nel *Ciclo* di Arezzo (o era Teodosio, o Eraclio?)[16], le ricerche nell'ambiente degli umanisti dell'Italia centrale delle Signorie tra grandi commercianti e Signori, pure frequentati da Piero della Francesca, allo scopo di individuare un committente e di dare un significato all'insieme iconografico.

Altri hanno contribuito, con ulteriori indagini, a fornire prove per la lettura della «pista bizantina». In ordine cronologico, la Chieli ha indagato sul debito delle prospettive e delle architetture di Piero della Francesca nei confronti dell'arte greca classica e della influenza dell'ambiente di esuli greci che frequentava tra il medio Adriatico, Roma, l'Umbria e la Toscana[17]; Chiara Pertusi ribadisce il richiamo alla caduta di Costantinopoli ed alla esortazione alla Crociata insiti nella *Flagellazione* sulla scorta dei testi sulla caduta della *Polis* e sulle profezie di volta in volta riadattate, comprese quelle di matrice

[15] C. GINZBURG, *Indagini su Piero. Il Battesimo, Il Ciclo di Arezzo, la Flagellazione*, Torino 1981, p. 35ss. e 76ss., e nuova ed. aggiornata con quattro appendici aggiunte, Torino 1994, p. 115ss., rispettivamente sul *Ciclo* di Arezzo e sulla *Flagellazione*.

[16] Cfr. da M. VICKERS, «Theodosius, Justinian or Heraclius?», *Art Bulletin* 58 (1976) 281-293, a M. RESTLE, «Konstantins und Herakleiosbilder in Ost und West», in: *Geschichte und Kultur der Palaiologenzeit. Referate des Intern. Symposions zu Ehren von H. Hunger* (Wien, 30 November bis 3 Dezember 1994), hrg. von W. SEIBT, Wien 1996, pp. 197-204.

[17] F. CHELI, *La grecità antica e bizantina nell'opera di Piero della Francesca*, Firenze 1993.

domenicana[18]; il Lollini ha passato in rassegna tutta la ritrattistica bessarionea anche in chiave *indagini* ginzburghiane[19]; il Savorelli percorre tutta la tessitura simbolica (e araldica) che sta alla base dell'opera di Piero, tornando sul volto del *basileus* greco, Ponzio Pilato nella *Flagellazione* o Costantino (o Eraclio) nel Ciclo di Arezzo, e le sue fonti, o sui simboli di antichissima tradizione che, attualizzati, richiamano al *bellum sacrum* anti turco, come l'aquila contro il dragone nelle insegne rispettivamente dei romani e cristiani di Costantino (vincitori) e dei persiani di Cosroe (sconfitti) nel Ciclo di Arezzo, metafora della cosmica lotta tra il Bene ed il Male, il *Chaos*[20]; il De Marchis, ancora, ha riconosciuto il Bessarione dietro il s. Agostino di Vettore Carpaccio[21]. Alla «pista bizantina», da ultimo, è stata dedicata una Sezione, la III, *La visione di corte bizantina*, per la verità consistente nella sola medaglia rappresentante Giovanni VIII Paleologo del Pisanello, della mostra *Piero della Francesca e le corti italiane* (2007), che ricalca nella impostazione e nei contenuti il non lontano Convegno *Città e corte nell'Italia di Piero della Francesca* (Urbino, 4-7 ottobre 1992)[22].

In quello stesso 2006, il Roeck ha proceduto con ulteriori *indagini* a ritmo serrato, secondo lui le più scientifiche e meno inficiate da suggestioni preconcette (sembra non aver dato importanza all'avvertimento dello stesso Ginzburg che, in fondo, «gli stessi ingredienti, se cucinati in salse ermeneutiche diverse, danno luogo a cibi dal sapore quanto mai dissimile»[23]), ed è

---

18 CH. PERTUSI, *La "Flagellazione" di Piero della Francesca e le fonti letterarie sulla caduta di Costantinopoli*, Bologna 1994 [Quaderni della Rivista di Bizantinistica, 12]; EAD., «L'apocalittica domenicana e la Flagellazione di Piero della Francesca», *Italia Medievale e Umanistica* 44 (2003) 115-160.

19 F. LOLLINI, «Bessarione e le arti figurative», in: *Bessarione e l'Umanesimo*, a cura di G. FIACCADORI, Napoli 1994, pp. 149-168.

20 A. SAVORELLI, *Piero della Francesca e l'ultima crociata. Araldica, storia e arte tra Gotico e Rinascimento*, Firenze 1999. Su questi temi cfr. anche da G. VESPIGNANI, «Il gruppo bronzeo rappresentante la lotta tra l'aquila e il serpente sulla *spina* dell'Ippodromo di Costantinopoli Nuova Roma», in: *Studi in memoria di Patrizia Angiolini Martinelli*, a cura di S. PASI, Bologna 2005, pp. 301-306, a ID., «L'aquila bicipite, simbolo della βασιλεία dei Romani tra Oriente e Occidente (secoli XIII-XVI)», *Erytheia* 27 (2006) 95-127, in part. 119-120.

21 G. DE MARCHIS, *Il pittore, l'umanista e il cagnolino*, Torino 2002.

22 *Piero della Francesca e le corti italiane*, a cura di C. BERTELLI e A. PAOLUCCI, Milano 2007: la Sez. III è alle pp. 109-111, un commento a cura di S. RONCHEY, «Piero, Pisanello e i bizantini: il concilio di Ferrara-Firenze», pp. 13-19. *Città e corte nell'Italia di Piero della Francesca.* Atti del Convegno internazionale di studi (Urbino, 4-7 ottobre 1992), a cura di Cl. CIERI VIA, Venezia 1996. Sull'argomento, vid. anche S. LAZARIS, «L'empereur Jean VIII Paléologue vu par Pisanello lors du Concile de Ferrare-Florence», *Byzantinische Forschungen* 29 (2007) 293-324.

23 GINZBURG, *Indagini su Piero...*, prima ed., p. 58.

giunto a scoprire un vero e proprio omicidio, come subito svela il titolo del suo contributo[24], molto presto escludendo la «pista» bizantina, o «turca», come preferisce definirla, per tornare ad indagare attorno ad una delle interpretazioni più datate. Semplificando e riassumendo ancora una volta, la Flagellazione di Cristo, attraverso la spia offerta da passi della *Leggenda Aurea* di Jacopo da Varagine che parlano di un fratellastro assassino, Caino e Giuda, rappresenterebbe il "martirio" del giovane duca di Urbino Oddantonio di Montefeltro (1444), il giovane biondo, scalzo perché defunto, ordito dal fratellastro Federico, che gli succederà, ritratto come Ponzio Pilato mentre assiste al supplizio e come Giuda vero e proprio, cioè la figura in piedi a sinistra, mentre la terza figura in piedi sarebbe Bernardino Ubaldini della Carda, padre naturale di Federico di Montefeltro, il padre di Ottaviano, suo stretto collaboratore fino alla morte (1437), trascurando, curiosamente, il particolare dei cardi dorati sulla veste di broccato blu segnalato, per prima, dalla Aronberg Lavin[25].

La scena è quella di un crimine quindi, denuncia criptata –ma non poi tanto, per i contemporanei, secondo il Roeck–, sporta dall'ambiente di Sigismondo Malatesta, irriducibile nemico del Montefeltro, forse, ma non esistono prove, dal cardinale Prospero Colonna in persona (a lui si riferirebbe la colonna al centro del dipinto), imparentato con entrambe le dinastie, colto umanista che avrebbe "suggerito" all'artista molti dei particolari artistici ed architettonici degli sfondi; sia il Signore di Rimini che il cardinale avevano buoni motivi per ergersi strumentalmente a vendicatori del defunto innocente per danneggiare il fratellastro assassino Caino e Giuda (cosa che, del resto, Sigismondo non ebbe certo timori nel fare a voce, tra numerosi testimoni, in più di una occasione). Il finale del giallo è del tutto aperto: la committenza, la datazione (dopo il 1463?: sarebbe passata una ventina di anni tra l'omicidio di Oddantonio di Montefeltro e la fine dell'opera), il fatto che Piero dopo quella data lavorò al servizio proprio di Pilato-Giuda-Caino Federico di Montefeltro a Urbino, il mistero rimane.

Ma qui interessa soprattutto la «pista bizantina», o «turca», e come il Roeck la rigetti, ritenendo che essa abbia influenzato le *indagini* in maniera «quasi ossessiva» seppur con deboli fondamenta (p. 22ss.); il fatto è che il tipo

[24] Nella trad. it.: Piero della Francesca e l'assassino, Torino 2007.

[25] M. ARONBERG LAVIN, *Piero della Francesca: the Flagellation*, Chicago 1973, indicando però Ottavio Ubaldini della Carda, astrologo, umanista, amico di Ludovico Gonzaga marchese di Mantova: entrambi avevano appena perso un figlio in giovane età, il giovane biondo, e pativano la tremenda prova come il martirio di Cristo.

"greco", cioè la figura ritratta di profilo con copricapo e barba alla greca, inizialmente ritratto di Giovanni VIII Paleologo, sfruttato da Piero numerose volte ed al centro, come si è visto riguardo alla Ronchey, di ulteriori indagini tutte incentrate attorno ai ritratti del Pisanello e del Filarete, ancora riproposti, in questo quadro, in occasione della mostra allestita nel 2005 dal Metropolitan Museum of Art di New York (*Byzantium: Faith and Power, 1261-1557)*, nella Sezione dedicata al contributo bizantino all'Umanesimo italiano e francese (ma lo stesso ritratto di profilo è presente anche in una miniatura del cod. *Sinaiticus* 223, f. 30*v*)[26], non corrisponderebbe ad un modello preciso, seppur tenendo in conto del fatto che il pittore avesse assistito in prima persona a Firenze alla sfilata del *basileus* e del suo seguito che da Piazza Santa Croce mosse verso il Duomo così ben descritta dal Pulci, bensì, indistintamente, ad un personaggio di alto rango «antico», di una antichità «orientale» (p. 44ss.). I romei, pur presenti ed operanti in carne ed ossa sia in quegli anni 1438-1439 a Ferrara ed a Firenze, sia negli anni successivi alla caduta di Costantinopoli in Italia, sarebbero tuttavia dei sopravissuti dell'antichità («fantasmi di uomini antichi») e quindi «recuperati» dall'artista esclusivamente come modello rappresentativo di un'altra epoca attraverso una operazione la cui precisione è tutta «archeologica» (p. 49)! Così, Federico da Montefletro-Ponzio Pilato è ritratto non come il *basileus* dei Romani, bensì, semplicemente, come un personaggio antico di rango elevato evocato dalla *Leggenda Aurea*, e il dipinto evoca la *prefigurazione* del suo misfatto (pp. 54-55).

Curiosa interpretazione se si tiene conto di quanti di quegli esuli romei Piero dovette aver conosciuto ancora negli anni '70 del Quattrocento, anche se un quadro complessivo delle loro vicende attende ancora di essere scritto[27]. Ad es., a Roma, attorno alla Curia pontificia sempre più imperiale, viveva ancora, oltre al Bessarione ed ai Paleologi di Morea, padre e figlio, il marchese di Monferrato Teodoro Paleologo, nominato cardinale da Pio II nel

[26] *Byzantium: Faith and Power (1261-1557),* ed. by H. C. EVANS, New Haven-London 2005, p. 527ss. Sulla ritrattistica, cfr. solo da ultimo: TH. KOUTSOGIANNIS, «The Renaissance Metamorphoses of Byzantine Emperor John VIII Palaeologus», in: *In the Light of Apollo. Italian Renaissance and Greece*, ed. by M. GREGORI, Athens 2003, pp. 60-70. Vid. anche i contributi apparsi nella rivista diffusa in rete *Engramma* (http://www.engramma.it) a cura di A. PEDERSOLI, «Giovanni VIII Paleologo: un imperatore e il suo ritratto. Profili e suggestioni, potenza e idea di un'immagine», *Engramma*, giugno 2001; EAD., «L'effige di Giovanni VIII Paleologo: una galleria», ibid., novembre 2006, ed EAD.-M. CENTANNI, «Costantino XI Paleologo vs Maometto II. Nota sulla cronologia della *Battaglia di Costantino contro Massenzio* di Piero della Francesca», ibid., novembre 2006.

[27] Il contributo di J. P. HARRIS, *Greek Emigrants in the West (1400-1520)*, Camberley 1995, riguarda soprattutto gli umanisti romei.

1467 e scomparso nel 1484[28]. O tenendo in conto dell'impresa proprio di colui che per il Roeck sarebbe il committente "occulto" del quadro-denuncia, l'arcinemico del Giuda e Caino Federico di Montefeltro, quel Sigismondo Pandolfo Malatesta che tornerà dalla sua (fallimentare) Crociata contro il Turco in Morea (1464) con i resti di Giorgio Gemisto Pletone, l'ultimo dei neoplatonici, perché fossero tumulati in un sarcofago posto lateralmente al "suo" Tempio a Rimini. O, ancora, delle altre volte in cui artisti già affermati ritrassero, ad es., proprio il figlio di quel Tommaso Paleologo che per la Ronchey è il giovane biondo scalzo, Andrea Paleologo, cresciuto a Roma sotto la tutela del Bessarione e vissutovi fino alla morte nel 1502, presente nella cerchia sia di papa Sisto IV che di Alessandro VI, citato dalle fonti sempre per la questione della Crociata e ritratto da Gentile Bellini (1472-1474 ca.), secondo il Babinger, ancora ricalcando il modello pisanelliano, e dal Pintoricchio (1492-1494) nel celebre affresco della Sala dei Santi dell'Appartamento Borgia del Palazzo Apostolico Vaticano[29].

Sulla «pista bizantina», torna, da ultimo, ma con una proposta del tutto nuova, David King, direttore dell'Istituto di Storia della Scienza di Francoforte[30], il quale, sulla scorta di una «scoperta» di un altro ricercatore dell'Istituto, Berthold Holzschuh (2005), crede di poter connettere alla *Flagellazione*, che si dà per scontato esserne coeva, l'astrolabio costruito dal Regiomontanus, astronomo viennese *protégé* del Bessarione e presentato a Roma al maestro nel 1462, su cui è inciso un epigramma in versi latini, geometricamente disposti ed in forma di acrostico in otto assi verticali. Opportunamente ingrandito e sovrapposto al dipinto, l'epigramma (che suona: SUB DIVI BESSARIONIS DE CARDINE DICTI PRAESIDIO ROMAE SVURGO IOANNIS OPVS – 1462), un distico elegiaco 'quasi' perfetto che presenta delle spaziature singolarmente irregolari, così come imperfezioni nella metrica, difficilmente conciliabili con l'abilità tecnica e poetica del Regiomontanus, tanto che hanno fatto pensare ad alcuni studiosi che l'astrolabio fosse un falso di

[28] *Roma: le trasformazioni urbane nel Quattrocento*, a cura di G. SIMONCINI, I: Topografia e urbanistica da Bonifacio IX ad Alessandro VI, Firenze 2004, p. 160.

[29] Su tutto ciò vd. G. VESPIGNANI, «Attorno al progetto di Crociata di Alessandro VI (1492-1503). Andrea Paleologo nell'affresco dell'Appartamento Borgia del Palazzo Vaticano», *Erytheia* 28 (2007) [*ΑΩΤΟΣ ΠΑΥΚΥΣ. Studia bizantina et neohellenica Ludovico Aegidio octogenario dicata*] 99-112; ID., «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 Internazionale di Studi (Venezia, 4-5 dicembre 2006), a cura di CH. MALTEZOU, Venezia 2008 (in corso di stampa).

[30] Cfr. http://web.uni-frankfurt.de/fb13/ign/Code.htm

epoca recente, si presterebbe ad essere utilizzato come una sorta di codice criptato che consentirebbe di "decifrare" le otto figure che vi compaiono, permettendo di otterrebbe una perfetta giustapposizione tra i nomi in colonna ed i personaggi ritratti nel dipinto, secondo diverse possibilità di identificazione, alternative ma, allo stesso tempo, tutte in funzione di una lettura (*Convenuntur in unum*).

Secondo il King, epigramma e dipinto sarebbero entrambi scanditi da uno speciale rapporto matematico, la cosiddetta *sezione aurea*, considerato nell'antichità simbolo di perfezione e gradevolezza estetica, ed il quadro, in sostanza, rappresenterebbe complessivamente un parallelo tra la Passione di Cristo e quello che per Bessarione era stato il tradimento da parte dell'Occidente: abbandonare Costantinopoli e permettere la "Passione" di una Chiesa cristiana, ma anche, potendovi riconoscere otto stati d'animo differenti, alla fine, una metafora della vita umana. Ma risulta veramente difficile seguire il filo che l'A. si sforza di tendere tra tutte le combinazioni che le otto colonne di lettere permettono di ottenere secondo diverse disposizioni fin dai primi tentativi dello Holzschuh, evidenziate di volta in volta anche graficamente (pp. 44-188), da una parte, e, dall'altra, tra note biografiche sui protagonisti e storiche sulla costruzione dell'astrolabio –che, va detto, se si tiene conto delle diverse Appendici finali ad esso dedicate (pp. 189-287), è il vero protagonista del volume–, spiegazioni matematiche, interludi dedicati alla «simmetria e la divina proporzione», «simbolismo esoterico» e «sull'ordine e disordine» nell'Umanesimo europeo, speculazioni sulla polisemanticità del dipinto, sulla sua committenza, sulla firma di Piero, sulla "misteriosa" morte del Regiomontanus avvenuta a Roma nel 1476, fino alle conclusioni.

Ciò che qui interessa è che, col gioco delle diverse opzioni possibili quante sono le combinazioni delle lettere, si giunge, curiosamente, ad un *mixage* tra la «pista bizantina» o «turca», dove si ritroveranno tutti i personaggi protagonisti possibili delle vicende da *Byzance après Byzance* in Italia dopo la caduta di Costantinopoli, e quella più connessa alle vicende private dei Signori italiani contemporanei (la morte di figli in giovane età): partendo dalla scena del dipinto di sinistra, il Ponzio Pilato sarebbe così Giovanni VIII Paleologo, ma anche Erode; il Cristo flagellato rappresenterebbe la Chiesa cristiana Orientale, ed il personaggio di spalle con il turbante, il sultano Ottomano, oppure, di nuovo, Erode, mentre in uno dei due flagellanti ritroviamo Giorgio di Trebisonda. Per quanto riguarda le controverse figure in primo piano, la prima a sinistra corrisponderebbe al Bessarione, ma anche a Bessarione, l'asceta egiziano del V secolo alla cui figura il Cardinale si era ispirato assumendone il nome; il giovane biondo al centro sarebbe nel con-

tempo il giovane Regiomontanus, ma anche Buonconte, Bernardino Ubaldini della Carda e Vangelista Gonzaga, tutte figure di giovani vicini al Bessarione prematuramente scomparsi per malattia; il terzo a destra sarebbe associato a tre personaggi: al nobile Giovanni Bacci, al padre di Bernardino Ubaldini, Ottavio, ed infine a Ludovico Gonzaga, padre adottivo di Vangelista ed ospite del Concilio di Mantova. Ma nel gioco delle speculazioni non mancano le figure di Tommaso Paleologo, dell'Argiropulo ed, infine, dell'allora giovane re d'Ungheria, Mattia Corvino (pp. 161-164).

Giorgio VESPIGNANI

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

EL OCASO DEL NACIONALISMO NEOGRIEGO: REVISIONISMO IDEOLÓGICO EN LA GRECIA CONTEMPORÁNEA

[Γιώργος Καραμπελιας, *1922. χιλιαεννιακοσιαεικοσιδύο. Δοκίμιο για τη νεοελληνική ιδεολογία*, Αθήνα: Εναλλακτικές εκδόσεις [Αντιπαραθέσεις 18], 2002. 223 pp.]

En *1922. Milnovecientosveintidos. Ensayo sobre la ideología griega moderna,* Yiorgos Karambeliás, izquierdista moderado y defensor de los valores e idiosincrasia propiamente griegos frente a la globalización, analiza la evolución del "helenismo" desde la Catástrofe de 1922 hasta nuestros días y cómo esa fecha marca la política griega en todos los campos. Para el autor, la derrota de 1922 y la Catástrofe supusieron un punto de inflexión en los tres mil años de historia de los griegos –el final de su influencia en el Mediterráneo, el Egeo y el Mar Negro– y abrieron una época en la que los por él denominados "griegos heladitas" (los griegos peninsulares, macedonios, arvanitas, valacos, minorasiáticos, pontios y cretenses unidos en una misma nación) buscaron su supervivencia como parte de otros grupos y culturas, quedando reducidos a un Estado-nación marginal (el griego peninsular) y a una prisión (Chipre) sin señas de identidad propias.

Karambeliás comienza analizando el proceso revisionista "antinacionalista" por el cual durante los últimos años la izquierda moderada griega, «convertida en una mezcla de izquierdismo de salón, liberalismo y realismo», ha intentado borrar toda traza de helenocentrismo, considerando todo lo griego como algo sospechoso. Otro tanto ha sucedido con los historiadores, que no aceptan la conciencia nacional griega sino como una construcción del Estado griego moderno. Esta «connivencia de la izquierda internacionalista con el capital multinacional» habría nacido en el marco de la globalización que viene forjándose desde el decenio 1980-90, como respuesta a la crisis económica de 1973, no en forma de cierre de fronteras, sino como fenómeno contrario que lleva a la disolución de las identidades nacionales. Las principales potencias imperialistas, con el neoliberalismo, han arrastrado

a los pequeños países económicamente más pobres, de base política izquierdista y con exigencias nacionalistas, hacia una globalización de izquierdas. En estos últimos, la política izquierdista ha preparado el campo para el "nuevo orden", conservador y antinacionalista, que ha asumido los valores de la izquierda tradicional, metamorfoseados y utilizados ahora por las grandes potencias para el sometimiento no sólo del Tercer Mundo, sino del resto de países capitalistas según la lógica del capital globalizado. De este modo, la izquierda ha perdido su carácter de lucha y antiimperialista adoptando, entre otros, el desnacionalizador.

Paralelamente, el autor realiza un recorrido crítico desde la década de los '30, con las expectativas de la Generación de 1930 de crear unas nuevas bases para el helenismo surgido después de 1922, pasando por la sociedad griega de antes y después de la Guerra Civil, hasta analizar las condiciones políticosociales del período 1950-60, los movimientos estudiantiles y de trabajadores, los acontecimientos prometedores de julio de 1965, para desembocar en la Junta militar, el problema de Chipre y el cambio político posterior. Ese cambio político se encuentra con un país metamorfoseado durante la dictadura, que ha olvidado las expectativas de lucha radical y se ha tornado en individualista, consumista y competitivo, y en el que los trabajadores de los años '60, con sus ideales revolucionarios, se han convertido en asalariados altamente remunerados, clientes de locales nocturnos, y los pequeños propietarios que conformaban los segmentos más populares, en pequeños burgueses consumistas. Aunque tras la dictadura pareció haber nuevas esperanzas de regeneración, los acontecimientos de Chipre pusieron de manifiesto que el equilibrio de fuerzas nacido tras las dos guerras mundiales estaba cambiando. Posteriormente, el hundimiento de la Unión Soviética y la disolución de los Balcanes sitúa a Turquía como centro de poder privilegiado en la región, lo cual se consuma con la aceptación de su candidatura a la Unión Europea en la década de los '90 y se refrenda con la "amistad grecoturca", algo que supone la aceptación voluntaria de una soberanía disminuida de Grecia en la zona. La explicación de esta imposibilidad de oposión y resistencia de la sociedad griega habría que buscarla en su falta de autonomía y su parasitismo de Occidente.

Por lo demás, la izquierda europeísta está inmovilizada e, incapaz de plantearse el dilema de volver a sus raíces o de proponer una revisión de los principio básicos de la estrategia centralista de Occidente, ha optado por la incorporación a Europa. Todo ello debido a la crisis mundial del pensamiento marxista, al agotamiento del movimiento del '68 y a la imposibilidad de captar y explicar la realidad griega en sus distintas facetas por parte del mar-

xismo. Si bien el pensamiento marxista de los '60 intentó adaptar el modelo europeo a las peculiaridades de Grecia inspirándose en el carácter resistente del pueblo griego (Revolución de 1921, Resistencia entre 1940-45), casando la Ilustración europea con su propia identidad, tras los acontecimientos de Chipre y la caída de la Unión Soviética todo cambia: el antiguo eurocentrismo y helenocentrismo, como elementos de resistencia contra el modelo soviético, darán paso a un abandono de toda referencia a la helenidad, en una imitación de lo occidental y una introducción, sin más, de la "modernización". Ello ha supuesto que sea la llamada Nueva Ortodoxia la única corriente de confrontación con la hegemonía de Occidente y la que más insista en la idiosincrasia neohelénica, postulando como base del neohelenismo no la Antigüedad clásica, sino asociando la identidad griega actual con sus tradiciones más cercanas, la ortodoxia y las raíces bizantinas. Pero, incluso así, no ha sido posible.

Nunca antes, dice Karambeliás, ni la sociedad griega ha estado menos cohesionada ni sus instituciones tan corrompidas, habiéndose perdido los sueños de una sociedad más justa, todo ello en nombre de la "modernización". En Grecia, la desaparición de la idiosincrasia cultural, de la referencia patriótica y de la tradición política induce mucho más al individualismo acérrimo y al cinismo que en Occidente, donde la "sociedad de ciudadanos" está más consolidada. Es decir, la occidentalización produce los efectos opuestos a los esperados. Por el contrario, la única modernización factible presupone un cambio de modelo económico, social y político en el que tenga cabida la topicidad en lugar de la globalización, el equilibrio entre consumo-producción y hombre-naturaleza, la solidaridad en lugar de la ganancia incontrolada, y la persona en lugar del individuo. Y esa será la única base posible para la supervivencia del helenismo.

Estos cambios sociopolíticos han traído aparejado un revisionismo de la Catástrofe de 1922; en definitiva, de la memoria histórica de Grecia. Hasta la década de los '60, la derecha había obstaculizado el reconocimiento de la Catástrofe de 1922 como el hecho más importante en la formación de la identidad neogriega más reciente (los refugiados, en origen venizelistas que se pasaron durante la Ocupación alemana a las filas de la EAM –Frente Nacional de Liberación–, constituían los adversarios de la derecha tradicional, formada por el campesinado), porque cargaban con cierta culpa de lo sucedido y porque tras la II Guerra Mundial, en la época de la "americanocracia", el enemigo estaba en el norte, mientras que Turquía era "amiga y aliada". Los refugiados, mayormente proletarios, eran sistemáticamente apartados del funcionariado y de la vida política, ocupados por la derecha tradicional. Pero la

misma política de ocultación del sentido de los acontecimientos del '22 era seguida por la izquierda. Incapaz de obviar la presencia de los refugiados en sus filas, la izquierda intentó desviar el concepto de "genocidio" en beneficio del de "catástrofe". Se culpaba a los "extranjeros imperialistas" del aburguesamiento de la sociedad griega y minorasiática y de sus aventuras imperialistas. Los turcos, en cambio, llevaron a cabo una «guerra nacionalista de liberación». La culpa de la expulsión la tuvo, pues, el *Gran Ideal* griego. Los griegos y los turcos «son hermanos» y sus diferencias nacen de los intereses imperialistas.

Pero la posición de la izquierda no fue siempre ésta. Hasta 1912 la ideología de la izquierda griega se desarrolla paralelamente a la imperante ideología de la compleción de la nación y del *Gran Ideal,* y comprendía corrientes internas que reconocían la importancia del la cuestión nacional. Su carácter garibaldino de base reconocía como cuestión revolucionaria por excelencia la liberación de los pueblos subyugados por el Imperio Otomano, junto con la liberación social. Posteriormente, con la incorporación de Macedonia y Tesalónica al Estado griego, la ideología se transforma al entrar en contacto con el movimiento obrero búlgaro y con el movimiento multinacional –principalmente hebreo– de Tesalónica, que propugnaban una percepción de mantenimiento del tejido multiétnico del Imperio Otomano y, en especial, de Macedonia. La Federación de Tesalónica constituirá la principal base del recién formado KKE (Partido Comunista Griego). Así se dará forma a un movimiento que, en el clima antibelicista y antiimperialista posterior a la revolución bolchevique, confrontará la cuestión nacional y la social. El carácter multinacional del movimiento obrero griego, fuertemente influenciado por el bolchevismo y por la Federación, quedará marcado en cuanto a sus posicionamientos respecto de la cuestión de Asia Menor. La mayoría de los socialistas abogaban por una combinación de dimensiones sociales y nacionales, en un país que aún no había conseguido su compleción nacional.

Las cosas se complican tras las Guerras Balcánicas, cuando las reivindicaciones de liberación nacional se entretejen con los antagonismos de las grandes potencias. La revolución bolchevique y su alianza con el kemalismo turco darán la última vuelta de tuerca a la nueva orientación en el movimiento comunista, en el que las reivindicaciones originales de los socialistas pasarán a un segundo plano, a pesar de algunas voces disonantes en la extrema izquierda –como es el caso de Rosa Luxemburgo– respecto de la autodeterminación de las etnias cristianas en el proceso de disolución del Imperio Otomano y de la ayuda ilimitada que debían ofrecerles las izquierdas.

Es poco conocida la posibilidad de cambio de orientación de los bolcheviques, que enviaron en 1922 un comisionado a Y. Kordatos, secretario general del Partido Comunista Griego, anunciándole el cese de su apoyo, físico y moral, a Kemal, y su aceptación de la creación de una franja en Esmirna para la protección de los cristianos, cuya autonomía sería garantizada por un ejército internacional de suizos, suecos y noruegos, todo ello supeditado a que Grecia reconociera a la URSS, «aunque fuera *de facto*». Esto demostraría hasta qué punto las posturas bolcheviques dependían de consideraciones de relación de fuerzas y no únicamente de *principios*; sobre todo, del hecho de que la realidad etnológica de Asia Menor obligaba a todos a no pasarla por alto, frente a muchos comunistas griegos que seguían a pies juntillas la lógica del *centro de la revolución*.

Pero ¿cuáles fueron las causas que condujeron a los comunistas griegos a considerar la campaña de Asia Menor un acto imperialista? En Macedonia, Asia Menor y Tracia-Constantinopla la composición de la población era tan heterogénea, que hacía imposible la creación de ningún Estado monoétnico. En Macedonia y Tracia la población griega antes de 1912 era casi del 40% del total. En Asia Menor, según el censo de G. Skalieris (publicado en 1922), en 1915 la población griega, con 2'5 millones, era mayor que la de los turcos otomanos, 1'8 millones. Aparte, la población griega suponía el 40% de la población no otomana, compuesta por decenas de etnias, que eran unos 6 ó 6'5 millones. Incluso aceptando el censo más reducido de A. Kitromilidis, que calcula 1.500.000 griegos en las costas de Esmirna, Nicomedia, Adana y Constantinopla, la población cristiana, junto con los armenios después del genocidio, igualaba o sobrepasaba a la musulmana. En Esmirna y su comarca, entre 1910-1912, de 416.494 habitantes, 243.879 eran griegos ortodoxos (59%) y 96.250 eran turcos y musulmanes (23%). Aunque, en conjunto, la mezcla de poblaciones no permitía una clara y fácil diferenciación geográfica por etnias ni por religiones, ello imposibilitaba la adjudicación de las costas de Asia Menor a los turcos, como en la práctica hicieron los comunistas griegos, no sólo por razones históricas, sino también étnicas.

I. Dragumis y N. Suliotis habían propuesto la llamada "Confederación de Anatolia", solución que evitaría enfrentamientos, intercambios de población, muertes y destierro, pero que demostró no ser factible debido a las profundas diferencias de toda índole entre los pueblos de Asia Menor, que impedían la convivencia sin fricciones. Por otra parte, el genocidio de los armenios y las expulsiones de griegos a partir de 1914-1915 habían puesto de manifiesto la falta de voluntad turca de compartir el poder con los que hasta entonces habían sido sus inferiores. La política de turquización del régimen de los Jóve-

nes Turcos y de desmantelamiento del sistema de los *millet,* que había garantizado los derechos de los no-musulmanes durante el gobierno otomano, no dejó otra opción a los griegos de Anatolia que sumarse al movimiento del *Gran Ideal,* esperando su liberación por parte del gobierno de Venizelos. Por ello la población griega minorasiática abogaba por la entrada de Grecia en la guerra del lado de Gran Bretaña y de Francia.

En vista del irremediable choque étnico, la única solución parecía la creación de distintos Estados en suelo anatolio: armenio, kurdo, turco y pontio, además de la cesión a Grecia de la franja de Esmirna y de Tracia Oriental, o, al menos, su autonomía. Los comunistas vieron en esta táctica una trangresión de la lógica del concepto de "liberación nacional", y en la campaña griega en Anatolia un acto imperialista, algo que no se justifica en los hechos, según Karambeliás, ya que tenía como origen la búsqueda de una solución política justa. Por el contrario, durante todos estos años los comunistas han venido considerando la campaña de Kemal como una «lucha de liberación nacional», oscureciendo la verdad del genocidio histórico de la población griega, y a pesar de la solución aceptada en su momento por Rosa Luxemburgo e incluso por los propios bolcheviques. Las consecuencias de la supuesta lucha de liberación kemalista podemos analizarlas hoy: tras el genocidio de las etnias cristianas y la asimilación forzosa de la población musulmana en un proceso de turquización, se creó el actual Estado turco, guardián de los intereses imperialistas en la zona y fuente de inestabilidad continua debido a la desigualdad poblacional y geográfica en relación a sus vecinos.

El segundo elemento de esta posición de los comunistas griegos fue el alineamiento de Grecia con la *Entente,* frente a la alianza kemalista con la Unión Soviética, que fue la que realmente proclamó su lucha como de liberación nacional. Como tercer elemento, Karambeliás aduce la sobrevaloración marxista de los factores económicos frente a los políticos y, en definitiva, de la cuestión nacional frente a los enfrentamientos de clases. Para la izquierda comunista los griegos son los "imperialistas" de Oriente: la nación griega es una construcción histórica reciente surgida en la última fase de Bizancio que no ofrece continuidad alguna ni con el helenismo clásico ni con el bizantino. De ese modo se hace más fácil considerar las ideas sobre las que se basaba la reivindicación de los territorios históricos donde, durante miles de años, dice el autor, existieron y seguían existiendo griegos, como reivindicaciones "imperialistas", y calificar a los kemalistas y Jóvenes Turcos como luchadores por la libertad de la nación en lugar de como verdugos de griegos y armenios. Esta lógica permite, además, considerar a los

hombres de negocios griegos de Asia Menor, mucho más pudientes que los otomanos, como "explotadores" de los turcos, olvidando que los griegos seguían siendo *rayades* y que los turcos mantenían el monopolio de la política y del ejército, y que, en el momento en el que comenzaron a perderlo, dieron paso a toda una serie de purgas. En una fase posterior, la izquierda dejó de confrontar lo popular con lo nacional: sólo su naturaleza popular y su compromiso con las luchas de las capas sociales más bajas, y la coincidencia en la dirección que tomaron tanto Grecia como la Unión Soviética durante la II Guerra Mundial, la obligaron al giro hacia lo nacional que vivió durante la Ocupación alemana. Entonces lo *popular* se convirtió obligatoriamente en *nacional* y los comunistas antinacionalistas se vieron obligados a convertirse en "patriotas". El KKE pasó de ser un grupúsculo a un partido de masas y, en estas condiciones, miles de antiguos venizelistas, muchos de ellos refugiados, pasaron a engrosar sus filas. La línea combatiente, ligada a la tradición nacional-popular, fue la que prevaleció hasta la 1974.

En la fase de la globalización y de introducción de Grecia en mecanismos capitalistas supranacionales, la izquierda funcionó como escolta y vehículo ideológico de su aplicación, utilizando el arsenal ideológico del internacionalismo marxista y de la izquierda de entreguerras, pero despojada de su dimensión combatiente. Y el paroxismo del pseudonacionalismo de la derecha griega durante la Dictadura de los Coroneles, que condujo a la ocupación de Chipre por los turcos, ofreció la coartada para el abandono del fundamento nacional-liberador de la izquierda, volviendo (sobre todo la izquierda de la modernización) a su "pacifismo", sin aportar ya el elemento de la lucha antiimperialista de Kemal ni de la lucha social, convertida ahora en una fuerza del *establishment*.

Sintomático de esto fue el debate abierto en 2001 sobre si los hechos de 1922 supusieron una "catástrofe" o un "genocidio" del helenismo de Asia Menor. El 24 de septiembre de 1998 el Parlamento votó por unanimidad la designación del 14 de septiembre como «día de memoria nacional del genocidio de los griegos de Asia Menor por el Estado turco», sobre una propuesta de ley de mayo de 1997. Dicha propuesta (coincidente con la decisión del Parlamento francés de reconocer el genocidio armenio, que produjo una fuerte reacción por parte turca) quedó sin efecto, porque el decreto presidencial firmado por el Ministro de Cultura el 9 de febrero de 2001 sufrió duras críticas de miembros del propio Gobierno socialista, tildándola de antihistórica y anticientífica, de oportunista, de que dañaba la imagen internacional de Grecia y de que entorpecía el paulatino acercamiento a Turquía durante los últimos tiempos. Se trataba, en definitiva, para los liberales, de la visión

de personas «que se mueven en un tiempo muerto, rehenes de un historicismo acrónico».

A esta intervención del Gobierno, llevado por obvias miras políticas, la izquierda aportará el aparato ideológico, negando la necesidad de semejante fecha y despojando a los sucesos de 1922 de la crucial importancia en la historia reciente de Grecia, para insistir de nuevo en el carácter conquistador, y no liberador, de la empresa griega, en la que existieron, por ambas partes y más allá de las intervenciones propiamente bélicas, transgresiones y actos salvajes contra la población civil. Se culpaba, así, de lo sucedido, una vez más, al *Gran Ideal* griego, sin siquiera plantear la responsabilidad turca en las matanzas que precedieron a la intervención griega ni, obviamente, en las que siguieron. Se echaban, además, al olvido las atrocidades que los turcos cometieron contra la población cristiana entre los años 1908-1918 (como los *batallones de trabajo* y de exterminio). Quedaba clara la exégesis revisionista que la izquierda hacía de la Catástrofe: una catástrofe que los propios griegos gestaron y no un hecho sangriento más en la historia de largas confrontaciones con la ocupación turca, oscureciendo de este modo la dimensión trágica de un hecho que supuso el epílogo de tres mil años de historia griega en suelo anatolio. El historiador L. Kalivretakis, negador del genocidio, calcula en 450.000 los muertos griegos. De ellos, unos 50.000 serían soldados, y 400.000, civiles, un 23% del 1.800.000, según sus propios (y arbitrarios, según Karambeliás) cálculos. El autor se pregunta si, aun así, serían cifras propias, o no, de un genocidio.

Contra esto, Karambeliás argumenta que la Catástrofe de 1922 no es un hecho histórico simple que recordar en un día determinado, sino que se trata de un acontecimiento que marca la realidad griega actual en su conjunto, que se continúa en Chipre y en el Egeo, que amenaza Tracia y las islas, que determina las orientaciones tanto de la política interna como externa de Grecia, y condiciona el futuro del país. Con la política del miedo y la amenza, interiorizadas por Grecia, Turquía consigue el cambio deseado en el país, bajo una política expansionista. Únicamente ese historicismo acrónico, es decir, la conciencia de que 1922 continúa presente, podrá seguir despertando el carácter resistente de Grecia.

El oscurecimiento durante ochenta años del desastre de 1922 ha supuesto el eje del torcido desarrollo ideológico de la izquierda griega en cuanto a la cuestión nacional en general: la Catástrofe de Asia Menor fue la consecuencia del *Gran Ideal,* de la incursión "imperialista" del ejército griego en Anatolia, contra el que Kemal reaccionó con una campaña de liberación nacional. Esta visión es la imperante hoy día entre las élites dirigentes, en la Universidad

y en la Enseñanza Secundaria. De este modo se silencia el hecho de que las persecuciones de las poblaciones cristianas precedieron, con mucho, a la campaña griega, y que los desplazamientos en masa de dicha población en 1915, que supusieron unas 500.000 personas, se encuadran en el mismo diseño a largo plazo que el genocidio armenio.

El primer enfrentamiento entre el Comité de Unión y Progreso turco y los dirigentes griegos otomanos se produjo durante las primeras elecciones parlamentarias (noviembre-diciembre de 1908). El clima general de sospecha del *millet* griego sobre las verdaderas intenciones de la revolución de los Jóvenes Turcos produjo una gran manifestación en octubre de 1908 en Constantinopla, lo que condujo al bloqueo comercial y al boicot general de los comerciantes y empresarios griegos por parte turca impuesto a partir de junio de 1909. Ello se agravó en 1913, cuando el triunvirato del Comité de Unión y Progreso, Envert, Talat y Cemal, llegó a purgar tanto la maquinaria estatal como la militar, sobre todo después de las Guerras Balcánicas. Pero la situación de los griegos en el Imperio Otomano se hizo extrema tras la proclamación de la I Guerra Mundial (julio de 1914), y la ola de persecuciones antigriega culminó con la creación de los batallones de trabajo (y de exterminio), a los que fueron enviados los súbditos cristianos del Sultán. Entre 1913 y 1918, unos 130.000 griegos otomanos encontraron refugio en la Macedonia griega, 70.000 en las islas del Egeo y 30.000 en el norte de Grecia, y otros 50.000 fueron desplazados forzosamente hacia el interior de Anatolia. El sociólogo A. Palis calcula la cifra total de muertos en unos 920.000 entre 1914 y 1922, mientras que A. Alexandrís y P. Kitromilidis calculan en unas 700.000 las pérdidas humanas de la Catástrofe. La dimensión de tal matanza parece excluir como única razón la barbarie de la guerra y sólo puede explicarse por un intento de aniquilamiento sistemático, organizado y generalizado.

La disolución del Imperio Otomano y la creación de nuevos Estados nacionales, incluídos el turco y el kurdo, era la única solución para la supervivencia de los distintos pueblos y nacionalidades, y en este marco se encuadraba la campaña de Asia Menor del ejército griego. A pesar de los terribles errores de distinto tipo que se cometieron, las reivindicaciones griegas se mantenían dentro de los parámetros de liberación nacional, y estaban centradas en Esmirna y Tracia Oriental. Así, la teoría sobre el ataque imperialista griego y el carácter de liberación nacional de la reacción turca constituyen una enorme falsedad histórica. Por el contrario, el éxito de esta supuesta lucha "de liberación nacional" permitió a una "minoría" de la población de Asia Menor, los turcos otomanos, sojuzgar a las poblaciones cristianas e in-

corporar "por la fuerza" a las poblaciones musulmanas dentro de «una nueva identidad turca impuesta desde arriba». Únicamente en esta interpretación desfigurada de la Catástrofe podía cimentarse el «carácter imperialista del Estado griego», reivindicarse la "autonomía" de Macedonia, condenarse como "nacionalista" la petición de unión de Chipre con Grecia después de 1964 y justificarse la invasión turca de 1974, y reconocerse el derecho de los eslavomacedonios a autodenominarse «macedonios, descendientes de Alejandro Magno».

Sólo así se entiende la alarma que produjo en la izquierda "antinacionalista" griega la cuestión del reconocimiento del genocidio, porque entonces el término "Catástrofe" dejaría de significar «producto del *Gran Ideal* griego» y subrayaría como causa el genocidio y la purga que llevó a cabo el kemalismo, lo cual echaría por tierra las ideaciones de los intelectuales del *establishment* sobre el "nacionalismo de Grecia". Las consecuencias ideológicas de esa evolución no pasaron desapercibidas ni a los turcos ni a los aliados occidentales, que ejercieron una presión coordinada para la retirada de la propuesta de ley del Parlamento, reinstaurando así la amenazada hegemonía ideológica de los intelectuales del régimen salido del último cambio político de aquel momento.

M. González Rincón

DISCUSIONES Y RESEÑAS

S. TORALLAS TOVAR, *Biblica Coptica Montserratensia. P. Monts. Roca II,* Barcelona 2007 [Orientalia Montserratensia 2], 130 pp. + XXII pl.

En octubre de 2007 salió a la luz el segundo volumen, a cargo de Sofía Torallas Tovar, de la colección *Orientalia Montserratensia,* en el que se editan los fragmentos bíblicos coptos de los fondos de la colección Roca Puig, que se encuentra depositada en la Abadía de Montserrat (Barcelona). Los fragmentos están recogidos bajo la denominación *P. Monts. Roca,* la cual ha estandarizado la designación de los documentos de dicha colección antes denominados como *P. Barcinonenses.* La colección se estrenó con la edición en 2006 del trabajo de la misma autora, en colaboración con Klaas Worp, sobre el *P. Monts. Roca* I. El presente volumen recoge *P. Monts. Roca* II 2 a 31[1].

Todos los documentos editados en este volumen corresponden a textos escritos en lengua copta, dialecto sahídico. Algunos fueron publicados por el P. Ramón Roca Puig pero, como la autora advierte en la introducción, este trabajo es una nueva edición independiente de las publicaciones que realizó aquél. La obra, aunque se presenta en diferentes partes, sigue una unidad de conjunto. Comienza con una muy breve introducción sobre los orígenes de la colección de la Abadía de Montserrat y del objetivo del trabajo. La edición no se presenta como un estudio crítico de textos bíblicos, sino que se trata de la publicación de fragmentos que se encuentran depositados en la colección de la Abadía.

[1] Esta serie se está viendo aumentada con la reciente publicación del catálogo de Javier del Barco sobre los manuscritos hebreos que alberga la colección, y con la próxima aparición del catálogo de Amalia Zomeño sobre los manuscritos árabes depositados en ella.

La edición de los textos sigue una misma estructura para cada uno de ellos: identificación del pasaje bíblico con el número de inventario correspondiente; descripción física del fragmento o fragmentos de un mismo *codex*, donde se ofrece información en relación al formato, disposición y datos paleográficos de cada pieza de forma individual; referencia de otras copias y versiones que existen sobre ese texto, indicando la colección a la que pertenecen, y las ediciones y diferentes trabajos publicados en relación con cada uno de los fragmentos; y, finalmente, la transcripción del texto conservado con la restitución de las partes perdidas, por lo que se ofrece el texto completo del fragmento, que en origen contendría la pieza.

Los documentos se presentan siguiendo el orden bíblico. El Antiguo Testamento está representado por *P. Mons. Roca* II 2, un pequeño fragmento en pergamino del *Libro de Josué* (1, 17-2, 3); por *P. Mons. Roca* II 3-8, seis fragmentos también en pergamino de un palimpsesto, que corresponden a varios pasajes de *Samuel* (9, 11-10, 9; 10, 9-11, 1; 12, 1-7; 12, 13-24; 16, 16-17; 18, 18-28); por 21 fragmentos de un mismo códice en papiro, *P. Mons. Roca* II 9, que contienen varios pasajes de *Lamentaciones* (1, 19-3, 28); y por el fragmento de un bifolio, *P. Mons. Roca* II 10, que corresponden a parte del *Cantar de los Cantares* (4, 8-9; 8, 2-4). El Nuevo Testamento tiene una mayor representación de textos, por un lado se conservan fragmentos de tres de los Evangelios, por otro, varios fragmentos de cartas de Pablo y Santiago, y, finalmente, dos pequeños fragmentos del Apocalipsis. De Mateo se conservan fragmentos de cuatro códices distintos: *P. Mons. Roca* II 11 (6, 1-14), *P. Mons. Roca* II 12 (10, 7-17), *P. Mons. Roca* II 13 (13, 43-14, 3; 2, 21-40) y *P. Mons. Roca* II 14, un fragmento con el texto bilingüe copto (26, 17-29) y griego (26, 24-29). El *Evangelio de Lucas* está contenido en tres pequeñas piezas de pergamino, al parecer cada una perteneciente a un *codex: P. Mons. Roca* II 15 (1, 41-44, 77-79), *P. Mons. Roca* II 16 (7, 35b-38, 45-47) y *P. Mons. Roca* II 17 (9, 29-50); y el texto de Juan también se encuentra en otros tres fragmentos de pergamino, *P. Mons. Roca* II 18 (6, 2; 6, 11-12), *P. Mons. Roca* II 19 (17, 19-21, 22-23) y *P. Mons. Roca* II 20 (18, 26-28). Dos piezas contienen, además, sendos pasajes de los *Hechos de los Apóstoles: P. Mons. Roca* II 21 (7,3) y *P. Mons. Roca* II 22 (17, 26-27, 30, 34; 18, 3-4). La epistolografía bíblica está representada por cinco cartas de Pablo: *P. Mons. Roca* II 23 y 24, que contienen *2Cor.* 3, 7-17 y 9, 3-11, respectivamente; *P. Mons. Roca* II 25 y 26, que conservan *Efesios* 2, 15-3, 9 y 5, 9-6, 15; *P. Mons. Roca* II 27, con *Filipenses* 3, 4-4, 17; *P. Mons. Roca* II 28, con *Tesalonicenses* I 5, 24-28 y II 1, 1-18; y *P. Mons. Roca* II 29, un pequeño fragmento de papiro con *1Tim.* 1, 4-5; 1, 10-11. *P. Mons. Roca* II 30 es un folio de pergamino, de un pequeño códice, que se ha preservado casi

completo, únicamente con pequeñas lagunas, por lo tanto con el texto casi íntegro, y contiene parte de la carta a Santiago (1, 27-2, 2). Finalmente, los dos últimos fragmentos editados en el volumen corresponden a dos pequeñas piezas en pergamino denominadas con la misma signatura, *P. Mons. Roca* II 31, que comprenden el pasaje del *Apocalipsis* 18, 16-21.

La última parte del volumen se corresponde con las fotografías en color de cada uno de los fragmentos que se presentan, lo cual viene a completar la edición y permite al lector y usuario de los textos contrastar la transcripción y restitución propuestas por la editora con el texto original mediante las mencionadas fotografías. La redacción en inglés de la obra permitirá una mayor difusión y utilización por toda la comunidad científica internacional, y se viene a sumar a las ediciones que se están realizando sobre el tema como la serie *Biblica Coptica* que dirige K. Schüssler, la cual comenzó en a publicarse en 1995.

El presente volumen ayudará a los trabajos de investigación del campo de la papirología, puesto que se dan a conocer fragmentos que habían permanecido hasta ahora inéditos; del campo de los estudios coptos, sobre todo en el estudio de la filología copta, y del campo de los estudios bíblicos, ya que los textos ayudarán al estudio de las diferentes versiones de la Biblia en lengua copta.

María Jesús ALBARRÁN MARTÍNEZ

G. H. ETTLINGER et J. NORET, *Pseudo-Gregorii Agrigentini seu pseudo-Gregorii Nysseni commentarivs in Ecclesiasten*, Turnhout-Leuven: Brepols Publishers-Leuven University Press [Corpus Christianorvm, series Graeca, 56], 2007. 385 pp.

G. H. Ettlinger y J. Noret editan un *Comentario al Eclesiastés* de autor desconocido. Los mss. *Parisinus Coislinianus* 57 y *Romanus Casanatensis* 198, que lo contienen, atribuyen el *Comentario* a Gregorio de Nisa. Sin embargo, el jesuita Pierre Poussines (1609-1686), que fue responsable de su traducción al latín, dudó ya de su autoría y sugirió que tal vez fuera obra de Gregorio de Agrigento. En realidad, como señalan Ettlinger y Noret, no podemos decir quién es su autor. Es, desde luego, alguien que conoce las obras del de Nisa y de su hermano Basilio, si bien su estilo dista mucho de la elaborada prosa del Niseno. Respecto a la fecha en que fue escrito, señalan los editores que

el *Comentario* debió de ser redactado entre los años 530 y 630, en las décadas que precedieron a las conquistas de los persas y de los árabes. En algún momento se habla de piratas o bandoleros, pero no encontramos ninguna alusión a un territorio en guerra. Dado que nuestro autor bebe en las obras de Dionisio de Alejandría, Nilo de Ancira y Olimpiodoro de Alejandría, que usa expresiones que sólo encontramos en Cirilo de Alejandría o en Sinesio de Cirene, parece lógica la propuesta de los editores de situarlo en la escuela aristotélica de Alejandría que floreció en el s. VI de la era común. Los editores hacen también un estudio de la lengua del texto, que presenta muchos de los rasgos, en morfología y sintaxis, que caracterizan el griego bizantino, y nos presentan neologismos en el vocabulario, así como términos y fórmulas muy poco frecuentes en otros autores.

Pero queremos sobre todo llamar la atención sobre la pulcritud y esmero con que se ha realizado la edición del *Comentario al Eclesiastés* de este autor anónimo. Para ello se han manejado los cuatro manuscritos que contienen el texto: el *Hierosolymitanus Sabaiticus* 579 (S), que los editores por sus características paleográficas fechan a finales del s. XII o principios del XIII, y no en el s. XI como quería Papadopoulos-Kerameus; el *Neapolitanus Bibliothecae Nationalis* II B 13 y 14 (N), que contiene todo el texto griego y una traducción al latín hasta IV 4, en el que los editores tienen el mérito de haber identificado la mano de P. Poussines: es, por tanto, de la segunda mitad del s. XVII, y no, como se estimaba, del s. XVIII; el *Parisinus Coislinianus* 57 (P), de finales del s. IX o principios del s. X, de cuya versión corregida depende el *Romanus Casanatensis* 198 (C), que los editores sitúan en el segundo cuarto del s. XIV, a pesar de que F. Bancalari lo había fechado en el s. XIII. Los editores han manejado, además, la *editio princeps* de A. Morcelli, publicada en Venecia en 1791, basada, como sugieren, en N, que, a su vez, depende de C, y la de J. P. Migne (PG 98, 741-1182) de 1860, cuya traducción latina supera en calidad al original griego, que probablemente sería una copia corrupta del P, antes de su corrección. Los manuscritos S y P dependerían de un manuscrito perdido, el arquetipo, cuyos errores se mantienen en las dos ramas de la tradición.

El minucioso trabajo de crítica textual sobre los manuscritos ha dado como resultado una espléndida edición, que invita no sólo a ser leída por sí misma, sino también a contrastarla con los comentarios que otros Padres, como Dídimo, Dioniso Alejandrino, Gregorio Niseno, Nilo de Ancira u Orígenes, realizaron sobre este interesante libro de la Biblia.

Mercedes LÓPEZ SALVÁ

M. DETORAKI, *Le Martyre de saint Aréthas et de ses compagnons (BHG 166)*, trad. J. BEAUCAMP, app. A. BINGGELI, Paris: Association des amis du Centre d'histoire et civilisation de Byzance, 2007. 320 pp.

La colección de monografías sobre Bizancio del Centro de Historia y Civilización de Bizancio de París presenta este nuevo volumen, el nº 27, titulado *El Martirio de san Aretas y de sus compañeros*, cuya edición crítica (con sus estudios y anotaciones pertinentes) corre a cargo de la profesora Marina **D**[etoraki], que lo ha confeccionado en colaboración con Joëlle Beaucamp, que se ha encargado de la traducción del texto griego, y André Binggeli, autor del apéndice con las versiones orientales del martirio.

En el prólogo se explica que este volumen es el primero de una serie de estudios que lleva por título «La masacre de Negrán. Religión y política en el sur de Arabia en el siglo VI», que tiene como objetivo presentar el conjunto de fuentes que relatan los acontecimientos que sacudieron aquella región alrededor del año 520. Se quiere dar cuenta tanto de la persecución que el rey judío Dunaas, de la estirpe homerita, lanzó contra los cristianos de su reino –persecución que culminó con la masacre de Negrán–, así como de la victoriosa campaña que, a instancias del emperador Justino de Bizancio, llevó a cabo el rey cristiano de Etiopía con el fin de castigar al perseguidor y de favorecer el florecimiento del cristianismo en dicho lugar. En este ejemplar se recoge la primera edición crítica del *martirio griego de san Aretas y de sus compañeros* (**MgA**), cuyas abundantes referencias cronológicas permiten un estudio detallado de los acontecimientos. Este texto narra en un primer momento el martirio de los negranitas y, en un segundo, separado del primero por un himno martirial, la derrota del rey judío y el restablecimiento por parte de la monarquía etiope de la religión cristiana en la zona. El segundo volumen (que está por publicar) ofrecerá así mismo otra colección de fuentes relativas al mencionado acontecimiento (inscripciones sud-arábicas, textos siriacos, tradiciones arábigas) y el último volumen (también pendiente de publicación) realizará una síntesis histórica final con todo el material recogido.

Tal y como la propia autora insiste en la introducción del libro, la naturaleza de este volumen es eminentemente filológica y deja a un lado cualquier consideración fenomenológica o histórica del escrito que va a tratar. En la primera parte **D**. estudia la génesis del texto, a la que dedica tres capítulos: la relación del texto griego con las fuentes siriacas (pp. 13-56), los modelos bíblicos que han inspirado al hagiógrafo (pp. 57-78) y la cuestión del autor (pp. 79-99). La segunda parte está consagrada a la historia del texto, en

donde analiza todos manuscritos que existen –a excepción de uno que no ha podido consultar– (pp. 102-122), los clasifica en cinco familias (pp. 123-152) y estudia la relación que hay entre ellas (pp. 153-162). En este momento, se presentan las versiones orientales de André Binggeli (pp. 163-78). Por último, en la tercera parte presenta la autora la edición crítica del martirio griego de san Aretas, en la que, después del *conspectus siglorum* (p. 180) y de los principios que ha seguido en la edición (p. 181), se nos ofrece el texto con la traducción de Joëlle Beaucamp. Cierra el libro el índice de palabras griegas (pp. 287-297), la lista de abreviaturas (p. 299), una rica y abundante bibliografía (pp. 300-313), el índice general (pp. 315-317) y un listado de otras obras de la colección (pp. 318-319).

En el primer capítulo **D**. estudia la relación entre el martirio griego de san Aretas y tres documentos siriacos fundamentales para la historia de la persecución de los cristianos en el sur de la península arábiga a comienzos del s. VI: la primera carta de Simeón de Bet Arsam, la "nueva" carta atribuida a Simeón y el Libro de los Himyaritas. Estos dos últimos textos, que no tienen relación directa con el texto griego del martirio de san Aretas, muestran el interés que dichos acontecimientos suscitaron en la literatura posterior. El primer texto viene estudiado con mucha profundidad y será una referencia continua a lo largo de todo el libro. Al final del capítulo se completa el estudio con el análisis de la relación que **MgA** tuvo también con otros tres documentos: la *Crónica de Seerte*, la *Historia eclesiástica* de Juan de Éfeso y la *Vida de Gregentio*.

En el segundo capítulo, la autora se propone dar una visión de conjunto al texto de **MgA** y estudia cuáles han sido los modelos, especialmente bíblicos, de la toma de una ciudad (Daniel y Macabeos) y de la ejecución de creyentes que se niegan a abandonar su fe. Es evidente que **MgA** se remite a aquellos libros vetero-testamentarios, que combinan de una manera excepcional hagiografía e historia.

El tercer capítulo trata sobre el espinoso asunto de la autoría del texto y el lugar de la composición. El hecho de ser una amalgama de traducciones anteriores dificulta en exceso discernir la verdadera personalidad del autor de **MgA** (¿Sergio de Resafa?, ¿Nonnoso?) y de su época de redacción: por desgracia, sólo cabe afirmar que el texto es proto-bizantino. Por los rasgos de su concepción cristológica (se presenta la lucha entre calcedonianos, nestorianos y monofisistas), parece que el autor se decanta por la posición monofisista.

Los tres capítulos que siguen (segunda parte del libro) son netamente filológicos. En el primero **D**. da cuanta de los treinta y cuatro manuscritos examinados por ella misma y los analiza por el orden alfabético de sus siglas;

ofrece una información detallada al respecto: época, particularidades, origen, procedencia, tipo de manuscrito, texto que contiene, título, estado del manuscrito, tipo de texto, bibliografía y ediciones; al final, presenta dos cuadros recopilatorios. En el segundo capítulo clasifica los treinta y cuatro manuscritos según cinco familias con una repercusión desigual; de cada familia (α, β, γ, δ, ε), estudia las lecciones características, su carácter específico y su estructura interna, con una gráfica final del *stemma* propio. Termina el capítulo con la mención de dos manuscritos inclasificables. Por fin, acaba esta parte con el capítulo que trata sobre la relación entre la carta de Simón de Bet Arsam y **MgA** y el análisis de las dos ramas de la tradición; γ, como texto antiguo por una lado, y, por otro, las cuatro familias restantes: α, β, δ, ε.

En el apéndice de las versiones orientales, se presentan dos versiones árabes (una antigua, con un texto primitivo y otro abreviado) y las innovaciones que de diversos elementos (v. g. onomástica) y pasajes (v. g. sitio de Negrán) dichas versiones han realizado. Cierra el apéndice un apunte somero sobre las versiones georgiana y armenia.

En la tercera parte, **D**. presenta un texto unitario a pesar de las claras diferencias que existen entre las dos ramas de las familias presentadas; sólo para los parágrafos 4, 7 y 11 ofrece, a la izquierda, el texto de γ, y a la derecha, el de las otras cuatro familias. Las notas del texto griego presentan todas las variantes posibles (menos las ortográficas) y las notas de la traducción, extensísimas y muy eruditas, dan razón de las diferentes lecciones escogidas. Tal vez se echa en falta alguna explicación hermenéutica que ayude a comprender el texto, detalle que es de esperar se supla con el tercer volumen de la serie.

El texto está muy bien escrito y es fácil de leer. El volumen, reelaboración de una tesis doctoral, es un documento erudito para estudiosos del tema (de ahí las numerosas citas que contiene y el rigor filológico que lo caracteriza) y requiere del lector un conocimiento previo de algunos conceptos teológicos cristianos. El tipo del texto griego es de cómoda lectura y la traducción es buena y fluida. El listado bibliográfico es rico y muy bien escogido; la autora lo ha dividido en dos partes: autores de textos antiguos y literatura secundaria. Existe una gran variedad de fuentes, con obras incluso en portugués; es una pena que la profesora **D**. no haya podido consultar ningún título en español. Es un libro muy bien hecho y constituye, desde este momento, una referencia ineludible en el estudio del martirio griego de san Aretas y de sus compañeros.

M. CABALLERO

ΜΑΡΙΑ ΛΕΟΝΤΣΙΝΗ, *Κωνσταντίνος Δ' (668-685). Ο τελευταίος πρωτοβυζαντινός αυτοκράτορας*, Αθήνα: Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών, Ινστιτούτο Βυζαντινών Ερευνών [Μονογραφίες 7], 2006, 280 σ.

La presente monografía sobre el emperador Constantino IV, versión ampliada y mejorada de la tesis doctoral de la autora, María Leontsini, forma parte de la serie de publicaciones del Instituto de Investigaciones Bizantinas de Grecia, que estuvo detenida durante algunos años y que con esta obra confirma su feliz continuación[1].

El interés por ella se despierta ya desde la primera lectura del subtítulo: "el último emperador protobizantino". Si hay una discusión bizantina por excelencia entre todos los bizantinistas que en el mundo han sido, son y serán, ésa es precisamente determinar el momento en el que el Imperio Romano puede ser denominado ya Bizantino. Resulta difícil convencer a todos cuando algún estudioso se decide a trazar la línea en un punto concreto, pero una nueva propuesta siempre resulta bien recibida por invitar al debate y a la reflexión sobre las ideas ya asimiladas.

En opinión de María Leontsini, Constantino IV definió el hito de la nebulosa transición de Roma a Bizancio por ser el último emperador que, mediante la vuelta a la ortodoxia de Calcedonia y la eliminación de las herejías que desde la periferia oriental amenazaban con sembrar división en el Imperio, realmente buscó el apoyo firme del papado para restablecer las maltrechas relaciones entre las dos mitades del Imperio y devolverlo así al momento de gloria que vivió bajo grandes emperadores como Constantino o Justiniano. Por otra parte, su victoria final en el asedio con el que los árabes de Muawiya cercaron la Ciudad entre 674 y 678, gestionada como una victoria religiosa –cristianismo frente a islam– de la misma manera que gestionó la represión de los herejes orientales –victoria de la ortodoxia frente a la herejía–, le permitió la celebración del VI Concilio Ecuménico en Constantinopla. Gracias a él consiguió por fin su anhelo íntimo de verse aclamado como "nuevo Constantino", "nuevo Teodosio", "nuevo Justiniano", y otros epítetos con los que la posteridad le sitúa al lado de los más grandes. Por otra parte, fue bajo su reinado, y probablemente como consecuencia directa de esta política pro-occidental y ortodoxa que desconfiaba de los contingentes temá-

[1] Resulta de especial interés repasar el catálogo de publicaciones del EIE tanto para los estudios bizantinos (http://www.eie.gr/editions/editions-ive-gr.html) como para los estudios neogriegos (http://www.eie.gr/editions/editions-ine-gr.html).

ticos orientales, cuando la ruralización y la recesión económica que sufría el Imperio se convirtieron ya en imparables, dejando aún más desasistida, si cabe, la frontera oriental ante los ataques cada vez más continuos y duros de los árabes, que terminarían cambiando de manera irreversible la faz del Imperio. Por otra parte, bajo el reinado de su hijo Justiniano II (685-695 y 705-711), las relaciones con el papado se volverían a romper, y esta vez ya de manera definitiva.

La autora no pretende escribir un manual de historia al uso, por lo que deja a un lado los aspectos ya archiestudiados a los que su investigación no puede aportar nada, como es el caso de las invasiones árabes (p. 14). Su propuesta de análisis presenta unas miras mucho más amplias que la llevan al estudio global de la sociedad de una época muy determinada, rastreando en las fuentes «el balancín entre el rimbombante afianzamiento imperial de las antiguas instituciones y las dinámicas reivindicaciones de las nuevas configuraciones militares de Asia Menor» (p. 42). Esto no es tarea fácil, ya que no debemos olvidar que el reinado de Constantino IV cae de lleno en los llamados "siglos oscuros de Bizancio", sobre los que disponemos de escasas fuentes escritas, con el agravante de que la mayor parte de ellas son más tardías que los acontecimientos que transmiten. La inclusión en el estudio de las fuentes orientales (sirias, armenias y árabes) ayuda a dar el contrapunto necesario para dibujar el perfil de este emperador tan ensalzado en los textos occidentales y bizantinos.

La profundización en este nuevo enfoque y la necesaria actualización de datos han llevado a la autora a cambiar también la estructura tradicional de organización de la información, descartando el ordenamiento puramente cronológico o temático, como el que sigue la monografía clásica sobre Constantino IV de A. Stratos[2]. La información viene distribuida en tres capítulos (precedidos de Introducción), que siguen un orden geográfico –Occidente, Constantinopla, Oriente– y que vienen a coincidir con la preferencia del propio Constantino IV a la hora de jerarquizar el orden de prioridades en su política imperial.

No obstante, en nuestra opinión, esta organización del estudio en función de la pauta geográfica no llega a funcionar de manera completamente satisfactoria, ya que deriva en una excesiva diseminación de la información. La adición de datos sobre un aspecto concreto a medida que avanzamos hacia

[2] A. STRATOS, *Το Βυζάντιον στον Ζ' αιώνα*, Atenas 1974. La monografía sobre Constantino IV se encuentra en el tomo V.

Oriente siguiendo la estructura del libro –la política filopontificia, la proclamación del VI Concilio, las relaciones de Constantino IV con el ejército o la aristocracia de Constantinopla, la repercusión de esta política en las partes orientales del Imperio amenazadas por los árabes, su campaña bélica contra los búlgaros, etc.– implica la reiteración de contenidos que en cada capítulo quedan tratados, necesariamente, de manera demasiado parcial, obligando a rebuscar entre lo ya leído para refrescar referencias que ayuden a configurar la visión global del tema tratado en cada momento.

Un buen ejemplo de esto puede ser el soberbio análisis que realiza sobre la ideología imperial que Constantino IV quiere restaurar y su reflejo en la iconografía. La autora realiza una detallada descripción de los símbolos de poder que aparecen en las monedas y en los sellos desde la época de Justiniano, indicando las innovaciones que los emperadores sucesivos –Focas, Heraclio y Constante II– fueron añadiendo o modificando sobre el anterior. De esta manera queda demostrado que Constantino IV, con su retorno a la simbología justinianea, aspira a recuperar los valores antiguos de los que Constantinopla se había ido alejando paulatinamente y los proclama de manera oficial en los objetos de uso más cotidiano por el pueblo (pp. 43-47). Este análisis queda oculto en la Introducción bajo el subepígrafe genérico "Símbolos del poder imperial: nombres, aclamaciones y epítetos", que incluye también el análisis de los elogiosos epítetos ya mencionados, y muchos otros, con los que las actas del VI Concilio Ecuménico se refieren a Constantino IV. Más adelante, en la primera parte del trabajo que estudia la situación en Occidente, encontramos el subepígrafe: "El mosaico de San Apolinar en Classe: *victor ac triumphator*" (pp. 84-90), dedicado específicamente al estudio iconográfico de esa representación del emperador en uno de los puntos vitales del poder oriental en la Península Itálica, a la vez que lo compara con el mosaico de Justiniano. Consideramos que la autora podría haber optado por agrupar bajo una sola unidad temática el estudio global de la simbología iconográfica del poder imperial tanto en la numismática como en el mosaico, pues de esta manera la argumentación y las conclusiones quedarían, por un lado, más redondas y compactas, y, por otro, se localizaría más fácilmente en el índice general de la obra. Se podría añadir también que se echa de menos la inclusión de una fotografía del mosaico completo para poder seguir la bien fundamentada argumentación de la autora, ya que tan conocida para el público es la imagen de Justiniano como desconocida la de Constantino IV, aunque esto podría ser calificado como un capricho de lectura.

Sin ánimo de ser exhaustivos, podemos mencionar también, de manera muy resumida, el caso de la insurrección de Saborio: en la primera parte del libro, dedicada a Occidente, encontramos un subepígrafe titulado "El retorno del ejército: Σευήρος- Σεβήρος-Saburrus-Σαβώριος" (pp. 74-79) en el que la autora dilucida mediante otro profundo y meticuloso análisis las identidades que pueden ocultarse detrás de estos nombres que aparecen en las diferentes fuentes, llegando a la conclusión de que pueden ser una misma persona, Saborio, el estratego del tema de Armenia, persona del círculo íntimo de Constante II, que abandonó Sicilia con la flota rumbo a las costas de Asia Menor, donde se rebeló contra Constantino IV y el entorno que le protegía, la aristocracia y el Senado de Constantinopla, el mismo año del asesinato de su padre y de su subida al trono, en 668. Resultaría muy iluminador tener el dato definitivo, ya desde este primer momento, de que Saborio confraternizó demasiado con Muawiya e incluso le incitó a ir contra el joven emperador, para entender mejor la desconfianza de Constantino en los levantiscos y heréticos contingentes armenios y el consiguiente abandono al que sometió su provincia. Esta información no aparece hasta el momento en el que la autora trata la paz con Muawiya en la tercera parte del libro, la dedicada a Oriente (p. 231), después de que ya ha tratado en numerosas ocasiones en los capítulos anteriores tanto los problemas que los ejércitos orientales le causaban como el apoyo recibido por parte de otros grupos de tropas, como los de Opsicio y la flota, a los que Constantino IV mostró su agradecimiento con prebendas y promociones.

Esta primera impresión de desorden de los contenidos dificulta en ocasiones la exposición de las conclusiones ante el lector. La excesiva atomización de los distintos bloques temáticos hace que, lamentablemente, éste pierda el hilo de un análisis lúcido y certero. Sin embargo, para la autora esta dispersión de contenidos queda justificada por la hipotética ventaja de que el libro tenga como «denominador común no los meros límites geográficos Oriente-Occidente, sino el análisis sociológico (conflictos, enfrentamientos o continuidades)» (p. 38). También es cierto que el índice onomástico que se halla al final del libro (pp. 263-275) ayuda a la localización de todas las menciones de una determinada cuestión, pero también se echan en falta más referencias internas que, aunque las hay, son demasiado escasas para el excesivo desgajamiento de datos que la aparentemente sencilla estructura del libro exige. Suponemos que la organización de la información es cuestión de gustos y todas las decisiones que sobre esto se puedan tomar a la hora de afrontar un tema tan amplio y complejo tienen sus ventajas y sus inconvenientes.

Pese a los problemas de organización interna reseñados, lo cierto es que tenemos entre las manos un estudio concienzudo y novedoso que vuelve a reabrir el debate, eterno pero enriquecedor, sobre qué reinado se convirtió en el canto del cisne de la latinidad del Imperio Romano y supuso el nacimiento del Imperio Bizantino propiamente dicho.

Eva LATORRE BROTO

F. MEUNIER, *Le roman byzantin du XIIe siècle. À la découverte d'un nouveau monde?,* París: Ed. Honoré Champion, 2007. 325 pp.

La novela griega, uno de los géneros más morosos de la literatura clásica, en el que destacan autores como Aquiles Tacio, Heliodoro o Jámblico entre otros, reapareció en pleno Imperio bizantino tras varios siglos de silencio. No han faltado investigadores que han sugerido que este largo paréntesis entre ambos períodos de la novelística griega (antigua y bizantina) fue ocupado por las prolíficas vidas de santos –un nuevo cuño de héroe, ahora cristianizado– a las que tanta afición tenía el hombre bizantino. En cuanto a las causas que provocaron la espontánea reaparición de la novela en el siglo XII, también llamadas de *época comnena* por coincidir en el tiempo con la dinastía que regía entonces los destinos del Imperio bizantino, se han postulado varias hipótesis: para unos, el renacimiento novelesco obedece a la respuesta literaria que se dio al momento de incertidumbre que entonces vivía el Imperio, sobre todo tras el colapso que supuso para Bizancio su derrota en la batalla de Mantzikert (1071); para otros, la reaparición de la novela se debe a la influencia de los *roman d'antiquité,* que llegarían de la mano de Leonor de Aquitania a la capital bizantina.

Son precisamente estos y otros motivos los que llevaron a la profesora Florence **M**[eunier] a acometer este espléndido estudio sobre la *novela comnena* centrando el tema en el contexto político-económico y cultural del Imperio bizantino. Dedica la primera parte de su trabajo –cuidadosamente editado por la casa Honoré Champion, en su colección dedicada a los Estudios sobre la Edad Media– a analizar las posibles causas que contribuyeron al resurgir del género en Bizancio.

En el primer capítulo de la primera parte («Condiciones de producción y realidad novelesca: ¿la aparición de lo real en el texto?»), la profesora **M**. valora la situación política de Bizancio, desde sus orígenes hasta el siglo XII,

así como el desarrollo de la economía, en especial en este siglo. Sin embargo, **M**. no se queda sólo con la visión tradicional de una crisis que condujo al Imperio a la ruina; se hace eco también de las nuevas teorías que dan un enfoque más positivo, «basado en la observación intrínseca de fenómenos económicos sin considerarlos sujetos a la evolución política…» (p. 18). Por otro lado, en el segundo capítulo, se centra en la situación socio-cultural: en primer lugar, repasa la cuestión religiosa en Bizancio, no sólo desde su visión teológica de la Trinidad o de las difíciles relaciones que la Iglesia griega mantuvo con la occidental, sino también su visión del Islam. Pero a lo que más páginas de esta primera parte dedica la profesora gala es al apogeo de la cultura en el siglo XII. Pese a que durante este "período de transición", como ella lo denomina, el Imperio se resquebrajó en sus cimientos, la cultura se impuso de forma muy significativa. Y es que el reinado de Manuel I fue precisamente uno de los más brillantes en lo que a desarrollo cultural se refiere. Seducido por Occidente –sus dos esposas, Berta de Sulzbach y María de Antioquia, fueron occidentales– Manuel I invitó a su corte a numerosos señores e intelectuales, organizó torneos y se dejó influir en sus gustos. No es, pues, de extrañar que, como señala **M**., «en esta época floreciera precisamente un tipo de poesía llamada *de circunstancia*, destinada a celebrar tal momento o tal personaje privilegiado de la vida de la Corte» (p. 26). En esta poesía de circunstancia destacan Teodoro Pródromo, Nicetas Eugeniano y Constantino Manases, llamados éstos a ser, junto con Eustacio Macrembolites, los grandes novelistas de época comnena. **M**. avanza en su monografía abundando en el tipo de cultura literaria de la que aquellos fueron deudores: la historia, el peso de la retórica, la aplicación de la *μίμησις* (un concepto que para nuestros parámetros es sinónimo de plagio y falta de originalidad, pero positivo entre los bizantinos) o la inevitable situación de la lengua.

En el tercer capítulo («¿Novelas de la realidad?»), la autora se pregunta si las novelas del s. XII son la expresión de una época y si a partir de su lectura es posible identificar referencias más o menos concretas relativas a la época en que fueron escritas (los *realia*) que permitan reconstruir los usos y costumbres de los bizantinos. Hasta la fecha eran pocos y anecdóticos los trabajos dedicados a analizar las ideas y realidades bizantinas en los textos literarios, tanto de época comnena como paleóloga; ahora, con el estudio de **M**., los *realia* político-económicos y socio-culturales son analizados detallada y prolijamente. **M**., que resalta en negrita las palabras claves de su trabajo, llama la atención sobre la importancia que la vida política (diplomacia, ceremoniales de recepción, relaciones exteriores e interiores, poliorcética, etc.) o económica (comercio internacional, piratería árabe, etc.) tienen en las no-

velas de Macrembolites, Pródromo, Eugeniano y Manases. De sus novelas, *Hismine e Hisminias, Rodante y Dosicles, Drosila y Caricles* y *Aristandro y Calitea* respectivamente, extrae numerosos ejemplos de las realidades socio-culturales que, pese a lo ficticio de su argumento, estos textos nos transmiten. Se hace así eco de algunos de los trabajos más centrados en analizar las realidades bizantinas, algo sobre lo que habían llamado la atención Conca o Hunger en sus emblemáticos trabajos sobre literatura medieval griega. Y, aunque en este punto cabe recordar lo exhaustivo del enciclopédico estudio de Cuculés sobre la *Vida y cultura de los bizantinos* (ocho sesudos volúmenes donde toca todos los aspectos de la vida privada en Bizancio), **M**. dedica no pocas páginas al análisis de los *realia* socio-culturales que aparecen en dichas novelas: la organización de la ciudad y el importante papel que desempeña el obispo en su gestión, la aristocracia local, la familia, la doncellez, la situación de la mujer, la fiesta, los banquetes o la dieta bizantina. No falta tampoco en estas novelas, al decir de **M**., el contexto politeísta; de hecho, el conjunto de prácticas adivinatorias presente en algunas de estas novelas no desentona con la realidad del lector del s. XII ni resulta anacrónico. Salvo el caso de Eugeniano, un autor más racional, o tal vez con un sentimiento más cristiano, en los demás sorprende el número de tradiciones paganas: presagios, oráculos, prodigios y, sobre todo, oniromancia (no olvidemos la importancia que le daban a la interpretación de sus sueños, o a los de su entorno, emperadores como Constantino IX o Alejo I).

Si las novelas de época comnena son, en buena medida, un reflejo de la situación socio-cultural del mundo bizantino, no puede decirse lo mismo del marco espacio-temporal. **M**. dedica la segunda parte de su estudio («La ficción: tema, estructura y marco novelescos») a analizar qué hay de ficticio y qué de real en la geografía que recorren sus protagonistas, muy centrada, bien es verdad, en la cuenca mediterránea oriental: aunque algunas de las ciudades y pueblos pertenecen a la realidad, otros son puramente ficticios o presentan ambigüedades (por ejemplo, en el *Rodante y Dosicles* de Eugeniano, pero especialmente en el *Hismine e Hisminias* de Macrembolites). Lo mismo cabe decir del espacio temporal, y es que, como sentencia **M**., las novelas bizantinas no están "implantadas" ni en el espacio ni en el tiempo de la realidad.

Los aspectos puramente estructurales y argumentales ocupan los siguientes capítulos. **M**. analiza con profusión los principales temas que vertebran las novelas comnenas: el amor y la aventura, la religión (los dioses y Dios) y el arte, abundando en el perfil psicológico de sus protagonistas. En su análisis va más allá de la tradicional visión que la crítica filológica dio a este gé-

nero, al que siempre se tachó de demasiado convencional. Krumbacher, por ejemplo, consideró que ninguno de estos novelistas «se atrevió a entrar en la vida del hombre»; pero, como se desprende del estudio de **M**., no es del todo cierto que los protagonistas que dan título a las novelas comnenas sean meros espectadores o actores de su propia existencia, sin voluntad ni decisión sobre su destino.

Retomando lo que había anticipado al principio de su estudio, **M**. dedica la tercera parte a la *mímesis:* la cuestión lingüística, la retórica y la cuestión de las fuentes. En cuanto a la lengua (analizada desde el punto de vista morfológico, sintáctico y léxico), cabe decir que se trata, como no podría ser de otra manera, de una lengua pura, "ática", elitista, en la que, aunque sin existencia histórica, se dejan adivinar numerosas características del siglo XII. Para las fuentes, **M**. presenta un detallado cuadro sobre un *corpus* de 148 referencias literarias, que van desde el período arcaico hasta el bizantino. De ellas se desprende, en primer lugar, una ausencia total de interés por los textos latinos, salvo el *Satiricón;* en segundo, que los novelistas del XII, sin olvidar la fuerte influencia de los textos hagiográficos, dan preferencia a la literatura profana. El volumen se cierra con una actualización bibliográfica sobre literatura, historia, economía y civilización bizantinas, y con los índices, siempre tan útiles.

En resumen, la novela griega de época comnena cuenta ya con un espléndida y definitiva monografía que el género bien merecía, pues si hasta la fecha los trabajos centrados en analizar la novela griega del s. XII han sido fecundos, nunca hasta ahora se había realizado un estudio tan completo y definitivo que, al decir de la profesora **M**. en el título, pone ante nuestros ojos el descubrimiento de un nuevo mundo.

Fco. Javier ORTOLÁ SALAS

Ducas, Historia turco-bizantina, ed. y trad. de Francisco Javier ORTOLÁ SALAS y Fernando ALCONCHEL PÉREZ, prólogo de P. Bádenas de la Peña, Madrid: A. Machado Libros [Papeles del Tiempo 8], 2006. 322 pp.

El profesor de la Universidad de Cádiz F. J. Ortolá y el investigador en la Universidad Católica de Lovaina F. Alconchel ofrecen al público lector la primera traducción al español de la *Βυζαντινοτουρκικὴ Ἱστορία* de Ducas, una obra historiográfica que constituye un documento fidedigno y fundamental para el estudio y conocimiento de las profundas y convulsas transformacio-

nes históricas que se sucedieron en el sureste europeo y la península de Anatolia en el ocaso del medievo. Fue éste un período histórico crítico en el que, tras el progresivo declive y el irremediable colapso final de un Imperio Bizantino ya caduco, surge un nuevo poder, el de la casa de Osmán, que, tras el sometimiento y unificación de los diversos principados turcos anatolios, se lanza irrefrenable a la conquista de los escasos territorios del moribundo Imperio Bizantino (Tracia, Tesalia, Salónica, Constantinopla, Peloponeso), de los demás reinos cristianos de la península Balcánica (Bulgaria, Valaquia, Serbia) y de las posesiones en el Egeo de Venecia, Génova y los Caballeros Hospitalarios de San Juan (Rodas), conformando en un breve plazo de tiempo la provincia europea de Rumelia del Imperio Otomano. Por otro lado, es también la *Historia* de Ducas una de las cuatro fuentes históricas, junto a las obras de Critobulo de Imbros, Laónico Calcocóndilas y Esfrantzés, que nos relatan la caída de Constantinopla a manos del sultán otomano Mehmed II, un acontecimiento singular y extraordinario cuya trascendencia histórica no pasó desapercibida a sus contemporáneos y que puso fin al «milenio bizantino» durante el que pervivió el vetusto Imperio cristiano oriental de los «romanos».

El valor y la fiabilidad del testimonio histórico que nos lega Ducas, independientemente de su eventual parcialidad ante los sucesos que narra y las distorsiones que pueda introducir en su valoración de los hechos, reside en su privilegiada posición como testigo ocular e, incluso, partícipe de algunos de los hechos históricos de su relato –hablaba perfectamente italiano y turco, lo cual le facilitaba el acceso a documentos oficiales en esas lenguas, y entre 1421 y 1462 fue secretario personal al servicio de los genoveses Giovanni Adorno, gobernador de la ciudad minorasiática de Nueva Focea, y de los Gattilusio, soberanos de Lesbos–. A esto se ha de añadir la actitud «periodística», según el unánime parecer de los especialistas, con que Ducas acomete su narración histórica, la precisión y riqueza de detalles con que describe los sucesos y personajes implicados en su *Historia* y sus constantes esfuerzos por recabar información fidedigna de primera mano y presentarla con pretensión de veracidad, algo que, por otra parte, le viene exigido por el propio género historiográfico en que se enmarca su obra.

La *Historia* de Ducas empieza al modo de las crónicas bizantinas desde «Adán, el primer hombre creado por Dios», quizás como guiño a este género literario muy del gusto bizantino, pero en pocas páginas pasa al año 1341, fecha en la que comienza propiamente el relato histórico cuando, tras la muerte del emperador Andrónico III Paleólogo, estalla una guerra civil entre Alejo Apocauco y Juan Cantacuzeno, del que era partidario el abuelo del his-

toriador, Miguel Ducas. Sin embargo, a medida que se aproxima la narración histórica al período en que Ducas la redacta, entre 1450 y 1462, ésta se hace más minuciosa y rica en detalles, y en ella no escasean las interpolaciones que realiza Ducas con el propósito de interpretar y valorar los acontecimientos históricos que se suceden. Así, por ejemplo, Ducas expresa de forma manifiesta su postura a favor de la unión de las Iglesias católica y ortodoxa en el Concilio de Ferrara-Florencia (1438-1439), no reconoce la legitimidad de Constantino XI Paleólogo, al no haber sido coronado por el patriarca de Constantinopla en Santa Sofía, sino en Mistra por un obispo local, o interpreta la conquista de Constantinopla como designio divino en castigo de los muchos pecados del pueblo de los "romanos". Otro rasgo característico de la narración histórica de Ducas, éste más literario y relacionado con su erudición y con la idiosincrasia de la cultura bizantina, son las alusiones a personajes y episodios de la mitología griega antigua y a profecías del *Antiguo Testamento* con que sazona su relato, el cual nos ha llegado desgraciadamente inconcluso. Se detiene bruscamente en la primavera de 1462 durante el asedio turco de Mitilene, en donde él mismo se encontraba al servicio de Niccolò Gattilusio y, seguramente, le llegó la muerte de forma inesperada.

A la acertada traducción de la *Historia turco-bizantina* que ofrecen F. J. Ortolá y F. Alconchel, en la cual nos detendremos un poco más adelante, le precede un prólogo de P. Bádenas (pp. 9-15) en el que advierte al lector de la trascendental importancia de los acontecimientos históricos de que nos informa Ducas, y una introducción (pp. 17-52) en la que los editores del volumen, además de esbozar una breve historia del linaje de los Ducas y un «perfil biográfico» del autor, abordan una serie de cuestiones relativas a su *modus operandi* como historiador, las fuentes históricas en las que se apoya y su relación con las otras tres crónicas de la toma de Constantinopla. Exponen también la tradición manuscrita del texto y las diversas ediciones y traducciones de la obra desde la *editio princeps* de Ismael Bullialdus (París 1649).

Especial relevancia merece, a nuestro parecer, el apartado de la introducción (pp. 35-51) dedicado a la lengua mixta que emplea Ducas en su obra, que, aun siendo predominantemente culta, da cabida no sólo a elementos y fenómenos propios del griego vulgar de la primera mitad del s. XV, sino también a una gran cantidad de préstamos léxicos del italiano y del turco[1] que Ducas explica e interpreta dentro de su discurso histórico con un afán casi

[1] El vocablo *pabarnic* (p. 51) no es turco. En realidad es una voz rumana (o, mejor dicho, valaca) con la que se designa al copero de la corte, aunque su étimo original es el eslavo *pobar* / *pucharz*, 'copa', que ha dado en rumano *pahar*, 'vaso'.

filológico. En este apartado Ortolá y Alconchel presentan un análisis pormenorizado de los diversos niveles lingüísticos –fonéticos, morfológicos, sintácticos y léxicos– que se escapan de la norma aticista y tienen su origen en el griego coloquial de la época. Aun sin ser muy «exhaustivo», en palabras de sus autores, este tipo de trabajos lingüísticos referidos al griego vulgar del período medieval no son especialmente abundantes y contribuyen, desde luego, a una aproximación más nítida y clara de la historia del griego durante el medievo.

Respecto a la traducción (pp. 63-281), a la que le precede una útil sinopsis de los capítulos de la obra (pp. 53-61), cabe decir que se trata de una muy correcta y fiel versión al castellano del original griego, que ofrece soluciones muy acertadas, tanto a los eventuales problemas inherentes a la traducción, como a los característicos del texto de Ducas. Sin embargo, querríamos plantear una serie de observaciones y sugerencias que nos han asaltado en la lectura de la traducción y su cotejo con el original griego, sin ánimo, desde luego, de empañar el buen quehacer de los traductores, que es, por otra parte, como decimos, digno de resaltar. En XI, 2 (p. 126) se traduce Κατελθὼν δὲ ἐν Ἀσίᾳ εὗρε τὸν Τζινεὴτ μεγαλυθέντα καὶ ὑπὲρ τὰ ἐσκαμμένα πηδῶντα por «Habiendo Mehmet regresado al Asia, halló que Juneid se había hecho poderoso, saltando, como suele decirse, por encima de la zanja», donde, quizás por un exceso de literalidad, no se refleja el sentido de la expresión, seguramente de origen coloquial, que emplea Ducas ὑπὲρ τὰ ἐσκαμμένα πηδῶντα: ésta se ha de poner en relación con la expresión griega actual υπερβαίνω τα σκαμμένα que viene a significar algo así como 'sobrepasar los límites establecidos' o, dicho de una forma más coloquial, 'pasarse de la raya'. En la p. 146 hallamos «de un único Dios» como traducción de τοῦ μόνου ἀληθινοῦ Θεοῦ (XXIII, 8): tal vez sería más adecuado traducirlo por 'del único Dios verdadero'. En XXV, 3 (p. 159) se lee «Ibrahim […] no acostumbrado a las desvergonzadas e insolentes de los Turcos» (Ἰπραήμ […] πρὸς τὰς τῶν Τούρκων ἀναιδεῖς βλακείας καὶ ἀσελγείας ἀσυνήθη), donde los adjetivos «desvergonzadas e insolentes» requieren un sustantivo para completar el sentido del sintagma, tal vez «actos desvergonzados e insolentes». El sustantivo *metropolita* referido al 'arzobispo' (p. 193), aunque sí se halla documentado en textos españoles de diversa índole relativos a la Iglesia oriental ortodoxa, no está recogido en el DRAE ni en el *Diccionario de uso del español* de María Moliner, en los que sí encontramos el sustantivo *metropolitano*. En este caso creemos que es más apropiado el empleo de *obispo metropolitano* o *metropolitano* en lugar de *metropolita*. Y, por último, el apelativo de la Virgen *Theotokos* (p. 221) se corresponde más bien al griego Θεοτόκος y no al Θεομήτωρ (XXXVI,

4) del texto original, cuya traducción al español más acertada tal vez sería *Madre de Dios*, que, por otra parte, es la que los traductores emplean en la nota a pie de página (n. 301). Aparte de estas observaciones a la traducción, para concluir queremos indicar dos erratas tipográficas: la primera, fruto de los problemas que en ocasiones plantea el alfabeto griego en los sistemas informáticos, en la p. 264, n. 383, donde se encuentran una serie de caracteres latinos ilegibles, que en realidad deben referirse al verbo οἰωνοσκοπῶ, 'adivinar el futuro por el vuelo de las aves', o al sustantivo οἰωνός, 'ave de rapiña, augurio'; la segunda en la p. 294 donde falta la cifra «1».

Por otro lado, creemos que sería provechoso detenernos, aunque sea brevemente, en la transcripición al español de la toponimia griega de textos medievales, una cuestión aparentemente solventada, pero que en ocasiones plantea dificultades y que también afecta a textos griegos no sólo medievales, sino también modernos. En este sentido, el criterio que adoptan los traductores de observar la denominación clásica en castellano[2] es, desde luego, el más acertado, sobre todo cuando se trata de topónimos ya documentados en griego antiguo o topónimos medievales documentados en su forma lingüística aticista o culta. Creemos que lo han aplicado bien a lo largo de toda la traducción, salvo en la transcripción *Monembasiá* (pp. 67 y 277) del nombre de la ciudad del sur del Peloponeso Μονεμβασία (II.5 y XLV.12). De este topónimo encontramos en griego, como consecuencia de la fluctuancia entre sus registros lingüísticos, aticista o culto, vulgar y dialectal, tres variantes diferentes: en primer lugar, la forma culta Μονεμβασία, documentada ya en las crónicas bizantinas y que emplea Ducas; la forma demótica Μονεμβασιά con la sinícesis que afecta a una gran cantidad de sustantivos femeninos en –ία que pasan a –ιά; y por último la variante local Μονεμβάσια del sureste del Peloponeso. Fruto de esta fluctuación léxica son las dispares formas documentadas en español: *Monembasia*, *Monembasía*, *Monemvasia*, *Monemvasiá* y la presente *Monembasiá*. Sin embargo, el texto de la *Historia* de Ducas emplea la forma culta Μονεμβασία, que es, por otro lado, como hemos dicho, la documentada desde fecha más antigua. De modo que, si seguimos el mismo criterio que se sigue en español para los topónimos griegos femeninos en –ία (*Asia*, *Siria*, *Capadocia*, *Etolia*, *Macedonia*, *Licia*, *Olimpia*, *Paflagonia* o *Italia*, salvo *Etiopía*, que podría considerarse la excepción que confirma la regla)[3], la forma española más apropiada seria *Monembasia*, aun cuando te-

[2] Al respecto vid. M. F. GALIANO, *La transcripión castellana de los nombres propios griegos*, Madrid 1969².

[3] *Op. cit*., p. 51.

nemos documentada la forma romance *Malvasía* en la *Expedición de los catalanes y aragoneses contra turcos y griegos* de Francisco de Moncada[4], que, sin embargo, no ha generado tradición en las letras españolas y cuyo empleo en español actual requeriría seguramente un breve inciso o una nota a pie de página que lo explicara.

Insistiendo en esta cuestión de la toponimia griega en español, encontramos en el presente volumen el empleo alternante de las formas *Salónica* (pp. 28 y 55-58), y *Tesalónica* (pp. 68, 92, 111, 119, 134, 136, 152, 157, 177, 182 y 183). La existencia de este doblete en español se debe, como en el caso anterior, a la fluctuación léxica del griego entre sus registros culto y vulgar y a la interacción de éstos con el español. Así, pues, *Tesalónica* procede de la forma clásica Θεσσαλονίκη, mientras que *Salónica* lo hace de la forma demótica Σαλονίκη (cf. italiano *Salonicco*), y el uso de ambas en español es perfectamente válido, si bien el uso de *Tesalónica* se restringiría a la designación de la ciudad antigua y tardo-antigua[5] del golfo Termaico, mientras que *Salónica* se refiriría a la ciudad moderna[6], sobre todo desde el momento en que una gran parte de los judíos sefardíes procedentes de la Península Ibérica se instalaron en esta ciudad tras su expulsión en 1492. En cuanto al caso que nos ocupa, sería conveniente adoptar en una misma obra una única variante de las dos posibles, para no dejar lugar a eventuales confusiones. Creemos que de las dos opciones posibles, quizás la más apropada sería *Salónica* para referirnos a la ciudad tanto medieval como moderna, dejando *Tesalónica* exclusivamente para la denominación de la ciudad antigua.

Completan el volumen una cuidada y acertada selección bibliográfica (pp. 297-301), un práctico índice de personas, topónimos y gentilicios (pp. 303-314) y un anejo (pp. 283-295) sobre los sistemas de sucesión imperial bizantina y otomana acompañado de un listado cronológico de los emperadores y dinastías bizantinas, de los soberanos del Imperio Latino de Constantinopla, del reino del Epiro y de los sultanes otomanos desde Osmán Gazí

[4] Donde en el cap. VII se dice: «Salió la armada de Mesina, y con próspera navegación llegó a Malvasía, puerto de la Morea». Por otro lado, la voz «malvasía», como nombre común, designa una variedad de uva dulce y por extensión también del vino producido de a partir de esa uva típico de Quíos y Creta, que los catalanes importaron a la Península Ibérica a su regreso de las campañas militares desplegadas en el Mediterráneo oriental a comienzos del s. XIV. También se hallan documentadas, pero en menor medida, las formas «Malvasia» y «malvasia» que han de interpretarse por influencia del italiano.

[5] Este empleo de *Tesalónica* para designar la ciudad antigua es el que también sostiene M. F. GALIANO, *op. cit.*, p. 95.

[6] Nótese que el gentilicio para ambas variantes es siempre *tesalonicense*, cf. R.A.E-A.A.L.E., *Diccionario panhispánico de dudas*, Madrid 2005, p. 585.

hasta Mehmed II, así como también dos cuadros genealógicos del linaje de los Ducas y los Osmán. A modo de colofón, los editores han introducido una serie de mapas geopolíticos (pp. 317-322) tomados de la obra de A. Ducellier, *Bizancio y el mundo ortodoxo* (Madrid 1992), que contribuyen a una mejor ilustración de los acontecimientos que nos relata Ducas. El volumen que nos ofrecen Ortolá y Alconchel es, pues, una obra muy completa y constituye en definitiva una utilísima herramienta de estudio para todo aquel que desee conocer más de cerca el final agónico del Imperio Bizantino, la toma de Constantinopla y la irrefrenable expansión otomana por la Península Balcánica, los hitos que marcan el final del medievo en el sureste europeo e inauguran un nueva etapa trascendental para el devenir histórico ulterior de esta zona europea.

Guillermo MARÍN CASAL

Michel KAPLAN, *Byzance. Villes et campagnes,* Paris: Éditions A. et J. Picard [Les médiévistes français, 7], 2006, 324 pp.; Jacques LEFORT, *Société rurale et histoire du paysage à Byzance,* Paris: Association des Amis du Centre d'Histoire et Civilisation de Byzance [Bilans de recherche, 1], 2006, 524 pp.

Le médiévisme français, y compris la byzantinologie, a reçu dans l'année 2006 deux livres concernant la contradiction entre la vie à la campagne, dans les villages et dans la grande ville byzantine, surtout dans la capitale de l'Émpire byzantin –Constantinople– aux VI^{e}-XI^{e} siècles, d'une part, et la société rurale et l'histoire du paysage byzantin aux VII^{e}-XVIII^{e} siècles, d'autre part. Tous les deux livres répresentent les collections de vingt articles dispersés, déjà publiés, dont les auteurs, les professeurs Michel Kaplan[1] et Jacques Lefort[2], sont très connus chercheurs français en histoire médiévale au milieu by-

[1] Michel Kaplan est professeur d'histoire byzantine à l'Université de Paris, à Sorbonne, et a étudié l'économie et la société byzantines, les représentations mentales et la vie religieuse. Son ouvrage *Les hommes et la terre à Byzance du VI^{e} au XI^{e} siècle. Propriété et exploitation du sol*, Paris 1992 [Byzantina Sorbonensia, 10] est le plus connu.

[2] Jacques Lefort a été chargé de recherche au CNRS et puis directeur d'études à l'École pratique des Hautes Études (Section des sciences historiques et philologiques). Il est connu p. ex. par son livre *Villages de Macédoine. Notices historiques et topographiques sur la Macédoine orientale au Moyen Age. 1. La Chalcidique occidentale*, Paris 1982 [Travaux et Mémoires, Monographies 1].

zantinologique, et donnent seulement une part importante des fruits de leurs recherches à des ouvrages collectif, des periodiques et des encyclopédies.

L'historiographie française du XX^e siècle a été fortement influencée par l'école historique des *Annales*, qui a fait reposer une tentative d'histoire totale d'une civilisation sur ses fondements économiques et sociaux. La voie tracée par Marc Bloch et suivie par les médiévistes et byzantinistes français comme P. Lemerle, H. Ahrweiler, N. Svoronos, E. Patlagean, É. Perroy et R. Fossier conduit vers l'histoire économique et sociale, laquelle a influencé les études des auteurs de ces deux livres.

Dans le volume écrit par M. Kaplan et regroupant ses articles publiés entre 1981 et 2005, l'Émpire byzantin s'est illustré par la qualité de sa vie urbaine, à commencer par celle de sa capitale, tandis que l'essentiel de sa population vit et travaille à la campaigne, dans les villages. Le recueil des articles de Kaplan est divisé en quatre parties: 1. Villages et villageois; 2. Les puissants dans les campagnes; 3. Les monastères et l'économie rurale, et 4. Économie et société urbaines.

L'ouvrage commence par l'étude des villages et villageois. Ce sont des villageois, souligne Kaplan, qui sont les premiers contributeurs de l'économie byzantine: ils paient des impôts, lesquels alimentent les traitements des hauts fonctionnaires et dignitaires d'État et d'Église à Byzance. Puis l'auteur suivie un modèle économique de l'exploitation agricole byzantine et les problèmes de méthode, la village byzantin et la naissance d'une communauté chrétienne et il donne aussi quelques remarques sur les contrats de bail pour les vignes du monastère de Vatopédi. Dans les deux parties suivantes l'auteur étudie les puissants dans les campagnes, développe un cas particulier, celui de monastères et leurs vie économique. Il arrête sa pensée sur les grands propriétaires de Cappadoce, sur les investissements des laïcs, sur l'église byzantine et sa propriété terrienne, sur quelques aspects de la maison divine, c'est à dire impériale, et ses fondations pieuses, sur les monastères et l'aristocratie byzantine comme propriétaires et il donne aussi quelques remarques sur la vie rurale à Byzance d'après la correspondance d'Ignace le Diacre et étudie les moines et leurs biens fonciers. Et finalement, il jette un coup d'oeil sur le *typikon* de l'Évergétis et la question des biens monastiques, sur les moines et le clergé séculier et sur l'hagiographie et histoire de la société. L'exploitation paysanne byzantine, dit Kaplan, ne peut se comprendre qu'en liaison avec ceux qui bénéficient du prélèvement effectué sur elle, directement par les loyers ou indirectement par la redistribution des impôts, ceux que les textes byzantins qualifient de puissants.

Enfin, dans la quatrième partie, l'intérêt de l'auteur se tourne vers l'économie et la société urbaines, essentiellement celle de Constantinople, qui joua, du V^e^ siècle à 1204, une rôle très importante dans la vie de l'Empire byzantin et fut la ville la plus développée de la chrétienté. Kaplan étudie le ventre de l'Empire, la concurrence et la concentration de l'artisanat de la soie à Constantinople, les artisans dans la société de Constantinople et la population de cette ville à l'époque des Paléologues. Comme M. Kaplan constate, l'une des constantes de la société byzantine était que l'aristocratie, même avec des grandes possessions dans les campagnes, vit au moins en partie en ville et d'abord dans la première d'entre elles, Constantinople, une aristocratie de fonctionnaires liée à l'empereur en nombre très important, munie d'un fort pouvoir d'achat. L'animateur principale de l'économie urbaine sont, d'après Kaplan, les dépenses, quelles donnent du travail aux artisans et aux commerçants, dont le nombre même entraîne un développement économique et social propre.

Le recueil d'articles écrit par J. Lefort, l'élève de Paul Lemerle à la Sorbonne, rend compte des étapes d'une recherche entreprise dans les années 1970. Les articles republiés et classés dans l'ordre chronologique de leur publication sont consacrés à l'économie et à la société rurale, à l'histoire de l'occupation du sol et celle du paysage dans deux régions de l'Empire byzantin, les Balkans et le Proche-Orient.

Dans ses articles Lefort, influencé par le positivisme de Lemerle, éditeur des actes des monastères athoniens dans la collection *Archives de l'Athos,* et puis, au début des années 70, par le structuralisme, aborde diverses questions connexes : économie, fiscalité, habitat, société rurale, anthroponymie, toponymie et topographie, et surtout la démographie, dont l'évolution a joué un rôle décisif dans l'histoire des campagnes. À côté des méthodes de l'histoire, l'auteur utilise ceux de la démographie et la géographie historiques, tire parti des méthodes mathématiques et calcules géométriques et exploit les archives de l'Athos, des cadastres et d'autres documents fiscaux, des cartes médiévales, etc., et aussi les recherches sur le terrain, visant à localiser les habitats médiévaux et à déterminer les limites des domaines.

Les sujets principales des articles de Lefort sont deux provinces centrales dans l'Empire byzantine, la Macédoine orientale et la Bithynie, qui ont d'après Lefort une histoire parallèle, marquée par la prosperité à l'époque protobyzantine, par un déclin aux siècles dits obscurs, par un essor entre le IX^e^ siècle et le milieu du XIV^e^, puis par une crise au XV^e^ siècle et par la prosperité revenant au XVI^e^ siècle sous les Turcs ottomans. Pendant que la situation économique dans la région de la Macédoine orientale est bien documentée grâce

aux archives de l'Athos, la situation est différente concernant la Bithynie, où la disparition des archives byzantines a été en partie compensé par le recours non seulement à l'archéologie et à la numismatique, mais aussi à la paléogéographie.

Les études de Lefort relatives à certains aspects de la société rurale et de l'histoire de l'occupation du sol en Macédoine orientale au Moyen Age sont fondées surtout sur la recherche des documents de l'Athos, en particulier les actes de recensement et les délimitations. C'est la société rurale en Macédoine, à laquelle est consacrée la plupart des articles du recueil. L'auteur étudie l'évolution démographique et ses conséquences sur l'occupation du sol dans cette région, la mise en valeur d'un petit domaine en Chalcidique, l'apport de l'anthroponymie à l'étude de l'évolution sociale dans les villages macédoniens, la transmisson des biens en milieu paysan, l'évolution des idées sur l'économie rurale à Byzance au cours du XX^{e} siècle, la comptabilité médiévale (avec K. Smyrlis, Université du Bosphore), et en colaboration avec Jean-Marie Martin (CNRS) donne une comparaison entre la Macédoine et l'Italie du Sud à propos de l'organisation de l'espace rural.

Les recherches sur l'économie et la société rurale à Byzance s'intègrent dans une longue tradition, russe à l'origine, au XIX^{e} siècle, et continuée dans les années '50 du XX^{e} siècle par G. Ostrogorsky, A. Kazhdan et les autres savants russes et soviétiques. Mais grâce à l'apport de nouveaux documents les connaissances et les interprétations progressent. L'éclairage de la vie de telle ou telle société passée, dans ce cas celle byzantine, aide à nous, les hommes et les femmes de la société du XXI^{e} siècle, à la comprendre pour mieux y vivre. De ce point de vue, les livres de M. Kaplan et J. Lefort sont pour nous non seulement une source des renseignements, mais aussi une source d'inspiration.

Le livre de Lefort est muni d'une liste d'abréviations et un index général contenant les anthroponymes, les toponymes, les principaux *realia* et les termes grecs rares, et l'ouvrage de Kaplan, d'un index toponymique et un autre anthroponymique.

Tous les deux livres, illustrant la vie quotidienne dans l'Empire byzantin et portant tous sur l'histoire économique et sociale, sur l'histoire de la mentalité dans l'époque byzantine, sont adressés à un large public, aux chercheurs et aux étudiants, pour divulguer les résultats, les hypothèses et les projets de les deux savants français, M. Kaplan et J. Lefort.

Lubomíra HAVLÍKOVÁ

José FRADEJAS LEBRERO, *León V de Armenia (Primero y único Señor de Madrid),* Madrid: Instituto de Estudios Madrileños, 2004. 113 págs.

En este libro José **F**[radejas Lebrero] aborda un curioso capítulo de la historia de la Villa sobre el que se ha escrito a menudo con frivolidad y escaso respeto a las fuentes: me refiero a los ocho años del señorío de Madrid (1383-1391) de León V de Lusignan, último monarca del reino armenio de Cilicia, también llamado la Pequeña Armenia.

F. enmarca primero el nombramiento del ex rey armenio como Señor de Madrid por Juan I de Castilla (1383) en el contexto de la historia de Madrid y de la Pequeña Armenia en el siglo XIV, para centrarse después en el protagonista del libro y en las circunstancias que lo llevaron al reino de Castilla. A diferencia de otros autores, se interesa no sólo por su paso por los reinos de Aragón y Castilla o por su peregrinación a Santiago de Compostela, sino también por el conjunto de su biografía, hasta su muerte en la Corte de París en 1393.

Si había algo que unía a dos reinos tan distantes como los de Castilla y Cilicia, era, en palabras de Juan I, «el defendimiento de la sancta fée católica» (p. 43 y *Apéndice Documental,* III, p. 94). Cuando con la llegada de Clemente V comienza, en 1309, el periodo aviñonés de la historia del papado, la Pequeña Armenia era uno de los últimos bastiones del cristianismo occidental en la cuenca meridional del Mediterráneo Oriental, juntamente con Rodas y Chipre. Con esta última isla el reino de Cilicia mantenía estrechas relaciones comerciales y políticas, reforzadas por los vínculos matrimoniales entre los Lusignan de Chipre y los descendientes del rey armenio Hayton (como llamaban los francos a Het'um I). Sin embargo, la hostilidad de la nobleza armenia hacia los Lusignan latinos, alimentada por la creciente influencia de las instituciones occidentales y por las negociaciones encaminadas a la unión eclesiástica con Roma, contribuyó a acelerar el final de la Pequeña Armenia, cuya situación política entre los turcos selyúcidas, los mamelucos egipcios y los mongoles era ya muy precaria. En 1344 el rey Guido de Lusignan, tío del futuro León V, fue víctima de una conspiración y en 1375 un ejército egipcio invadió Cilicia, saqueó la capital y se llevó al último rey a El Cairo como prisionero.

León V de Lusignan intentó poner fin a su cautiverio acudiendo al pontífice Gregorio XI, a los emperadores de Alemania y de Constantinopla y a la reina Juana de Nápoles, pero finalmente fueron dos frailes franciscanos, Juan Dardel y Antonio de Monópoli, los que, después de dos años de gestiones en la Península Ibérica (1380-1382), consiguieron que pagara el rescate

Juan I de Castilla. El ex rey armenio, tras un largo viaje por Alejandría, Jerusalén, Rodas y Venecia, llegó primero al reino de Aragón (1383), donde intentó en vano conseguir ayuda económica o material de Pedro IV para la recuperación de su reino. Después, en Badajoz, fue recibido solemnemente por Juan I de Castilla que, además de ofrecerle «una substanciosa ayuda hasta el final de sus días y, en caso de guerra, una buena contribución para recuperar su reino», le nombró señor de Madrid, Villarreal y Andújar (p. 61 y *Apéndice Documental,* II, pp. 83-84). De esta manera, la villa de Madrid, que desde su reconquista en 1183 ó 1185 había sido de realengo, «se encuentra de la noche a la mañana con que, por voluntad de Don Juan I de Castilla, tiene […] un Señor que, aunque es Rey, no lo es de Castilla» (p. 52). Al año siguiente, en febrero de 1384, León de Lusignan, emparentado con el rey Carlos VI de Francia, se traslada a la Corte parisina pasando por Navarra, Bearn y Cataluña. Sin embargo, no es desprovisto de su Señorío, que conserva durante ocho años, ni de sus rentas, que sigue cobrando de por vida con el consentimiento de Juan I y de su sucesor Enrique III (p. 60).

La generosidad de Juan I de Castilla hacia León de Lusignan contrasta, como señala J. Fradejas, con la casi indiferencia de Pedro IV de Aragón, que se limitó a proporcionar el transporte hasta El Cairo de los mensajeros del rey de Castilla (pp. 26-27; 63). Evidentemente, la precaria situación política del ex rey de la Pequeña Armenia poco tenía que ver con la de su antepasado Hayton (Het'um) I en tiempos de Jaime I de Aragón, cuando ambos organizaron una cruzada a Tierra Santa con Miguel IX Paleólogo y otros ilustres aliados (1269). León de Lusignan contó, sin embargo, con la fiel amistad de Juan I de Aragón (1387-1395), con el que mantuvo una amistosa correspondencia desde 1384 (pp. 65-66).

Creo que merece la pena destacar la curiosa coincidencia de que el ex rey de Cilicia pasara por Tarragona un año después de que, muy cerca de allí, en Valls, hubiera instalado su residencia la ex reina de Chipre, Eleonor de Prades, viuda de Pedro I de Lusignan (1360-1369). Eleonor (*ca.* 1333-1416), una mujer que dejó un pésimo recuerdo no sólo en la historia y el folklore de Chipre, de donde fue expulsada en 1380, sino también en la historia local de Valls, como ha demostrado E. Ayensa (*cf. Erytheia* 20 [1999] 153-171), vivió bajo la protección de la Corona de Aragón en un castillo de esta villa entre 1382 y 1394. Pero muy probablemente nunca sabremos si el ex rey de Cilicia y la ex reina de Chipre tuvieron algún encuentro en 1383 en aquellas tierras.

En resumen, el estudio de **F.**, que tiene el mérito de aclarar definitivamente las circunstancias del nombramiento de León de Lusignan como señor de Madrid, rebasa el ámbito de los estudios locales sobre la historia de la

Villa, al ofrecer también la biografía de un personaje que tuvo su importancia en el escenario de la política europea de finales del siglo XIV, tanto en Oriente, como rey de Chipre (1374-1375), como en Occidente, donde, además de merecer la protección de Juan I de Castilla en el destierro, actuó como mediador entre Francia e Inglaterra al término de la tregua entre Carlos VI y Ricardo II (1384). El interés y la originalidad de este libro, que destaca incluso por su esmerada encuadernación, se complementa con la amenidad del estilo de **F.** y el rigor en el uso de las fuentes por parte de quien es uno de nuestros mejores medievalistas. No debe pasar desapercibido a los lectores de esta revista.

José SIMÓN PÁLMER

F. A. AGUADO BLÁZQUEZ, *Guía de Constantinopla. Un viaje a Estambul en busca de Bizancio,* en colaboración con A. M.ª CADENA BÁÑEZ, Avilés: Spania-Bizas Ediciones, 2007. 564 pp.

El interés por Bizancio no ha dejado de crecer en las últimas décadas en los países de nuestro entorno cultural, interés que ha afectado a la profundidad y cuantía de las investigaciones sobre la materia, a la celebración de reuniones científicas o a la organización de exposiciones con los fondos conservados en cada país. Así cabe entender la muestra que tuvo lugar en Milán, en 1990, titulada Splendori di Bizancio, o la que recibió el titulo de *L'art byzantine dans les collections publiques françaises* y pudo contemplarse en el Louvre en 1992, además de las de Tesalónica –1997– y Nueva York –1997 y 2004–.

No hubo en España una fascinación por lo bizantino que hubiese permitido la formación de colecciones con la riqueza y diversidad que atesoran Francia o Italia. Tampoco hubo la misma masa crítica ni la oportunidad de contar, salvo excepciones, con la disponibilidad de estudios recientes sobre el devenir de la bizantinística. Sin embargo, la situación ha cambiado de manera sustancial en los últimos años. El balance conseguido en materias como la transmisión de los textos, paleografía, crítica textual, hagiografía, historiografía, historia del arte… puede considerarse "positivo y hasta espectacular", en palabras de Pedro Bádenas de la Peña. La labor del Comité Español de Estudios Bizantinos ha sido fundamental en esta trayectoria. La mejora en los costes de los viajes, la facilidad de acceso a la bibliografía científica y

una mayor presencia de aspectos relacionados con Bizancio en los medios de comunicación también han contribuido a difundir ese interés.

Así cabe entender esta guía de Constantinopla, escrita para "salvar lo que consideramos un doloroso déficit de información; precisamente la que se refiere a los monumentos y recuerdos de Bizancio en la actual ciudad de Estambul", a tenor de lo expresado por los autores en la presentación; debido a que en sus viajes a la antigua capital del Imperio echaron en falta "un cuaderno de rutas, un comentario de arte, un relato histórico y también una *explicación* de los avatares que han conducido hasta el presente menoscabo y olvido" –p. 8–.

Para dar respuesta a esta necesidad, los autores han organizado un trabajo en siete capítulos, teniendo como referencia de cada uno de ellos a Santa Sofía, el Hipódromo y el Gran Palacio, la Mesé y los Foros Imperiales, el Pantocrátor y los Santos Apóstoles, las Murallas, el Fener y las Blaquernas, San Juan de Estudios y Psamatia; a ellos se añade un Apéndice con otras obras de más difícil acceso.

El trabajo comienza con una Introducción, donde se traza una semblanza de la ciudad desde los tiempos de Constantino, su conversión en capital del mundo medieval y su transformación con el Imperio otomano, después de 1453; el relato está bien trenzado y es de fácil comprensión pero, a diferencia de lo expresado en el texto, ni los nuevos dueños desdeñaron su legado monumental, ni sufrió el olvido intelectual de sus coetáneos occidentales; los viajeros europeos que la visitaron reivindicaron su brillante pasado[1]; de ahí que la siguiesen llamando con su antiguo nombre, a la espera de la vigorosa recuperación del siglo XIX.

La descripción minuciosa de los monumentos se completa con la recreación literaria de algunos episodios y de los personajes a los que se va aludiendo; no faltan las recomendaciones de los autores, ni la compañía de numerosas ilustraciones con pies de página extensos. También salpican el texto dibujos coloreados, que tienen su origen en el *Synopsis Historiarum* de Juan Escilitzes, ahora en la Biblioteca Nacional de Madrid. Lo cierto es que sus quinientas setenta y cuatro ilustraciones ofrecen ejemplos insuperables sobre el poder imperial, los ritos y costumbres y la vida de cada día. Tal vez hubiese sido más oportuno hacer uso de las miniaturas de códice, al objeto de guardar la fidelidad del original y potenciar el valor de la cultura visual en Bizancio.

Mapas, plantas y dibujos hacen más comprensible el recorrido monumental por la ciudad. A veces se pone el acento en demasía en el análisis arqueo-

[1] M. CORTÉS ARRESE, *Memoria e invención de Bizancio*, Murcia 2008, pp. 81-131.

lógico, quedando en segundo plano las posibilidades artísticas, o de otro género, que ofrece la obra de referencia. Así ocurre con San Polieucto, anticipo de Santa Sofía en el tratamiento de la planta o el trabajo escultórico: por su audacia y refinamiento. El capitel conservado en el Museo Arqueológico de Cataluña, en Barcelona, es buen ejemplo de ello. Un índice de las ilustraciones y gráficos facilitaría una consulta más cómoda de material tan abundante.

Los capítulos están acompañados de bibliografía comentada; se trata de un esfuerzo realmente notable y digno de encomio. Un trabajo de documentación de gran utilidad para los interesados en profundizar algunos de los aspectos de los que trata la guía. Para próximas ediciones, tal vez, debería tenerse en cuenta, por ejemplo, que para el testimonio de Diego Galán es imprescindible la edición crítica de su *Cautiverio*[2] y no la que se cita. También se echan en falta los catálogos de las exposiciones celebradas en el Metropolitan Museum de Nueva York por lo que tienen de puesta al día de los estudios sobre Bizancio y la novedad de algunas de sus piezas más representativas. Por no dejar de mencionar la de *Bizancio en España,* que pudo admirarse en Madrid, en 2003[3].

La exposición de Madrid fue el adecuado reflejo del interés creciente en España por Bizancio y el mundo ortodoxo. Su éxito reflejó también las posibilidades que se ofrecían a los interesados y curiosos por este mundo. La obra que nos ocupa cabe entenderla en la misma dirección; a buen seguro que los autores han de ofrecer nuevas pruebas de su acercamiento al campo de la bizantinística.

Miguel CORTÉS ARRESE

Salterio griego Jlúdov (ms. gr. 129, Museo Histórico del Estado, Moscú), Edición Facsímil, acompañada por el correspondiente Libro de Estudios. Moscú: AyN Ediciones y Museo Histórico del Estado, 2007.

En el pasado mes de noviembre de 2007, durante las *XIV Jornadas sobre Bizancio*, tuvimos el gusto de asistir a la presentación de la obra que ahora

[2] *Relación del cautiverio y trabajos de Diego Galán, natural de la villa de Consuegra y vecino de la ciudad de Toledo*, ed. de M. Á. DE BUNES y M. BARCHINO, Cuenca 2001.

[3] *Bizancio en España. De la Antigüedad tardía a El Greco*, catálogo de la exposición, Madrid 2003.

nos corresponde reseñar. Para los asistentes fue una verdadera sorpresa y, sin duda, uno de los instantes más agradables del congreso: cada cual pudo ver y hojear, casi como si tuviese el original entre sus manos, este pequeño códice facsímil y comparar mentalmente sus imágenes con las que recordase haber visto en los libros sobre Bizancio de su biblioteca. Ante nosotros estaba, a su tamaño natural, con la textura de su pergamino y con su lujo de colores y dorados, esta joya del arte del siglo IX, tan atractiva por su frescor y tan distinta del arte deuterobizantino convencional, que ensayaba su formulación por esas mismas fechas.

Se trataba, por tanto, de un acontecimiento editorial, y muy necesario por otra parte: nadie se había planteado difundir el *Salterio Jlúdov* en su conjunto desde 1977, cuando M. V. Shchépkina lo estudió y publicó sus miniaturas con un colorido inexacto. Treinta años más tarde, cabía de paso poner al día nuestros conocimientos sobre este bello códice y redactar por tanto, para acompañarlo, un *Libro de Estudios* digno, perfecto en su presentación, que fuese tan útil al erudito interesado como a quien, manejando el facsímil sin particulares conocimientos de bizantinística, quisiese entender el sentido y valor de sus miniaturas.

Este *Libro de Estudios*, en el que centraremos desde ahora nuestra atención, comienza con un *Prefacio* institucional de T. Igumnova, subdirectora de Relaciones Internacionales y Exposiciones del Museo Histórico del Estado (Moscú), quien adelanta la feliz noticia de que, tras esta edición del *Salterio Jlúdov*, vendrá de forma inmediata la del *Akathistos* conservado en la misma colección, a cargo de la misma editorial especializada.

Sigue después el minucioso e interesante *Estudio codicológico*, a cargo de M. M. Pankova, quien señala los trabajos de conjunto que se han realizado sobre el manuscrito y sabe trazar, analizando las letras y miniaturas, su historia completa. Debemos situar la primera redacción del texto –en letra uncial vertical realizada con tinta marrón– a mediados del siglo IX, y cabe asegurar que poco después se compusieron las miniaturas con tonos pálidos y claros, añadiendo las inscripciones marginales en una letra semejante a la del texto, pero de otra mano. Tanto el texto como las miniaturas surgieron en Constantinopla, acaso en el escritorio de San Juan de Estudio, durante la generación que vio el triunfo iconodulo frente a los iconoclastas (843), es decir, en la época de los patriarcas Metodio (843-847) y Focio (858-869); sin embargo, debe permanecer a nivel de hipótesis la atribución de los escritos al propio Metodio y de las miniaturas al pintor Lázaro, que murió en 856.

Posteriormente, en el siglo XII, manos anónimas vuelven sobre el manuscrito: al advertirse que los colores de las miniaturas se han ido desvane-

ciendo, se aplican otros nuevos a casi todas ellas: son pigmentos fuertes, y algo de oro entre ellos. Después, en el siglo XIII, como también el texto primitivo ha empalidecido, se reescriben muchas páginas con letra minúscula en tinta negra. Finalmente, ya en el siglo XIV, se añaden las iniciales en tinta bermellón. ¿Dónde se realizaron estas "restauraciones"? Lo ignoramos: lo único que podemos decir es que una apostilla griega, fechable en el siglo XV, sugiere que, por entonces, el manuscrito se conservaba en monte Atos.

El final de la trayectoria del *Salterio Jlúdov* es ya más fácil de seguir: el eslavista V. I. Grigorovich lo adquirió, posiblemente en el propio monte Atos, y lo llevó a Rusia en 1847. Poco más tarde pasó a la biblioteca de A. N. Lobkov (donde estaba en 1866) y, al morir éste, fue adquirido por el coleccionista A. I. Jlúdov, quien lo legó por testamento al monasterio Nikolski del Viejo Credo, en Moscú. Allí permaneció desde 1882 hasta 1917, cuando los sucesos revolucionarios lo trasladaron a su emplazamiento actual: el Museo Histórico del Estado.

Una vez concluida esta aproximación histórica, ilustrada con detalles tomados de las propias miniaturas, comienza el artículo principal y más extenso del *Libro de Estudios*: es el titulado *El mensaje de las imágenes del Salterio Jlúdov*, realizado por el catedrático Miguel Cortés Arrese. Tras unas consideraciones generales sobre las miniaturas bizantinas, este autor pasa directamente a hablar de los salterios como género, describiendo su uso litúrgico y exponiendo la distinción fundamental que se da, en el período deuterobizantino, entre los "salterios aristocráticos", brillantemente representados por el *Salterio griego 139 de París*, y los "salterios marginales". Estos últimos se caracterizan por la situación de las miniaturas en los márgenes del texto, y el principal de ellos es precisamente el *Salterio Jlúdov*, que pudo servir de modelo ideal para el *Salterio del monasterio del Pantocrátor,* conservado en el monte Atos, y para el *Salterio griego 20 de París*.

Cortés prosigue su estudio con una breve aproximación histórica a nuestro códice, que añade algún dato de interés a la presentada por M. M. Pankova y que se centra enseguida en el ambiente eclesiástico de Constantinopla en el siglo IX. Su objetivo es presentar a los personajes que aparecen en las miniaturas más famosas y reproducidas del *Salterio Jlúdov*: las de carácter "político" o de actualidad. Así, nos recuerda al patriarca iconodulo Nicéforo, destituido en 815 y canonizado en 847, o a su oponente, el patriarca iconoclasta Juan el Gramático. Junto a ellos surgen otras figuras de interés, como el patriarca Ignacio –enemigo de Metodio y de Focio– o el arzobispo de Siracusa Gregorio Asbestas, quien lo satirizó en unos dibujos realizados por él mismo, sin duda parecidos a las miniaturas de nuestro códice.

Sin embargo, por interesantes que nos resulten estas ilustraciones caricaturescas, lo cierto es que la inmensa mayoría de las miniaturas que nos salen al paso en el *Salterio Jlúdov* son de carácter bíblico. De forma detallada, Cortés se va adentrando en ellas, ordenándolas por su temática y no por su colocación en el texto. Esto le permite asociar las de temas semejantes y, a la vez, redactar un verdadero curso de iconografía cristiana en Bizancio.

Como corresponde a un salterio, cabe comenzar por las imágenes de David, autor de gran parte de los salmos: los distintos pasajes de su vida –tema fundamental de las miniaturas en los "salterios aristocráticos"– tienen también cierto interés en el *Jlúdov,* y el sentido simbólico de su figura le hace aproximarse tanto a Cristo como a los emperadores. Después vienen las representaciones de pasajes del Antiguo Testamento –sacrificio de Abraham, historias de José, paso del Mar Rojo, destierro en Babilonia, vida de Daniel, etc.–: son relativamente escasas, pero fascina la creatividad que revela el artista al componerlas. Más convencionales, y más numerosas, resultan las miniaturas que reflejan pasajes de la vida de Jesús, pero Cortés incide en el valor que tienen algunas de ellas en la historia de la iconografía cristiana. Así, interesa el enfoque que adquiere la escena de la Crucifixión en la teología de los iconodulos, ya que éstos comparan a los iconoclastas con los sayones que rodean la cruz para dar muerte a Cristo. También cabe resaltar, por ejemplo, el pasaje de la *Anástasis* o visita de Jesús a los infiernos –una imagen que se creaba por entonces–, porque le permitió al miniaturista crear pintorescas e inolvidables figuras de demonios. Finalmente, asombran las diversas variantes de la Ascensión, tanto las apegadas al pasado como las más audaces.

Finalmente, el círculo se cierra cuando, dejando atrás los tiempos bíblicos, entramos en la historia: el cristianismo, difundido por la acción de los apóstoles, triunfa por la acción de Constantino –magnífico jinete victorioso–, de forma que llegamos de nuevo a las miniaturas "políticas" de actualidad. No deja de ser curiosa la equiparación de los iconoclastas con los simoníacos, basada en la acusación, por parte de sus enemigos, de que defendían sus tesis para alcanzar el favor de los emperadores.

El artículo de Cortés concluye con una *Relación de las ilustraciones del salterio*, página a página, muy útil como índice iconográfico para quien maneje la edición facsímil. Además, si ese mismo espectador quiere adentrarse en el contenido del texto que acompaña y sirve de base a las miniaturas, hará bien dirigiéndose al último capítulo: bajo el epígrafe *El contenido del Salterio Jlúdov,* el conocido investigador del CSIC Pedro Bádenas de la Peña presenta en esquema el contenido textual de cada página, señalando los ver-

sículos que aparecen en ella, con sus correspondencias en otros pasajes bíblicos, y traduciendo del griego las frases que aluden directamente al tema de las miniaturas.

El volumen, modélico por tantos conceptos, concluye, como es de rigor, con una bibliografía actualizada y con varios índices de interés. Al dar fin a su lectura, sólo nos ronda por la mente, como último desafío al estudioso del *Salterio Jlúdov,* un curioso problema que abordan M. M. Pankova y M. Cortés sin darle solución: ¿qué significado puede tener la apostilla en griego del folio 169r, segun la cual «el 21 de julio del año 1648 este salterio fue dedicado por mí, Nektari, hieromónaco del templo del monasterio de la Santísima Trinidad… en la isla de Calce»? ¿En qué consistió esa "dedicatoria"? ¿Fue llevado el códice durante algún tiempo a dicha isla, hoy llamada Heybeli, situada al sudeste de Constantinopla? ¿Era consciente Nektari de que el *Salterio Jlúdov* tenía algo que ver con Focio, el fundador del monasterio allí emplazado, y pretendía con su gesto una recuperación histórica? ¿Fue realmente en el monte Atos donde V. I. Grigorovich adquirió el manuscrito?

Miguel Á. ELVIRA

Akáthistos de Moscú (Ms. Synodal gr. 429, Museo Histórico del Estado, Moscú). *Libro de Estudios,* ed. de E. V. Shulgina-M. Cortés Arrese-P. Bádenas de la Peña, Madrid-Moscú: AyN Ediciones-Museo Histórico del Estado, 2008. 139 págs. + 44 ilustr.

Como volumen anejo a la espléndida reproducción facsímil del famoso manuscrito griego iluminado del himno *Akáthistos* conservado en Moscú, la prestigiosa casa editorial Arte y Naturaleza ofrece al lector este *Libro de Estudios,* imprescindible para adentrarse en la naturaleza y contenido del códice. El prefacio del volumen y el capítulo inicial, dedicado al estudio codicológico, corre a cargo de E. V. Shulgina (págs. 9-28) e ilustra sobre la historia y características formales de este precioso códice, ejecutado seguramente en la segunda mitad del siglo XIV, que es una de las joyas más notables de la caligrafía e iluminación bizantinas en época de la dinastía paleóloga. Se trata de un manuscrito de gran lujo copiado e iluminado en el famoso *scriptorium* del monasterio constantinopolitano de *Hodegós,* donde probablemente se realizara también la copia e iluminación del himno *Akáthistos* conservado en la biblioteca del Real Monasterio de El Escorial, de ca-

racterísticas muy similares al ahora reproducido aquí. Por algunos de los textos que acompañan al himno *Akáthistos,* debidos al patriarca Filoteo Kókkinos (1300-1379), es verosímil suponer que este mismo personaje fuera el impulsor de la ejecución del códice. El manuscrito llegó a Rusia en el s. XVII como un regalo para el zar Alejo Mijáilovich, realizado por el clero de la iglesia de la Panayía Jrisopiguia (Nuestra Señora del Áureo Manantial), en el barrio de Gálata, adonde habría ido a parar tras la caída de la Ciudad. Con dicha donación los *epítropoi* (administradores) de la iglesia intentaban ganarse el favor del zar para la restauración de la iglesia. El códice, durante casi un siglo, estuvo depositado en la Casa Tipográfica de Moscú –especie de imprenta regia–, y ya en un catálogo de 1817, con la signatura actual, el manuscrito se hallaba en la Biblioteca del Santo Sínodo Ruso, dependiente el Patriarcado. Tras la Revolución de Octubre, el códice pasó, junto con los fondos bibliográficos del Patriarcado, al Museo Histórico del Estado. Entre los años 1980-1992 el códice se restauró, limpió y reencuadernó.

El estudio iconográfico de las imágenes del *Akáthistos* –pp. 29-101– ha sido llevado a cabo por Miguel Cortés Arrese con una metodología que ya le proporcionó excelentes resultados con anterioridad («El mensaje de las imágenes del salterio Jlúdov», en: *Salterio griego Jlúdov. Libro de Estudios*, Moscú-Madrid, 2007, pp. 23-88) al ocuparse, además del análisis específico de las miniaturas, del escenario que hizo posible su realización. De ahí que empiece su trabajo acercándose al ambiente que alentó el nacimiento del himno en Constantinopla y se interese por los poderes de la Virgen en Blaquernas y las procesiones de la Virgen *Hodigitria*, de las que dieron cuenta Esteban de Novgorod, Ruy González de Clavijo o Pero Tafur (pp. 39-41).

Después se ocupa de la extensión del ritual por todo el Imperio con la ayuda de testimonios como el fresco de Arta o el célebre icono del British Museum de Londres, y se interesa más tarde por la ilustración del *Akáthistos* en la pintura monumental y en los manuscritos ilustrados. Lleva a cabo una descripción de los códices que incorporaron esas imágenes y, en particular, de los dos más cercanos entre sí: el códice escurialense –Ms. R.I.19–, que formó parte de la biblioteca de Felipe II, y el moscovita, el de referencia, tanto de la composición de sus imágenes, claras y austeras, como del programa iconográfico y su deuda con Occidente.

Su análisis proporciona ejemplos suficientes para confirmar la estrecha afinidad entre ambos manuscritos, la posible deuda con un modelo común y su vinculación paleóloga; su estudio, en fin, atractivo, ordenado, permite avanzar de manera sustancial en el conocimiento de las imágenes del *Aká-*

thistos y es una invitación para llevar a cabo una investigación comparada de todos los manuscritos que ilustraron el himno.

La edición del texto griego, enfrentado con su traducción al español, precedida de una introducción sobre la naturaleza literaria y religiosa del himno (pp. 103-135) ha estado al cuidado del profesor Pedro Bádenas de la Peña. El autor traza con rigor y claridad los orígenes y estructura composicional de esta joya de la himnografía bizantina que es el himno mariano *Akáthistos,* atribuido tradicionalmente a Romano Melodo y que se habría entonado por vez primera como acción de gracias por la intercesión de la Virgen salvando a Constantinopla del asedio de 626 por los ávaros. Como señala Bádenas, la autoría de Melodo es incierta, aunque el anonimato no merma lo más mínimo la calidad poética, métrica y teológica del himno que, desde luego, está a la altura de las mejores composiciones atestiguadas de Romano. La consideración tradicional del poema como canto de acción de gracias, una suerte de *Te Deum* griego, hizo también que la autoría del himno se hiciera recaer, sin mayor fundamento, en el patriarca Sergio I que desempeñaba su cargo en la época del asedio ávaro. Aunque la tradición manuscrita del *Akáthistos* es muy rica –como sucede con su iconografía– Pedro Bádenas ha optado, pensamos que con razón, por reflejar escrupulosamente en su edición el texto griego del manuscrito moscovita, con unas mínimas modificaciones ortográficas (eliminación de la diéresis sobre la *iota* e inclusión de la *iota* suscrita), con lo cual son respetadas las lecturas del códice reproducido en el facsímil frente al texto establecido por anteriores editores (W. Christ-M. Paranikas, 1871, y C. A. Trypanis, 1968) si bien Bádenas sigue la misma disposición de versos que aquellos. La traducción, enteramente nueva, es un modelo de precisión y gran fidelidad conceptual, labor nada fácil por el complejo vocabulario del original, rebosante de sutiles juegos etimológicos y de atrevidos neologismos con un gran contenido simbólico y cargados de profundos conceptos teológicos. La naturaleza poética y musical del original se reflejan en el ritmo y cadencia internos que el traductor ha sabido introducir. La traducción de Bádenas viene a superar con creces las versiones españolas más difundidas en publicaciones mariológicas, sobre todo desde que la Iglesia católica contempla el uso litúrgico de este himno en celebraciones marianas, y supone un avance cualitativo sobre la pulcra traducción de Gregorio de Andrés, editor del *Akáthistos* escurialense (1981).

Silvia GARCÍA ALCÁZAR

M. BEZZI, *Iconologia della sacralità del potere: Il tondo Angaran e l'etimasia,* Spoleto 2007. 215 págs., 92 ilustr.

El interés por las artes plásticas bizantinas ha crecido de manera espectacular en las últimas décadas: la celebración de prestigiosas exposiciones que acercan este arte tan refinado al gran público y las cuantiosas publicaciones que están centrando el interés tanto de investigadores como de curiosos pone de manifiesto el entusiasmo que este arte suscita. Entusiasmo del que participa M. Bezzi quien, en esta obra, ofrece por primera vez un estudio monográfico sobre el tondo marmóreo Angaran y un motivo iconográfico, la hetimasia, yuxtapuestos de manera prodigiosa para ensalzar la figura del emperador y la justificación teocrática de su poder. Y para conseguirlo, el autor analiza los elementos y factores que han contribuido, a lo largo del tiempo, a formar la imagen del poder imperial bizantino, otorgando un papel preponderante al ceremonial religioso.

El trabajo consta de dos partes. La primera, como ya se ha advertido más arriba, se centra en una escultura: un tondo marmóreo ubicado en la plaza veneciana de Angaran Campiello, que representa al emperador bizantino con sus insignias, en vinculación con la realeza divina. El estudio de esta pieza no se realiza de forma aislada, sino que se establece un paralelismo con otro tondo gemelo, mejor conservado, custodiado dentro de la colección Dumbarton Oaks, en Washington. El hecho de que exista un tondo gemelo, pero con leves diferencias de tipo estilístico e iconográfico, ha generado una serie de hipótesis para relacionar los dos tondos, comprender su funcionalidad y el uso al que estaban destinados.

La segunda parte alude a un motivo iconográfico muy recurrente en el ámbito paleocristiano, occidental y cristiano bizantino desde, al menos, el siglo V y hasta el siglo XV: la hetimasia. Este modelo presenta el trono que habrá de ocupar Cristo en la segunda venida, decorado de manera excelente con sus insignias sacras: este tema se representa con frecuencia en los mosaicos bizantinos tal y como se puede apreciar en la catedral de Cefalú o en el baptisterio Neoniano de Ravena.

Estas insignias regias aluden a la imagen simbólica imperial y ponen el acento en los aspectos divinos del emperador: él era la cabeza visible del Imperio romano, el elegido de Dios y su vicario en la Tierra[1]. Y el Imperio era considerado como una imagen del Paraíso. Un buen ejemplo de ello lo

[1] M. CORTÉS ARRESE, «El mensaje del arte bizantino», en: M. CORTÉS ARRESE (COM.), *Bizancio en España,* catálogo de la exposición, Madrid 2003, p. 18.

encontramos en la placa de marfil del siglo X, conservada en el Museo Histórico de Moscú, que representa a Cristo coronando al emperador Constantino VII.

Las dos partes están unidas por las estructuras simbólicas empleadas para exaltar la figura del *basileus* y su posición privilegiada. Y para ello se establece un parangón entre la representación de Cristo y la del emperador y entre el ceremonial de corte[2] y la liturgia, basado en el texto sagrado y las fuentes literarias que lo fundamentan y en sus orígenes figurativos. De esta manera y con argumentos convincentes, el autor explica la relación entre el poder temporal y el espiritual en el mundo bizantino.

El libro está bien escrito y su edición es muy cuidada, por lo que se lee con agrado. Las numerosas ilustraciones que acompañan al texto hacen más atractiva su lectura. También sus tres apéndices que, de modo cronológico, indagan en los orígenes y desvelan las continuas influencias que la simbología del poder sacro ha recibido en el transcurso de los siglos. Por todo ello, esta obra es muy recomendable para los interesados por un campo de estudio tan sugerente y seductor como es el de las artes plásticas bizantinas.

Sonia MORALES CANO

M. CORTÉS ARRESE (COORD.), *Caminos de Bizancio,* Cuenca: Ed. de la Universidad de Castilla-La Mancha [Estudios, 112], 2007. 286 págs., 21 ilustr.

En marzo del 2006 se celebraron en la Facultad de Letras de Ciudad Real (UCLM) las Jornadas *Caminos de Bizancio,* coordinadas por M. Cortés Arrese. En ellas se analizó por primera vez en España el tema de los viajeros que desde el siglo IV al XV recorrieron los territorios del Imperio Bizantino o traspasaron sus fronteras para viajar por la cuenca mediterránea e, incluso, hacia territorios mucho más remotos. El resultado de estas jornadas ha sido la reciente publicación de un libro que lleva el mismo título, en el cual se analizan con profundidad las distintas facetas del viaje a y desde Bizancio.

[2] Un estudio de conjunto sobre el ceremonial en la corte bizantina, en R. TEJA CASUSO, «Los símbolos del poder: el ceremonial regio de Bizancio a Toledo», en: M. CORTÉS ARRESE (COORD.), *Toledo y Bizancio,* Cuenca 2002, pp. 113-121.

El testimonio de los personajes que se aventuraron a recorrer tierras desconocidas para ellos en busca de fortuna o conocimiento, por creencias religiosas o, en muchos casos, obligados, constituye una valiosa fuente para el estudio de cualquier civilización, ya que nos ofrecen descripciones directas de hechos, costumbres, lugares y personas. Y, lo más importante, desde un punto de vista diferente, la mirada "del otro", la percepción de alguien extraño a los lugares y las costumbres, que los describe para darlos a conocer a quienes también son extraños a ellos y que se ofrecen ahora a los lectores.

Sirve de presentación el estudio de Antonio Bravo García, quien lleva a cabo "un estado de la cuestión" en el que se señalan diferentes vías a seguir en el estudio de los viajes en el ámbito de Bizancio, como la naturaleza y las influencias de los relatos de viajes, los motivos que impulsan al viajero, la visión que otros pueblos, como los árabes, tenían de Bizancio y el modo en que las distintas culturas convivían dentro de sus fronteras, así como la transmisión del saber de unos lugares a otros gracias a los viajeros. En este análisis se adelanta ya alguno de los temas que se tratan con más profundidad en el resto de la obra y se comenta la bibliografía más interesante o novedosa para el estudio de estos temas.

Algunos de los que viajaron a lugares remotos del Imperio Bizantino lo hicieron a la fuerza, obligados por una condena de destierro o huyendo de situaciones adversas: a estos personajes nos acerca el trabajo de M. Vallejo Girvés. Se sirve para ello de las elegías del exilio y las cartas que estos desterrados mandaban a sus conocidos para relatarles las penosas condiciones de su viaje, la vida en un lugar extraño que se torna hostil para quienes, además, están privados de libertad, o la añoranza que sienten por su lugar de origen. Cabe destacar el caso del teólogo Teodoro de Estudio, que fue desterrado hasta tres veces a lo largo de su vida.

La situación contraria es la que se nos presenta en la siguiente intervención, a cargo de R. Teja y S. Acerbi, el de aquéllos que han elegido el retiro como modo de vida y viajan a la gran urbe de Constantinopla. Nos referimos a los monjes anacoretas del desierto que, por su gran fama de santidad, despertaron la devoción y la curiosidad de los emperadores y eran invitados a la corte; o de obispos que viajaban para pedir al emperador privilegios para sus diócesis apelando a su fe. Así ocurre con Porfirio de Gaza, que fue a pedir al emperador Teodosio II que estableciera medidas contra los paganos de su diócesis. También la fe fue la motivación que llevó a Cosmas Indicopleusta a viajar al lejano reino de los cristianos negros. M. Á. Elvira recrea el periplo de este atípico personaje, que viajó desde Alejandría hasta el Sinaí y

Etiopia para demostrar la veracidad de una teoría nestoriana: el Arca de la Alianza era un modelo de la tierra. Gracias al gran afán de conocimiento de Cosmas y a sus grandes dotes de observador tenemos noticias de primera mano sobre asuntos tan variopintos como la fauna, el comercio, el arte, las costumbres de los lugares que visitó; y testimonios sobre tierras más lejanas como Taprobane, India o el País del Incienso, que les fueron dados por gentes que conocían bien estas regiones.

La literatura de viajes nos da una valiosa información sobre las relaciones entre distintos países, ya que en muchas ocasiones éstas eran la razón del desplazamiento. Así, S. Calvo Capilla nos introduce en los viajes que entre los siglos VIII y XIII se hacían por un Mediterráneo dominado por andalusíes, fatimíes y bizantinos. Ahora los viajeros formaban parte de embajadas que portaban regalos, espías que tenían como misión ejecutar venganzas o conocer los secretos del enemigo, artesanos y traductores que viajaban por petición de un soberano extranjero, mercaderes que recorrían las rutas comerciales, peregrinos que viajaban a los santos lugares o a la Meca portando ofrendas desde sus lugares de origen, o estudiantes que querían formarse con maestros reputados. Todos estos viajeros llevaban consigo objetos y conocimientos que contribuyeron a la transmisión de formas artísticas de unas culturas a otras. Prueba de ello son los mosaicos que aún se pueden contemplar en el *mirhab* de la mezquita de Córdoba, para cuya realización el califa al-Hakam II tuvo que pedir al emperador bizantino que le enviara un artesano conocedor de esta técnica, ya que en al-Andalus no había ninguno que la dominara.

A continuación, J. Signes Codoñer trata en su ponencia los casos de los viajeros que llegaron a Bizancio desde el siglo VIII hasta la Primera Cruzada: peregrinos a Tierra Santa, miembros de misiones con finalidades científicas y embajadas, a las que el autor dedica la mayor parte del estudio. A través de él podemos conocer cómo eran recibidas por parte de los bizantinos y la manera en la que se fijaban en los textos estas visitas, a menudo condicionada por intereses personales o políticos. En ocasiones los bizantinos eran ridiculizados en estos relatos: un ejemplo de ello es el del embajador andalusí al-Gazal, que pone de manifiesto la soberbia del emperador Teofilo haciendo gala de su inteligencia.

Los relatos de viajes reales no son los únicos que pueden aportarnos información útil. P. Bádenas de la Peña nos narra en su intervención la crónica de un viaje imaginario de Carlomagno a Bizancio. Esta historia es contada en un cantar de gesta cargado de intencionalidad política, pues se busca legitimar a un nuevo emperador frente a otro que era heredero directo de los ro-

manos. Carlomagno, retado por su mujer, quería demostrar que él era el soberano más poderoso, y para ello viaja hasta Constantinopla acompañado por sus pares. Allí es alojado por el emperador Hugo el fuerte en su fastuoso palacio, donde los caballeros francos demostraron su extraordinaria valentía haciendo que, finalmente, Hugo rindiera vasallaje a Carlomagno.

Por su parte, I. Pérez Martín analiza el papel de los libros en los viajes de los bizantinos. Ya desde época clásica existían obras destinadas a orientar a los viajeros, los *Itineraria*. Estos libros también eran utilizados en época bizantina, además de otros semejantes a nuestras guías de conversación, que eran de gran ayuda para la comunicación en los viajes a reinos extranjeros. También eran comunes las compilaciones de tratados geográficos griegos y nuevos tratados escritos por los bizantinos, aunque estos últimos eran más escasos. Algunos emperadores llevaban consigo sus bibliotecas cuando iban a las batallas, práctica que también era común entre los pontífices como Benedicto XIII. En ocasiones esta costumbre de desplazarse con libros permitía que éstos fuesen conocidos en otros lugares y traducidos a otras lenguas, favoreciendo así el avance del saber en otras regiones.

Para concluir la obra, M. Cortés Arrese nos habla de viajeros que visitaron los confines del Imperio. Estos soldados, embajadores y cautivos conocieron las fronteras de Bizancio y los Balcanes en épocas agitadas, cuando distintas civilizaciones pugnaban por la posesión de estos territorios, que aún eran vistos por los viajeros de principios de s. XX como diferentes y extraños. Sin embargo, otros viajeros procedentes de la Península Ibérica habían estado ya en los Balcanes por distintas razones. Entre ellos destacamos al andalusí Abu Hamid al-Garantí, que dejó su Granada natal en 1180 huyendo de los almorávides, la Compañía Catalana, que con Roger de Flor al frente fue contratada por Andrónico II para luchar contra los turcos a principios del s. XIV, o Pero Tafur, que viajó a Edirne y Bursa en 1437.

La obra que nos ocupa supone una nueva y sugerente aproximación al Imperio Bizantino y continúa la labor que se viene realizando en la Universidad de Castilla-La Mancha: en los últimos años se ha tratado la relación entre *Toledo y Bizancio* (Jornadas celebradas en 2001) y, dos años más tarde, tuvieron lugar unas Jornadas bajo el título de *Elogio de Constantinopla* con motivo de la conmemoración del DL aniversario de la toma de Constantinopla. En ambas ocasiones las ponencias fueron publicadas[1].

[1] M. CORTÉS ARRESE (COORD.), *Toledo y Bizancio*, Cuenca 2002; *Elogio de Constantinopla*, Cuenca 2004.

La principal aportación del presente volumen radica en el empleo de la literatura de viajes como fuente, demostrando su utilidad, que a veces ha sido discutida; y la variedad de propuestas que pone este volumen al alcance de los lectores. Los textos se acompañan de ilustraciones seleccionadas con criterio, al igual que los documentos escogidos. El conjunto de las intervenciones nos invita a mirar Bizancio desde un nuevo punto de vista, rescatando testimonios originales que contribuyen a darnos una imagen vívida y profunda del entorno objeto de estudio: creencias, conocimientos y objetos maravillosos que transitaron a lo largo de todos los tiempos por los "caminos de Bizancio".

Verónica GIJÓN JIMÉNEZ

M. CORTÉS ARRESE, *Memoria e invención de Bizancio,* Murcia: Ed. Nausícaä [Colección Imago 3], 2008. 218 págs., 12 ilustr.

En los últimos tiempos, la literatura de viajes está siendo valorada como una fuente muy valiosa para el estudio de las obras de arte. Esto ya fue demostrado por otros estudios realizados por el autor de la presente obra, en los que se sirvió de los testimonios de los viajeros para conocer más a fondo una cultura y, en particular, el arte generado por ella[1]. En esta ocasión los testimonios de los viajeros nos sirven para conocer mejor Bizancio antes y después de su caída en manos de los turcos. Este tema ya había sido tratado de forma más breve en otras obras del autor[2], pero este nuevo estudio nos ofrece una visión muy completa de las imágenes que nos trasmiten los viajeros, de un Imperio Bizantino en crisis y de su herencia cultural, que aún pervivió después de ser conquistado por los otomanos.

La primera parte de la obra nos invita a viajar por las conflictivas fronteras del Imperio de la mano de aquellos que las recorrieron mientras los turcos pugnaban por adueñarse de sus ya menguados territorios. Entre ellos destacan los almogáraves de la Compañía Catalana, que llegaron en 1303 contra-

[1] Este es el caso de *Estampas rusas,* Zaragoza 2006. En esta obra se utiliza la literatura de viajes para dar una visión de la cultura rusa y rastrear la herencia bizantina en su arte y su cultura.

[2] M. CORTÉS ARRESE, «Testimonio de la Constantinopla de antaño», en: *Elogio de Constantinopla,* Cuenca 2004, pp. 111-150; ID., «Cautivos, embajadores y mercenarios en los confines del Imperio», en: *Caminos de Bizancio,* Cuenca 2007, pp. 267-284.

tados por el Emperador y consiguieron frenar el avance turco. Unos treinta años más tarde, el viajero tangerino Ibn Battuta llegó a Constantinopla acompañando desde Astracán a una de las esposas del Khan de la Horda de Oro. Se trataba de Bayalum, hija del emperador de Bizancio Andrónico III. Para ello fue necesario atravesar la inhóspita estepa rusa hasta llegar a la frontera con Bizancio. A su llegada a Constantinopla Ibn Battuta fue recibido con honores por el Emperador y pudo recorrer la ciudad a sus anchas dándonos cuenta de su situación y del estado de sus monumentos más importantes. También visitó Constantinopla Ruy Gonzalez de Clavijo, un diplomático enviado a Samarcanda por Enrique III de Castilla en 1403. Al igual que Ibn Battuta, fue bien recibido y el emperador le asignó a su yerno para que le sirviese de guía en su visita a la ciudad, de la que nos dejó una detallada descripción en la que nos hace participes de su decadencia. Quince años antes de la caída definitiva de Constantinopla, otro viajero español, Pero Tafur, tuvo la oportunidad de comprobar que la amenaza turca ya acechaba a la ciudad e, incluso, presenció durante su visita una escaramuza junto a sus murallas. Un año antes, en 1437, había estado en la capital del Imperio turco, Edirne, donde había ido de caza con el sultán; y después de su estancia en Constantinopla, viajó a la cercana Bursa, que ya pertenecía a los turcos antes de que la visitara Ibn Battuta.

El 29 de Mayo de 1453 el sultán Mehmed II consiguió entrar en Constantinopla después de un duro asedio. Sus habitantes la habían defendido con ahínco a pesar de que no habían obtenido ayuda de las potencias cristianas europeas. Tan sólo un grupo de mercenarios genoveses dirigido por Giovanni Giustiniani Longo lucharon junto a los bizantinos durante el asedio, pero ni ellos ni los iconos protectores de la ciudad fueron suficientes para evitar la victoria de las tropas turcas. Era la segunda vez, en más de mil años, que un enemigo conseguía traspasar sus inexpugnables murallas, ya que en 1204 fue conquistada y saqueada por los cruzados. En la segunda parte de la obra se analizan las imágenes que conservamos de las dos caídas de Constantinopla. Algunas nos han llegado a través de pinturas, como la realizada por Palma el Joven en la Sala del Consejo Mayor del Palacio Ducal de Venecia. Otras nos las ofrecen los restos de la poderosa fortaleza mandada construir por Mehmed II en el Bósforo para impedir la llegada de ayuda a la asediada Constantinopla: el castillo de las siete torres.

Tras la conquista de la antigua capital bizantina, el sultán Mehmed II y sus sucesores hicieron de ella una ciudad digna de ser el centro de su gran Imperio y consiguieron que recuperara el esplendor que había tenido en sus mejores tiempos. Tanto es así, que algunos escritores españoles la eli-

gieron para ambientar sus obras. En la comedia *La gran sultana,* escrita por Miguel de Cervantes en 1615, se cuenta la historia de una esclava cristiana que consiguió enamorar al sultán Amurates III. El autor evoca la ciudad de Estambul utilizando los testimonios que le trasmitieron algunos de sus compañeros de cautiverio, que habían estado allí. También conocieron Estambul otros cautivos españoles como Pedro de Urdemalas y Diego Galán, que nos hablan de los monumentos cristianos que en el siglo XVI aún sobrevivían. Un ejemplo es la iglesia de Santa Sofía que, a pesar de que había sido convertida en mezquita, aun mantenía la grandeza de la antigua Constantinopla.

En la tercera parte del la obra podemos ver cómo los viajeros que visitaron la ciudad después de su caída, se preocupan de trasmitir la situación de los cristianos que vivían en ella y de buscar los antiguos monumentos bizantinos; pero el centro de atención de sus relatos siempre era Santa Sofía, a la que el sacerdote Pedro Cubero Sebastián, que visitó Constantinopla en el siglo XVII, entró vestido de turco, para burlar la prohibición que impedía a los cristianos acceder a ella. Los relatos hablan también de los monumentos turcos, que incluso son alabados por algunos viajeros, pero siempre son más valoradas las construcciones bizantinas, ya que representan el único testimonio de la supremacía del antiguo Imperio. La última parte se ocupa de los viajeros que recorrieron los Balcanes y apreciaron testimonios de la cultura de Bizancio. Uno de estos viajeros fue el espía Alí Bey, quien tras visitar Constantinopla en 1807 atravesó Rumelia hasta llegar a Bucarest.

Este estudio desgrana los numerosos cambios que experimentó el arte bizantino en la época de crisis y caída del Imperio, pero su mayor aportación es que nos permite saber cómo eran percibidos en el imaginario occidental su arte y su cultura, en un momento decisivo y en un lugar donde se dio un importante cruce de civilizaciones. Finalmente, me gustaría señalar que la obra es de lectura muy amena y se completa con un apéndice de textos y otro de imágenes cuidadosamente seleccionados. Además, las numerosas notas a pie de página aportan información muy útil, que puede ser de gran ayuda para aquellos que se interesen por esta renovada propuesta de análisis de las manifestaciones artísticas bizantinas.

Verónica GIJÓN JIMÉNEZ

Material Culture and Well-Being in Byzantium (400-1453). Proceedings of the International Conference (Cambridge, 8-10 September 2001), ed. by M. GRÜNBART, E. KISLINGER, A. MUTHESIUS, D. Ch. STATHAKOPOULOS. Wien: Verlag der OAW [Philosophisch-historische Klasse, Denkschriften, 356. Band = Veröffentlichungen zur Byzanzforschung, Band XI], 2007. 239 pp. + 37 Plates.

Tras la monumental obra de Ph. Koukoules, *Βυζαντινῶν βίος καὶ πολιτισμός* (6 vols., Atenas 1948-1955), hubo que esperar al XVI Congreso Internacional de Estudios Bizantinos (Viena, 1981) para que, junto a las secciones tradicionales de la bizantinística, por primera vez se abriera una nueva dedicada a la vida cotidiana en Bizancio (*Realienkunde*). A través del análisis de los objetos materiales conservados, se buscaba conocer mejor el contexto humano en que se emplearon e, incluso, los aspectos espirituales de la vida cotidiana. En esta línea de investigación, este libro recoge las contribuciones presentadas por estudiosos y académicos de 12 países en las "Jornadas sobre cultura material y bienestar" celebradas en Cambridge (UK) en septiembre de 2001, organizadas por Anna Mathesius (CU). Los temas tratados son tan amplios como la misma realidad material, organizados en torno a una división quíntuple: condiciones de vida y trabajo, medicina, dieta, cultura material e identidad y objetos culturales. Los planteamientos y la metodología de estudio son amplios, reflejo de las diversas procedencias de los participantes (profesionales, académicos, teólogos, etc.) Como afirma la organizadora en el estudio introductorio, sólo la combinación de estudios interdisciplinares –historia, arte y diseño, arqueología, antropología, teología, filosofía, literatura– puede dar frutos en este terreno de la cultura material. De ahí los enfoques empíricos y teóricos, textuales y no textuales, etc., que encontramos en esta colección de estudios.

Abre el libro un estudio introductorio de A. Muthesius («Introduction. Studies on Material Culture – Some Considerations») en el que plantea el concepto objeto de estudio ("cultura material bizantina") y ofrece una panorámica de las discusiones clave en relación con el desarrollo de los estudios de *Realienkunde* bizantinos. Traza, así mismo, las líneas generales de lo que deben ser los objetivos y metodología de esta incipiente disciplina: estudio de los objetos materiales como realidad física (materiales, tecnología, etc.), pero también ideológica (estilos de vida, evolución de la realidad en los diversos estratos sociales) y social-institucional (creación de valor y simbolismo). Cierra el libro un estudio recopilatorio de J. Shepard («Closing Address: "Invisible Byzantiums"») que hace balance de las ponencias

presentadas y saca conclusiones: la delimitación de los ámbitos material y espiritual no fue para los bizantinos tan nítida como nos lo puede parecer a nosotros, es más, en ellos predominó la creencia de la íntima vinculación de ambos factores. Esta ambivalencia y versatilidad de la experiencia vital del hombre bizantino es la que le lleva a hablar de los "Bizancios invisibles", es decir, las estructuras sociológicas horizontales y las variantes regionales que han quedado difuminadas detrás de la imagen "vertical" (organización jerárquica imperial y ortodoxia) que han ofrecido de Bizancio los estudios modernos. En esta misma línea, el hieromonje Justino («Life in the Monastic Community: The Living Tradition of Desert Fathers») hace una serie de consideraciones sobre la vida de las comunidades monásticas a la luz de citas de los padres del desierto y sobre la vigencia de este estilo de vida.

Cuatro trabajos están relacionados con la alimentación y aprovisionamiento en Bizancio. M Grünbart («Spartans and Sybarites at the Golden Horn: Food as Necessity and/or Luxury») estudia la alimentación en la triple vertiente de necesidad, dieta y lujo, utilizando como fuentes cartas y discursos, las ramas de la literatura retórica más ricas en referencias materiales. E. Kislinger («Being and Well-Being in Byzantium: the Case of Beverages») analiza las costumbres bizantinas en torno al consumo de agua y vino: si hasta el s. XI los testimonios hablan del uso del vino mezclado con agua caliente, a partir de entonces los gustos se hacen más refinados y se bebe vino sin diluir, dentro de un proceso global de creciente τρυφή en aspectos diversos de la vida cotidiana. D. Stathakopoulos («To Have and to Have not: Supply and Shortages in the Centres of the Late Antique World») hace un estudio de la provisión de grano a las ciudades del Imperio en torno a los ejes espacial y social-administrativo: en el primero distingue entre los territorios costeros, que tenían mayor facilidad para procurarse el grano a buen precio, y los continentales, que necesitaban un mayor esfuerzo económico; en el segundo se puede distinguir entre las grandes ciudades, como Roma y Constantinopla, cuya provisión era objetivo estratégico de la política imperial, y las ciudades menores del interior que, por su menor importancia administrativa, sufrían en mayor medida los efectos de las olas de carestía. En este mismo campo, A. Dunn («Rural Producers and Markets: Aspects of the Archaeological and Historiographic Problem») presenta la situación de la población rural y de los mercados, en especial de Macedonia, por ser la región mejor documentada en este aspecto.

Dos contribuciones tocan aspectos de la vivienda y la construcción. H. Buchwald («Byzantine Town Planning – Does it Exist?») se plantea la existencia de una planificación urbana bizantina: entendida al modo clásico (hipodámico

o romano), la respuesta es afirmativa para el periodo primero, pero no para el medio; en sentido amplio, sin embargo, como adaptación a la topografía, condiciones preexistentes del lugar, objetivos económicos, políticos, etc., sí habría existido en todo momento. C. Saliou, por su parte, estudia la imagen de la casa urbana tal como aparece en las regulaciones legales desde Teodosio el Grande hasta León VI (886-912), pasando por época justinianea («The Byzantine House [400-912]: Rules and Representations»).

Tres estudios están dedicados a otros tantos aspectos de la medicina bizantina. A. Diamandopoulos («The Effect of Medicine, in particular the Ideas about Renal Diseases, on the "Well-Being" of Byzantine Citizens») analiza la relación entre medicina y bienestar general en Bizancio, centrándose, en particular, en los estudios de la piel y la orina como elementos terapéuticos y diagnósticos en los médicos bizantinos más relevantes. S. Geroulanos («Surgery in Byzantium») ofrece un listado de las operaciones e instrumentos quirúrgicos conocidos en Bizancio por especialidades médicas sacado de los textos de Oribasio, Aecio de Amida y Paulo de Egina. V. Nutton, finalmente («Galen in Byzantium»), ofrece una panorámica del médico de Pérgamo en Bizancio: por un lado, predominio total del "galenismo"; por otro, la imagen bizantina de la obra de Galeno se limita a una selección relativamente pequeña de tratados, muy diferente del Galeno del islam o del Occidente europeo bajomedieval. Sin abandonar el terreno de la salud, el arzobispo Damiano del Sinaí («The Medical Saints of the Orthodox Church in Byzantine Art») repasa los ἀνάργυροι más importantes de la ortodoxia y las características con las que son representados (santos Cosme y Damián, Ciro y Juan, Pantaleón y Hermolao, etc.)

La *Realienkunde* en la iconografía está ampliamente representada en el volumen. M. Emmanuel («Religious Imagery in Mystra. Donors and Iconographic Programmes») repasa los programas iconográficos de cuatro iglesias de Mistras (*Hagia Sophia, Peribleptos, Hodegetria* y *Pantanassa*). D. Konstantios («Introduction to Material Culture in the Byzantine and Christian Museum, Athens») ofrece una panorámica del Museo Bizantino y Cristiano de Atenas, que alberga más de 2000 objetos de cultura material. H. Papastavrou («The Byzantine Tradition on the Decoration of a 17th Century Sakkos [Inv. No 754] in the Byzantine and Christian Museum, Athens») analiza la iconografía del anverso y reverso de una casulla conservada en este museo, sus paralelos bizantinos y su significado teológico, y llega a la conclusión de que está relacionada con las discusiones doctrinales de las primeras décadas del s. XVII entre ortodoxos, católicos y protestantes sobre la encarnación del Verbo. Desde un punto de vista más general, M. G. Parani («Byzantine

Material Cultural and Religious Iconography») indaga las posibilidades de emplear el arte figurativa como fuente adicional de información sobre la cultura material: tipología y empleo de objetos seculares, influencias extranjeras, variaciones regionales, actitud de los bizantinos hacia el mundo material, etc. B. K. Bjørnholt y L. James («The Man in the Street: Some Problems of Gender and Identity in Byzantine Material Culture») estudian los rasgos distintivos del "hombre de la calle". Partiendo del concepto de *homo byzantinus* de Kazhdan (al que reprochan su énfasis en los aspectos económicos –producto de su tiempo– y que fuera, ante todo, un *vir byzantinus*), examinan la representación en el *Scylitzes Matritensis* del hombre común frente a la mujer, en especial, la barba como atributo distintivo, incluso en eunucos.

Otro grupo de artículos está dedicado al análisis de objetos culturales de diversa índole. B. Caseau («Incense and Fragances: from House to Church») analiza en detalle el proceso de introducción del incienso en el culto cristiano. Junto al empleo sacrificial pagano y judío, no aceptable para los cristianos, también tenía un uso mundano, como producto salutífero, como fragancia, como elemento ritual en la muerte. Estos usos purificatorios o medicinales, no rechazados por los cristianos, fueron los que se introdujeron en las basílicas desde finales del s. IV, cuando ya los altares paganos no humeaban y se había podido desarrollar una interpretación cristiana de su uso. A. Muthesius («Textiles and Dress in Byzantium») estudia los tejidos y vestidos como elementos indicativos de un sistema: de clase social, de ceremonia ritual y de *status* individual. B. Popović («The Most Precious Thread in Byzantium and Medieval Serbia») hace una serie de consideraciones sobre el empleo del color púrpura en la vestimenta, las diversas tonalidades que comprendía y su significado teológico. S. Torallas («The Terminology of Egyptian Monastic Garments») analiza la terminología empleada en la literatura monástica para los varios elementos integrantes de la vestimenta monacal, en copto, latín y griego, y el significado que les atribuyen las fuentes. G. Egan («Byzantium in London? New Archaeological Evidence for 11th Century Links between England and the Byzantine World») presenta los datos del hallazgo arqueológico en Londres, a finales de la década de 1980, de cuatro monedas y ocho sellos bizantinos del s. XI que, a diferencia de otros hallazgos interpretados como elementos inconexos, por primera vez proporcionan evidencia arqueológica fiable de vinculación de Inglaterra con Bizancio. L. V. Simeonova («Magic and the Warding-off of Barbarians in Constantinople, 9th-12th Centuries») recoge testimonios de estos

siglos sobre el empleo de la magia simpatética, es decir, de imágenes del enemigo para destruirlo o injuriarlo.

Un libro como éste no agota (ni creo que fuera ésta la pretensión de los organizadores de las Jornadas) los posibles campos de investigación de la cultura material en Bizancio. Se echan de menos algunos, como el del mobiliario doméstico, instrumentos de trabajo, vehículos de transporte, calzado, juegos, deporte, etc.: señal de lo mucho que aún queda por hacer en esta incipiente rama de la bizantinística. Pero el libro no hay que juzgarlo por las ausencias, sino por las presencias, que en este caso, con las desigualdades propias de un volumen colectivo, tienen un alto nivel científico.

José M. FLORISTÁN

Chr. R. KRAUS, *Kleriker im späten Byzanz. Anagnosten, Hypodiakone, Diakone und Priester 1261-1453,* Wiesbaden: Harrassowitz [Mainzler Veröffentlichungen zur Byzantinistik, Band 9.], 2007. XXII + 548 pp. mit 3 Landkarten

Este libro es una reelaboración de la tesis doctoral de su autor, Ch. Rudolf **K**[raus], leída en el curso 2002/03 en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Viena. Dedicada al clero llano, se complementó con la redactada y leída en 2006 por J. Preiser-Kapeller, que se ocupó de los metropolitas y obispos de la sede de C/pla, cuya publicación se espera para un futuro próximo. El objetivo del estudio es analizar la situación del clero llano (grados de lector, subdiácono, diácono y sacerdote) en época bizantina tardía, con exclusión del clero regular, por formar éste un grupo eclesial perfectamente definido y diferenciado. Geográficamente se limita a los clérigos de la Gran Iglesia, con exclusión de los no dependientes del patriarcado ecuménico o situados en territorios ajenos al dominio del emperador bizantino y, por ello, privados de su apoyo. Los límites cronológicos vienen marcados por la restauración paleóloga de 1261 y la conquista turca de la ciudad en 1453, después de la cual la Iglesia bizantina pierde su *status* dominante de Iglesia del Imperio y se convierte en Iglesia de grupo (*millet*), a la vez que la relación con el poder político sufre un cambio radical. El autor prefiere el término "clero llano" (*einfache Klerus*) frente a otros posibles, como "clero parroquial, bajo o casado", por las

connotaciones semánticas de éstos. Las fuentes del trabajo son, básicamente, los *Practica* de los monasterios de Atos (registros fiscales de bienes arrendados a "parecos", entre los que se incluyen clérigos con sus familias), bien en las ediciones antiguas de *Actes* aparecidas a principios del s. XX como anejos de *Vizanstijskij Vremennik*, bien en la nueva serie de *Archives de l'Athos*; documentos de otros monasterios, como los de Patmos, Vazelon (Ponto), S. Juan Bautista de Serres y de la Virgen del monte Lembo (junto a Esmirna); el Registro del Patriarcado de Constantinopla, traído a Viena por Augier Ghislain de Busbecq, y otras fuentes menores. Partiendo de los datos contenidos en ellas y de las correcciones hechas por los estudiosos (en especial, en el PLP), y vinculando las distintas noticias, el autor ofrece un panorama amplio y detallado de la situación social, personal y eclesial del clero llano bizantino en época paleóloga.

El libro se estructura por criterios geográficos. Tras la introducción general (cap. 1), el capítulo 2 está dedicado al clero rural documentado en las actas de los monasterios de Atos (2.2.), Vazelon, Pharos y Sumela en el Ponto (2.3. y 2.4.), y S. Juan de Patmos (2.5.) La imagen que de ellas se obtiene es la de un clero estrechamente vinculado con su entorno económico y social, sin *status* diferenciado ni privilegios, como unos "parecos" más. En las fuentes los clérigos aparecen casados e, incluso, en algunas familias se documentan sacerdotes a lo largo de las generaciones. El capítulo 3 está dedicado al clero urbano. En él se analizan las noticias relativas a Tesalónica y otras ciudades de Macedonia y Tracia (3.2., 3.3. y 3.4.), de Grecia central (3.5.), islas del Egeo (3.6.), Asia Menor (3.7.) y Trebisonda (3.8.). Dentro del clero urbano formaban grupo aparte los "oficios" episcopales o metropolitanos (ecónomo, sacelario, escevofílace, cartulario, etc.), entre los que son más frecuentes los grados inferiores de lector y diácono, frente al resto del clero. Conocemos poco de sus actividades litúrgica y pastoral, pero algo más de otras labores, como la de copistas, notarios, etc. El capítulo 4 está dedicado al clero de la capital: delitos y crímenes (magia-astrología, sacrilegios, impudicia, robo y falsificación, soborno, etc.), y participación en conjuras políticas (4.2.); ordenación y destitución (4.3.: edad mínima de ordenación de cada grado, condiciones para la misma, carrera eclesial, deposición por un sínodo de obispos, etc.); los clérigos y el matrimonio (4.4.: papel del clérigo en el matrimonio de laicos, decisiones relacionadas con el matrimonio de clérigos, etc.); sacerdotes adscritos a iglesias-fundaciones (4.5.); las listas de exarcos (4.6.); los oficios de la Gran Iglesia y el clero imperial (4.7.); herejía y cisma (4.8.) Particularmente interesante en este capítulo es el análisis que **K.** hace de las disposiciones tomadas por el patriarca Calisto I a mediados del s. XIV

para corregir los abusos del clero y mejorar su disciplina, y de las 10 listas de exarcos que con su firma manifiestan su conocimiento de y conformidad con las medidas y penas adoptadas, todas ellas conservadas en el PRK. Cierra el libro un capítulo de conclusiones (5).

Erratas tipográficas (con la forma correcta): μέγας νάος τῆς Θεοτόκος: μ. ναὸς τῆς Θεοτόκου (p. 128); Ἱοστορία: Ἱστορία (p. 215, n. 98); «Πῶς μία συνήθεια μπορεί να εξελιχθεί σε θεσμό: Ἡ περίπτωση τοῦ "θεωρήτρου"»: habrá que unificar el sistema acentual (p. 221, n. 145); ὁ εἰς κεφαλὴν εὑρισκομένῳ κατὰ τόπον: ὁ εἰς κ. εὑρισκόμενος (en el PRK, en dativo: τῷ... εὑρισκομένῳ) (p. 223); παρὰ πάντων τὸν ἱερωμένων: παρὰ π. τῶν ἱ. (p. 295); προσόδος: πρόσοδος (p. 383); ἔκδίκου: ἐκδίκου (p. 393, n. 55) Ἀργυροποῦλεια: Ἀργυροπούλεια, Ἄθῳ: Ἄθῳ, Βυζαντινὴ.: Βυζαντινή. (p. 514); Μιαχήλ: Μιχαήλ (p. 518); Ἀκριβῆς: Ἀκριβὴς (p. 519); Darouzès: Darrouzès (p. 521); Ἰδεολογικῆς: Ἰδεολογικὲς (p. 522); βυζατινά: βυζαντινά, Διοίκηση Ὀικονομία: Διοίκηση-Οἰκονομία (p. 523); χειροτονία ἱερωμένος: ἱερωμένου (?) (p. 523); byzaninam: byzantinam (p. 525); ἁγιος: ἅγιος (p. 526).

En la biblografía **K.** cita el *Catálogo de los Códices Griegos de la Bibliotheca (sic) de El Escorial* en 4 volúmenes: el cuarto, en realidad, es de los códices griegos desaparecidos, y como tal debería figurar. Del fondo manuscrito de Vatopedi ha aparecido recientemente (2006) un catálogo los 102 primeros mss. de la pluma de E. Lamberz, que al autor no ha dado tiempo a recoger; el catálogo anterior, sin embargo, es citado tan sólo por el nombre de S. Eustratiades, cuando también participó en su redacción Arcadio Vatopedino. Los Vat. Gr. 2644-2663 los cita por la edición parcial (codd. 2644-2647) de Lilla en ST 329 (1987; segunda parte en ST 331, en 1988). Con posterioridad apareció la descripción de los codd. 2648-2661 en 1990 (ST 338) y, en 1996, de todos los codd. 2644-2663 de forma conjunta en un volumen: habría sido más cómodo citar esta última. Aunque en la presentación de la bibliografía secundaria (p. 520) se advierte de que las obras se citan por el nombre del autor y "el primer sustantivo característico del título", habría sido de agradecer que se hubiera explicitado éste en el listado, como se ha hecho en el caso de las Fuentes, facilitando así a los lectores una consulta más rápida de la bibliografía. Finalmente, en la p. 215 sitúa la ciudad de Christupolis en una rada natural "in der Nähe der Strymonmündung": creo que **K.** se refiere a Chrysopolis (=Amfípolis), en las inmediaciones de la desembocadura del Estrimón, y no a Cabala (=Christupolis).

Estas minucias no empañan la gran calidad del trabajo realizado por **K.** El libro tiene dos utilidades básicas, como prosopografía del clero llano bizantino de época paleóloga complementaria del PLP, y como estudio social, económico y eclesiástico de los cuatro grados sagrados analizados, en especial, en los capítulos dedicados a Tesalónica y Constantinopla, por ser las ciudades de las que tenemos más información. Las numerosas divisiones del libro en capítulos y apartados, la introducción regular de

resúmenes de cada uno de ellos y el índice onomástico al final del volumen (pp. 529-541) hacen muy cómodo su consulta. En definitiva, creo que el libro es un instrumento imprescindible para conocer la situación social del clero llano en los dos últimos siglos de Bizancio, al que vendrá a complementar, cuando vea la luz, el de Preiser-Kapeller para el clero superior (obispos y metropolitas).

José M. FLORISTÁN

Pierre GILLES, *Itinéraires byzantins*, introd., trad. et notes par J.-P. GRÉLOIS, Paris: Collège de France-CNRS, Centre de recherches d'histoire et civilisation de Byzance [Monographies, 28], 2007. 512 pp.

La toma de Bizancio por los turcos en 1453 despertó el interés del Occidente latino por el nuevo Imperio, sus habitantes, costumbres, organización social y militar, religión, etc., que se manifestó en la profusión de relatos sobre Turquía que conocemos con el nombre de *Turcica*. Junto a centenares de relatos menores, muchos de ellos anónimos, editados o conservados manuscritos en archivos y bibliotecas, algunos tratados sobre Turquía destacan por su valor histórico o literario, como el de Teodoro Espandunes[1], los de Sansovino[2], Sapiencia[3], o el *Viaje de Turquía*. Los informes de diplomáticos occidentales ante la Puerta, como los bailes venecianos[4], embajadores franceses como M. de Breves[5] o imperiales como Augier Ghislain de Busbecq[6], son, así mismo, una mina de información sobre la situación de la Puerta, e igualmente los relatos de viajeros occidentales, como P. della Valle[7]. Ahora bien, si todas estas

[1] *On the Origins of the Ottoman Emperors*, trans. and ed. by D. M. NICOL, Cambridge: UP, 1997.

[2] *Historia universale dell'origine et imperio de Turchi*, Venetia 1568; *Gli annali overo le vite de' principi et signori della casa othomana*, Venetia 1570.

[3] *Nuevo tratado de Turquía, con una descripción del sitio y ciudad de Constantinopla, costumbres del gran Turco...*, Madrid 1622.

[4] *Relazioni degli ambasciatori veneti al Senato raccolte, annotate ed edite da* E. ALBERI, Firenze 1839-1863, vols. 12-14: Relazioni degli stati ottomani.

[5] *Relation des voyages de M. de Breves, tant en Grèce, Terre-Sainte et Égypte, qu'à Tunis et Alger*, Paris 1628.

[6] *Embaxada y viajes de Constantinopla y Amasea*, trad. del latín, Pamplona 1610.

[7] *Viaggi di Pietro della Valle, il pellegrino [...] descritti da lui medesimo in 54 lettere familiari da diversi luoghi della intrapresa pellegrinatione mandate in Napoli [...], divisi in tre parti, cioè, la Turchia, la Persia e l'India*, Roma 1650-58.

obras son, principalmente, descripciones del Imperio otomano, las dos de Pierre Gilles traducidas en este volumen, *De Bosporo Thracio* y *De topographia Constantinopoleos*, son verdaderas obras de erudición humanista en las que su autor recoge los recuerdos y anotaciones de los viajes que hizo por Oriente desde 1540. Gilles, protegido del cardenal d'Armagnac, fue un erudito polifacético, editor de Jenofonte, Demóstenes y Nebrija, traductor de Eliano, Teodoreto de Ciro y Valla y autor de tres obras originales que le valieron el paso a la posteridad: una obra miscelánea con materiales sacados de Eliano, Heliodoro, Porfirio y Opiano por la que es considerado padre de la zoología en Francia, y estas dos obras histórico-geográficas que le han valido el título de precursor de la bizantinística gala, un siglo antes que Charles du Fresne. Gilles viajó por la cuenca del Mediterranéo oriental para comprar manuscritos para la biblioteca regia de Francisco I y Enrique II. Visitó Atenas, Eubea, Tesalia, Macedonia oriental, Estambul y sus entornos. Luego viajó a Siria, Tierra Santa, Sinaí y El Cairo. A su regreso permaneció un año en Estambul, hasta que en la primavera de 1552 volvió a Roma, en donde dio forma a las notas que había tomado en sus viajes. Como buen humanista y filólogo, las confronta con las fuentes literarias, de tal forma que aquéllas sólo adquieren valor con el respaldo de éstas. Sus fuentes fundamentales son la *Notitia urbis Constantinopolitanae* para la *Topografía*, y la *Navegación del Bósforo* de Dionisio de Bizancio para el *Bósforo*. El método empleado en ambas obras es el mismo que el de su tratado de zoología: cita primero el pasaje de la fuente principal relativo al lugar o monumento de que va a hablar, luego recoge citas de otras fuentes y, finalmente, añade sus propias observaciones. En caso de divergencia de éstas con las fuentes o de éstas entre sí, intenta ajustarlas, en un intento de racionalizar y explicar las discordancias. En conjunto, según afirma J.-P. Grélois, Gilles cita un centenar de autores y obras griegas y latinas, algunas ya impresas cuando redactó sus tratados, otras consultadas en manuscritos accesibles en Roma. La *editio princeps* apareció de forma póstuma en Lyon en 1561, a la que siguieron varias reediciones.

El libro de Grélois es la primera traducción completa al francés de las obras de Gilles. Consta de una introducción (pp. 23-35), la traducción de la "carta a un amigo" que Gilles escribió desde Aleppo en abril de 1549 (pp. 45-51) y las dos obras, el *Bósforo* (pp. 53-259) y la *Topografía* (pp. 261-463), divididas en tres y cuatro libros respectivamente. Completan el libro un listado bibliográfico (pp. 9-22) y un extenso índice toponomástico (pp. 465-508). El *Bósforo* describe de forma minuciosa los lugares y monumentos situados entre Constantinopla y las Ciáneas europeas por la costa tracia en dirección S-N, y desde las Ciáneas asiáticas hasta Calcedonia por la costa bi-

tinia en dirección N-S. La *Topografía*, por su parte, es una descripción geográfica y arqueológica de la capital del Imperio bizantino. Tras un prefacio, en el que repasa las ventajas de la ciudad respecto de otras capitales –clima y recursos naturales– y la única desventaja que le halla –que el número de bárbaros que en ella habitan supere al de los estudiosos de humanidades–, en el libro primero hace la descripción geográfica, a ratos algo tediosa (largura y anchura de las siete colinas y de los valles que las delimitan, orientación, inclinaciones, límites, etc.), de la geografía física de la ciudad, desde la primera colina en el este, sobre la que se levantan el serrallo y Sta. Sofía, hasta la séptima en el oeste. Los otros tres libros, los más interesantes para el bizantinista, están dedicados a la descripción de los monumentos urbanos siguiendo la división en 14 regiones que hacía la *Notitia urbis*: Sta. Sofía, Hipódromo, iglesias, monasterios, palacios, foros, basílicas, cisternas, columnas y estatuas, etc. El tratado es una mina de informaciones, con inclusión de numerosos textos poéticos griegos, mayoritariamente en su lengua original, otros, traducidos por el propio autor.

Gilles es, ante todo, un anticuario, arqueólogo y filólogo. Se esfuerza continuamente por descubrir e identificar los topónimos y monumentos presentes en sus fuentes antiguas y medievales. Siempre que puede, explica los topónimos contemporáneos por deformación de los antiguos, lo que a veces da origen a etimologías poco verosímiles. Intenta racionalizar los mitos antiguos: así, el movimiento de las Simplégades o Ciáneas, que impedía el paso de los barcos hacia el Ponto, es explicado por la presencia en la boca septentrional del Bósforo, en ambas orillas, de un pueblo de bandoleros llamados Ciáneos que interceptaban los navíos (*De Bosporo*, lib. III, cap. 23). En definitiva, las obras de Gilles no son comparables con las descripciones coetáneas, antes mencionadas, del Imperio turco, sino verdaderos tratados de arqueología, historia, geografía e historia del arte. Las observaciones personales, sin embargo, ofrecen también gran interés al estudioso del Imperio turco en el Renacimiento.

José M. FLORISTÁN

L. GIL FERNÁNDEZ, *El Imperio luso-español y la Persia safávida*, t. 1 (1582-1605), Madrid: Fundación Universitaria Española, 2006.

Suele tomarse la incorporación del Imperio portugués (1580-81) como punto de referencia para el viraje "atlántico" (Braudel) de la política exterior

de Felipe II, si bien éste ya se venía anunciando desde la batalla de Lepanto y, más aún, desde la firma de la tregua de Juan de Margliani en 1578. De los tres enemigos del emperador (la Reforma luterana, Francia y Turquía), el "rey prudente" sólo heredó este último, en la lucha contra el cual se centró la primera parte de su reinado. Así, desde la conquista de Corón por Carlos V en 1532 hasta las de Túnez y La Goleta por Selim II en 1574 transcurrieron cuarenta largos años de enfrentamiento hispanoturco casi ininterrumpido en el Mediterráneo, en los que primero Khair-ad-Dīn (Jairedín) Barbarroja como *kapudán pachá* de la flota turca desde 1533 hasta su muerte en 1546, luego, el corsario Turgut (Dragut) hasta su muerte en el asedio de Malta de 1565, y, finalmente, el también *kapudán pachá* ʿEuldj ʿAli (Uchali) hasta su muerte en 1587, hostigaron continuamente los territorios españoles. En la segunda parte del reinado de Felipe II, por el contrario, la guerra abierta de los Países Bajos desde 1572, el enfrentamiento con Inglaterra y la intervención en las luchas de Francia hicieron que la política española se desplazara del Mediterráneo al Atlántico. Paradójicamente, fue en el medio siglo transcurrido entre Lepanto y la muerte de Felipe III (1571-1621) cuando se incrementaron los llamamientos de ayuda y propuestas de alianza de los enemigos de Turquía, tanto internos –rebeldes musulmanes y cristianos– como externos –Persia, Georgia– para una acción conjunta contra la Puerta: la hegemonía política y militar de España en Europa, la afluencia de grandes cantidades de plata americana, las crecientes dificultades internas de Turquía tras la muerte de Selim II (1574) y la enemistad irreconciliable con la Puerta convirtieron a España en destino preferente de todos sus enemigos, entre los que destaca, en su frontera oriental, el Imperio persa. Desde su creación en 1499 por el *shaikh* Ismael, los persas, de confesión shií (šīʿí), habían buscado en varias ocasiones la alianza de la Europa cristiana frente a la Turquía sunní, pero fue tras la incorporación de los territorios portugueses del Mar Rojo, Sino Pérsico y Mar Índico en 1580 cuando los contactos hispanopersas se hicieron más intensos. Es éste, precisamente, el límite cronológico inicial de este libro de L. Gil, galardonado con el premio nacional de Historia del Ministerio de Cultura en su convocatoria de 2007. En él reconstruye los inicios de los contactos en tiempo de Felipe II y las dos primeras embajadas, ya durante el reinado de su hijo: la persa, conducida por Husein Alí Beg y Antonio Sherley (1599-1601), y la respuesta española, llevada por Luis Pereira de Lacerda (1603-1605), cuyas líneas generales el autor ya había reconstruido con anterioridad de forma más sucinta en el estudio preliminar de su edición del *Epistolario diplomático de García de*

Silva y Figueroa [1]. Está previsto que a este primer volumen le suceda un segundo que trate las embajadas posteriores de Iman Qoli Beg y fray Melchor de los Ángeles, de fray Pablo Simón de Jesús María, de Roberto Sherley, de fray Antonio de Gouvea y Danguisbec, y de García de Silva y Figueroa. El autor es un profundo conocedor de la política española de la época por la frontera oriental de Turquía: no en vano ha publicado, además del mencionado *Epistolario*, un grueso volumen de fuentes sobre la historia de Georgia y diversos otros trabajos[2]. Sus largos años de investigación en archivos y bibliotecas españolas y del extranjero (Roma, Lisboa) tienen su reflejo en la amplitud de la documentación empleada –cartas, relaciones, memoriales, consultas de Consejos, etc.–, en su mayoría original e inédita, si bien no faltan otras fuentes impresas, antiguas (relaciones de Gouvea, Pietro della Valle, Thomas Herbert, Ruy Freyre de Andrade, fray Hernando de Moraga, Antonio Sherley, Pedro Teixeira) y modernas.

El libro está dividido en cinco capítulos. El primero ofrece una panorámica de las posesiones portuguesas en el Sino Pérsico c. 1600 y de sus dificultades defensivas y de comunicación. El segundo analiza las primeras tentativas de contacto con el sofí Tahmasp (1524-1576) durante el reinado de Felipe II: en 1567 por iniciativa del emperador Maximiliano II, en 1572, a instancias del rey Sebastián de Portugal, y la embajada de Simón de Morais en 1582, ya tras la incorporación de este reino. El tercero está dedicado a la primera embajada (1599-1601) del sah Abbas, encabezada por Husein Alí Beg y Antonio Sherley: prolegómenos, preparativos del viaje, itinerario seguido, estancia en Praga y Roma, paso a España del persa, estancia en Valladolid, deliberaciones del Consejo de Estado sobre la respuesta y el emisario que debía enviarse, y traslado y estancia en Lisboa. A modo de digresión, el cuarto capítulo es una biografía del gran protagonista de la primera embajada, Antonio Sherley: su pasado antiespañol, su viaje a Persia de donde vino como embajador de Abbas, su entrada al servicio de la Monarquía española, su estancia y prisión en Venecia, su viaje a Marruecos como embajador del emperador Rodolfo II, su nombramiento como general de una flota de galeones en Nápoles, las acusaciones vertidas contra él por su secretario Pagliarini, la expedición de 1610 por el Egeo y su regreso a España. El quinto y último capítulo está dedicado a la embajada de respuesta

[1] Cáceres: Institución Cultural «El Brocense», 1989, pp. 35-62.

[2] L. GIL-I. M. TABAGUA, *Fuentes para la historia de Georgia en bibliotecas y archivos españoles (siglos XV-XVII)*, Madrid: Univ. Complutense, 1993. Para otra bibliografía suya sobre tema oriental, cf. *Erytheia* 28 (2007) 12-14.

llevada por Luis Pereira de Lacerda, con los prolegómenos de la misión agustina enviada desde Goa a la Corte del sah. Cierra el libro un índice toponomástico.

Escrito en una prosa fluida y elegante, alejada de la aridez de un mero relato de hechos históricos, el libro se lee con deleite, lo que no desdice de su altura científica. La inclusión en el cuerpo del texto de fragmentos, en castellano y portugués, de documentos de la época hace su lectura aún más amena. Un simple vistazo al aparato de notas da idea de la gran cantidad de fuentes archivísticas empleadas: teniendo en cuenta que en una investigación de campo en un archivo con catalogación parcial apenas se aprovecha una pequeña parte de las fuentes consultadas, el lector podrá formarse una idea del volumen de documentos manejados por el autor. La historiografía española está falta de estudios como éste de L. Gil que iluminen parcelas peor conocidas de la historia política. El libro, en definitiva, es una buena muestra del quehacer histórico de un filólogo con curiosidad universal, al que la lectura de los clásicos griegos y latinos llevó al estudio de su renacimiento en el humanismo quinientista, y éste, a la investigación histórica a través de los textos de archivo, en la más pura línea de Terencio: *homo sum, humanum nil a me alienum puto*.

José M. FLORISTÁN

K. PALAMÁS, *La muerte del palikari*, trad., introd. y notas de M. González Rincón, Sevilla: Secretariado de Publicaciones de la Universidad, 2008. 82 pp.

Tras la magnífica acogida de la traducción de Carmen Vilela de la novela *La Papisa Juana* de Emmanuil Roídis, recientemente galardonada con la concesión del III Premio Andaluz a la Traducción, hay que saludar con idéntico entusiasmo esta nueva apuesta del Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla por la tan necesaria difusión en el ámbito hispano de obras señeras de la literatura griega moderna. Sin duda, tanto la altura literaria de la obra escogida como la amplia experiencia y gran solvencia de su traductor al castellano, el Dr. González Rincón, auguran también el mayor de los éxitos editoriales a esta nueva publicación que, esperemos, bien pronto tenga continuidad. En el caso concreto que nos ocupa, es también causa de alegría que este portentoso relato de Palamás además cuente, en el panorama peninsular,

con una magnífica y muy reciente versión *on-line* al gallego (*A morte do palicari*) realizada por Mosjos Morfakidis y Andrés Pociña en el marco del proyecto de Biblioteca Virtual de la Asociación de Traductores Gallegos.

Atinadamente observaba Yanis Papakostas, en su estudio de 1982 sobre la revista *Hestía* y el relato griego, cuánto le debía la διηγηματογραφία de la Generación de 1880 a las páginas de la revista literaria de Drosinis, relevante por tantos aspectos para la vida cultural de la Grecia del último cuarto del siglo XIX. En abril de 1883 Yeoryios Viziinós publicó en sus columnas el relato *El pecado de mi madre*, que puede considerarse el punto de partida de la ἠθογραφία griega, y tan sólo un mes más tarde, en mayo de 1883, se incluyó en sus páginas la proclama del gran folclorista Nikólaos Politis convocando a un nuevo concurso de relatos con la siguiente condición primordial: "el argumento del relato será griego, esto es, consistirá en una descripción de escenas de la vida del pueblo griego en cualquiera de los períodos de su historia o en el relato detallado de algún episodio de la historia griega". En efecto, en *Hestía* publicará Viziinós cinco de sus seis principales relatos y también en sus columnas irán apareciendo, de 1884 a 1890, los primeros relatos de Kostís Palamás (*El teniente*, *Magdalena*, *Tras el terremoto*, etc.), estos últimos escritos conforme a las reglas de la *kazarévusa* pero fieles a la proclama de Politis. Y será precisamente al año siguiente, en 1891, cuando aparezca por entregas en la misma *Hestía* su relato extenso (o novela corta, según se mire) *Θάνατος τοῦ παλληκαριοῦ,* el cual es unánimemente tenido por el ἀριστούργημα de la prosa de Palamás, no superado en fuerza expresiva ni lirismo por ninguno de los otros διηγήματα no autobiográficos reunidos (algunos, los más antiguos, tras haber sido reescritos de la *kazarévusa* al demótico) y publicados con posterioridad en *Relatos* (Atenas, 1920).

Como el propio Palamás reconocerá, diez años después, en el prefacio de la primera edición independiente del relato (Atenas, 1901), fueron precisamente las elogiosas palabras de Yanis Psijaris en *Le Figaro* las que lograron que la obra no cayera en el olvido. No en balde Palamás había saludado, en un artículo periodístico publicado en 1888, favorablemente la aparición en ese mismo año de *Mi viaje*, el libro de Psijaris que expresamente consideró revolucionario por abrir el camino al demoticismo también en la prosa griega y con ello no hacía sino alinearse con otros escritores del momento como Roídis, Eftaliotis, Karkavitsas o Palis. Si bien la lengua rumeliota y ecléctica de *La muerte del palikari* se aparta sabiamente de los postulados más radicales del psijarismo, cierto es también que la nueva sensibilidad que rezuman sus páginas debe no poco a la entusiasta lectura de Psijaris unos años antes. Y es asimismo de interés recordar que, aun cuando años

más tarde, en 1927, el mismo Psijaris, ya al final de sus días, vertiera juicios tan desfavorables hacia la obra de Palamás desde las páginas de la *Revue Universelle*, se mantuvo aún entonces firme en su creencia de que *La muerte del palikari* era una auténtica obra maestra.

Resalta González Rincón en la introducción el carácter fuertemente simbolista y lírico de la prosa de Palamás, escrita en los intersticios de su mayoritaria producción poética y por ello surgida voluntaria o involuntariamente de una disposición marcadamente poética hacia la materia literaria. Ya en el prólogo de sus *Relatos* publicados en 1920 el propio Palamás confesaba el débito de todos estos textos prosísticos con su poesía, llegándose allí a calificar muchos de ellos de simples poemas malogrados. El caso de *La muerte del palikari* es especialmente significativo en esta especialísima fusión de elementos prosísticos y poéticos, hasta el punto de convertir su clasificación dentro de la producción prosística de Palamás en una tarea compleja. Viene precedido de las primeras publicaciones poéticas de Palamás, en el ambiente de la Nueva Escuela de Atenas, bajo el influjo directo del parnasianismo y simbolismo francés. Así sucede con su primer poemario *Las canciones de mi patria* (1886), con su posterior *Himno a Atenea* (1889) o con la colección *Los ojos de mi alma* del año anterior (1890). Su clasificación en la primera de las tres categorías comúnmente establecidas en la prosa de Palamás, la de los relatos costumbristas y de corte realista, resulta en exceso simplificadora, pues deja de lado su alto nivel poético, que no es aspecto accesorio sino esencial del relato. Ciertamente los relatos de corte poético de época posterior, englobados en la tercera categoría, suelen ser de mucha menor extensión y su carácter simbólico-alegórico tiene ya poco que ver con la corriente del costumbrismo literario; pero *La muerte del palikari* es a este respecto un relato irrepetible en su singularidad, porque su narrador sabe aunar con suprema maestría las dotes de observación necesarias a todo descriptor de costumbres con la esencialidad que caracteriza al poeta. Y de la relevancia concedida por el propio Palamás a la conjunción de estos dos aspectos es buena prueba el hecho de que en 1899, ocho años después de la aparición del relato en *Hestía*, precisamente lamentase, en un artículo para *Tò Ἄστυ,* que los *Idilios marinos*, la colección de relatos que Aléxandros Papadiamandis había publicado por entregas también en el año de 1891 en las páginas de *Néa Efimerida* y era, según él reconocía, un excelso ejemplo de fuerza narrativa gracias a la combinación del παρατηρητής con el ποιητής, todavía no hubieran conocido el reconocimiento literario de una edición independiente.

Por consiguiente, el narrador de *La muerte del palikari* no sólo analiza, con la minuciosidad y precisión del etnógrafo, la vida rural griega de los años de

formación de Grecia como nación independiente y nos ubica en ella como prototipo de *palikariá* un personaje extraído de la contemporaneidad, el joven Mitros Rumeliota que sufre un accidente en su pierna la noche del Viernes Santo y justo un año después toma la heroica decisión de preferir morir a vivir sin conservar la integridad física, sino que al mismo tiempo trasciende la contingencia real y particular con la mirada del poeta, el cual es el único capaz desde su arte esencial de descifrar los mensajes a veces incomprensibles del mundo exterior. El poeta se alía así necesaria y naturalmente con el narrador costumbrista para trascender la superficialidad de las cosas y acceder con su arcana guía al *símbolo*, que es –digámoslo con las palabras de Jean Moréas, el conceptualizador belga del simbolismo literario, en su manifiesto de 1886 en *Le Figaro*- "una íntima ensoñación del artista", un "fluido" que comunica de modo natural e intrínseco los fenómenos con su esencialidad oculta. En efecto, en ese joven hombre de mar de veinticinco años, Mitros Rumeliota, convergen los perfiles generacionales del hombre griego posterior a la guerra de la independencia, resumidos todos ellos en el intraducible término *palikari*: "Mitros Rumeliota era –nos dice Palamás en la pulcra traducción de González Rincón (pág. 44)– un verdadero palikari y poseía todos los dones de un palikari: la elocuencia, el arrojo, el amor propio, la belleza y el orgullo, el amor a la vida y el desprecio a la muerte"; pero Palamás va más allá al trascender simbólicamente lo contado desde la órbita del poeta. La preciosa dedicatoria a Jaravyí, aquella "mujer sencilla y de pocas letras" de Misolongui, adquiere el valor de un símbolo: Palamás escuchó precisamente de la boca de Jaravyí la historia del palikari "e intenté –nos dice– conservarla con la mayor fidelidad posible, para poder llegar a ser tu propio eco (pág. 26)"-. No se trata de una voz individual, sino de la de toda una colectividad, porque Jaravyí es realmente la encarnación de la tradición del pueblo griego: "porque cuando tú hablas, es todo un pueblo el que te susurra las palabras" (*ibid.*). De ahí que la Jaravyí que interesa a Palamás sea la trascendida de su mera corporeidad, convertida ya en la "Fama pregonera", en auténtico *Volksgeist*, donde se opera de forma natural la conversión de la historia particular en pura poesía: "cada historia tuya, sin que llegues a comprenderlo, es un poema de nuestra gente" (*ibid.*); es decir, donde prosa y verso dejan de ser formalmente antitéticos para converger en una síntesis artística superior. También en el prólogo de *Trisévyeni*, el drama poético de 1903 donde la protagonista, igualmente dispuesta al sacrificio purificador de la muerte y por ello reverso ahora femenino del varonil Mitros, encarna a nivel de símbolo el alma de la femineidad, libre y acuosa, frente a todo tipo de convencionalismos de la sociedad patriarcal, Palamás declarará programáticamente, después de confesar que éste es un drama que no ha sido creado para

la mundana vida de la representación teatral y advertir a potenciales actores que no deben trastocar nada de la lengua de la obra dramática escrita por el poeta, que "no existe prosa en el trabajo artístico; muchas veces el verso resulta ser el más representado por el artista de la prosa" (trad. de I. García Gálvez, Tenerife, Univ. de La Laguna, 2004, pág. 19). Este es el sentido unitario profundo que rige el quehacer artístico de *La muerte del palikari*: por eso mismo etiquetas clasificatorias como "relato costumbrista" o "épica en prosa", tan sólo atentas a uno de los polos de la composición, no atienden a la síntesis ensayada a través del símbolo, visible, por ejemplo, en la construcción de la poderosa analogía entre la pasión de Mitros y la del Cristo ortodoxo, la cual nos da las claves para descifrar con los ojos del narrador-poeta esta crónica rural en los términos cuasi religiosos de todo ciclo de "muerte-resurrección". Así la pasión y muerte de Mitros alcanzarán simbólicamente el grado de un sacrificio individual previo y necesario para un renacer colectivo. La pobre Jaravyí acunaba con sus canciones a Kostís de niño y éste hace votos, en la dedicatoria, para que las últimas palabras que escuche en su lecho de muerte salgan también de su boca. Con ello quiere Palamás trazar un estrecho vínculo entre ella y la viuda Dímena, la desconsolada madre que entona en la escena final del relato a su hijo Mitros aún vivo uno de esos luctuosos μοιρολόγια evocados por Palamás en su dedicatoria, y entre Mitros Rumeliota y él mismo. Así asistimos a una escena de altísimo nivel poético, cargada de un fuerte simbolismo y que entronca con la mejor tradición de las escenas de lamento ritual de la literatura griega desde tiempos antiguos, en cuyo eje central está la analogía entre las figuras de Mitros y Cristo.

La lectura al español que de *La muerte del palikari* nos ofrece González Rincón es muy gratificante y sumamente placentera, ya que nos sirve una traducción de muchos quilates desde el punto de vista literario y que rinde tributo a las muchas cualidades poéticas que la prosa de Palamás atesora. De su sensibilidad literaria para abordar como traductor este tipo de relatos dolientes ya nos había dejado algunas muestras relevantes González Rincón en su vibrante traducción de la *Historia de un prisionero* de Stratís Dukas (Sevilla, Labrys, 2001), uno de los mejores ejemplos de la "prosa de guerra", que es la transcripción de un relato oral oído por el propio Dukas en 1928 en un café de aldea al norte de Grecia a un tal Nikolas Kozákoglu (en realidad, Dukas deforma su nombre real, Nikólaos Kazákoglu), excombatiente griego de la región de Esmirna que, tras el desastre del verano de 1922, fue apresado por el ejército turco y, luego de evadirse, durante un año se hizo pasar por turco trabajando como pastor de ovejas hasta lograr repatriarse a Grecia. Ahora de nuevo nos da sobradas muestras de que todo traductor no siempre ha de ser considerado un traidor, si éste sabe adaptarse con cuidado,

paciencia y esmero a los diferentes niveles de estilo y lengua del original. La prosa poética de Palamás se ve así servida al lector hispano con rigor y, sobre todo, exquisito gusto literario: en ningún momento la traducción de González Rincón se nos hace mecánica o rutinaria sino, muy al contrario, nos atrae a cada paso con su sabia articulación de las frases y períodos sintácticos (algunos de una gran plasticidad poética) y acierta de pleno en transmitirnos las muchas agilidades rítmicas del texto original. Igualmente las constantes y ágiles alternancias entre un vocabulario de origen popular y otro más culto o decantadamente poético, según los requerimientos del texto, denotan los profundos conocimientos de González Rincón no ya de la πεζογραφία griega del XIX, sino también de la lengua literaria española. Vaya, pues, nuestra más sincera y calurosa enhorabuena por un trabajo tan magníficamente realizado, que desde luego dignifica la tarea del filólogo como traductor de textos literarios, tantas veces injustamente saqueada por el intrusismo o denostada por cuantos no alcanzan a comprender el gran servicio que empresas como ésta, cuando son acometidas con tanta pulcritud, prestan a la difusión de la cultura entre los pueblos.

José Guillermo MONTES CALA

Miguel CASTILLO DIDIER, *Alejandría y Kavafis. Ensayo de crónica de una ciudad y su poeta,* Centro de Estudios Griegos Bizantinos y Neohelénicos, Facultad de Humanidades, Universidad de Chile, Santiago 2007. 190 pp.

El septuagésimo quinto aniversario de la desaparición de Constantino Cavafis es una ocasión excelente para la aparición de este evocador ensayo sobre la ciudad del Poeta, recién publicado por el profesor Castillo Didier en su Centro de la Universidad de Chile, la más prestigiosa institución de Latinoamérica consagrada a nuestros estudios.

El libro es completísimo y aborda todas las etapas de la vida de Alejandría, desde su fundación por Alejandro Magno en 331 hasta la muerte de Cavafis, sin faltar continuas reflexiones sobre el presente de la villa. De especial interés son los diversos capítulos directamente relacionados con la Alejandría cavafiana, como contexto absolutamente inseparable de su creación literaria. La ciudad es así realidad y símbolo en su poesía. Castillo Didier nos conduce, en su relato, por todos los lugares y la atmósfera vital que Cavafis compartió e in-

teriorizó intelectual y estéticamente, lo cual, unido a que, a lo largo de toda la narración, se imbrican continuas referencias de numerosos pasajes de poemas de Cavafis, hacen que el lector viva realmente su deambular por Alejandría. La culminación es la visita a la casa y la tumba del poeta, que constituyen, de la mano y la prosa de Castillo, una vivencia plena de emotividad.

El ensayo posee además otros aspectos de enorme interés. En primer lugar, el libro está abundantemente ilustrado con fotografías antiguas y modernas de la ciudad, en particular de los lugares cavafianos, muchas de ellas poco o nada conocidas; lo mismo cabe decir de la galería de retratos y manuscritos del poeta. En segundo lugar, una serie de apéndices dotan de enorme utilidad a este trabajo. Disponemos así de una exhaustiva cronología de Alejandría y de Cavafis, de una completa bibliografía escrupulosamente seleccionada. Pero, sobre todo, el apartado que mayor utilidad puede tener para un lector común es un selecto apéndice de reseñas de libros sobre Alejandría. Entre los diecisiete títulos seleccionados, todos ellos imprescindibles para que cualquier lector ahonde en el pasado y presente de esta ciudad, encontramos desde la clásica historia y guía de la ciudad por E. M. Forster (en su edición española en Seix Barral, Barcelona 1984), hasta la espléndida monografía de Jean-Yves Empereur (*Le Phare d'Alexandrie. La merveille retrouvée*, Gallimard, París 2004) en la que se dan a conocer las maravillas arqueológicas descubiertas en las excavaciones submarinas del antiguo puerto, hoy sumergido, de la Alejandría antigua.

Nos hallamos, en suma, ante uno de los mejores y más entrañables homenajes que podían hacerse a Cavafis y su amada ciudad en este año jubilar. El documentadísimo y ameno ensayo de Miguel Castillo Didier constituye, sin duda, un hito en la, cada vez mayor, bibliografía cavafiana en lengua española.

Pedro BÁDENAS DE LA PEÑA

Ιωάννης ΜΟΥΡΕΛΟΣ-Ιάκωβος Δ. ΜΙΧΑΗΛΙΔΗΣ (επιμέλεια), *Ο Ελληνικός Εμφύλιος Πόλεμος. Μια αποτίμηση. Πολιτικές, ιδεολογικές, ιστοριογραφικές προεκτάσεις,* Αθήνα: Ίδρυμα Μελετών Χερσονήσου του Αίμου, Ελληνικά Γράμματα, 2007. 222 σελ.

Este interesantísimo volumen reúne los trabajos presentados en el congreso que tuvo lugar del 12 al 14 de mayo de 2006 en Salónica con motivo de cumplirse el sexagésimo aniversario del comienzo de la guerra civil griega.

El encuentro científico fue auspiciado por el Departamento de Historia Contemporánea de la Universidad Aristóteles de Salónica y el Instituto de Estudios Balcánicos (IMXA, siglas en griego de la curiosa denominación –típica de la guerra fría– en las que el término, a la sazón políticamente incorrecto, de "Balcánico" fue reemplazado por la eufemística perífrasis de "de la Península del Hemo"). Durante mucho tiempo en Grecia el tratamiento de su guerra civil, el acontecimiento más dramático de su historia contemporánea, siempre ha sido un tema difícil de abordar con la profundidad, rigor, distanciamento y objetividad necesarias. Realmente hasta los años posteriores a la restauración de la democracia, en 1974, y la consolidación de la República como forma de Estado y la normalización de la vida política griega, la aproximación historiográfica y política de la guerra civil (το Εμφύλιο) sólo se podía hacer fuera de Grecia. Un ejemplo ilustrativo: el primer congreso sobre este conflicto tuvo lugar en Copenhague en 1984 (!!!) a iniciativa de un brillante bizantinista y neohelenista, prematuramente fallecido, el profesor Ole Smith. Afortunadamente hoy día existe la suficiente distancia de aquellos acontecimientos y en Grecia, por fin, se ha intensificado y sistematizado la investigación académica sobre esta contienda. Por otra parte, el acceso a los materiales en diversos archivos, tanto en Grecia como en los países vecinos, no constituye ya un obstáculo insalvable, como antes.

En los diez capítulos del presente volumen se abordan, desde diferentes puntos de vista, el desarrollo del conflicto, larvado durante la ocupación y abierto poco después del final de la Segunda Guerra Mundial, con una especial atención a las implicaciones yugoslava y albanesa en el contexto del primer conflicto de la guerra fría en Europa.

El trabajo de Vasilios CONDIS se centra en el escenario interno griego y la situación internacional que condujo al enfrentamiento civil apenas terminada la triple ocupación (italiana, alemana y búlgara). En opinión del autor, la causa principal de la guerra fue el profundo antagonismo entre las fuerzas del EAM (el Frente de Liberación Nacional, comunista), que había llevado el peso de la resistencia, y las autoridades militares británicas recién desembarcadas en Grecia, precisamente para garantizar que la liberación no desembocara en una toma del poder por el EAM. Los graves sucesos de diciembre de 1944 (τα Δεκεμβριανά) desencadenaron la primera fase del enfrentamiento armado, contenido malamente con el Acuerdo de Várkisa, que en absoluto sirvió para resolver la controversia principal: la restauración de la Monarquía. La tesis del autor es que la URSS no estaba especialmente interesada en un directo control comunista sobre la Grecia recién liberada –algo no muy difícil, dada la hegemonía del EAM y el ELAS en la liberación del país–, sino que

su objetivo era explotar el conflicto griego por razones propagandísticas en un momento en que Gran Bretaña y Estados Unidos estaban especialmente temerosos de la política soviética en Europa oriental. En realidad, Stalin, consciente de que, con la ayuda norteamericana al gobierno griego, el insurgente Ejército Democrático (Δημοκρατικό Στρατό της Ελλάδας) no podría ganar nunca la guerra, prefirió una maniobra de diversión manteniendo indirectamente las hostilidades con el juego de Yugoslavia y Albania en el conflicto, mientras tenía manos libres para consolidar su hegemonía en Centroeuropa, en Rumanía y en Bulgaria. En realidad Stalin había ya dejado a Grecia en manos de las dos Potencias occidentales en octubre de 1944.

El punto de vista de Ilías NICOLACÓPULOS coincide en muchos aspectos con el de Condis. Nicolacópulos señala tres niveles de conflictividad hacia 1947: una puramente local, o sea, de las hostilidades sobre el terreno, otra en relación con la política del gobierno de Grecia, y otra en función de la evolución de la situación internacional. Esta convergencia cambia a principios de 1948 y desaparece a principios de 1949, de manera que la guerra en sus últimos siete meses, hasta agosto de 1949, se convierte en una auténtica hecatombe que deja sentenciado el conflicto.

El trabajo de Nicos SAICOS aborda la guerra desde el punto de vista del derecho internacional. Presenta tres criterios, según los cuales los insurgentes podrían haberse definido como parte beligerante. En primer lugar, si hubieran podido disponer de un control total sobre un determinada parte del territorio griego; segundo, si hubieran dispuesto de un gobierno regular con capacidad suficiente para ejercer una soberanía efectiva sobre el territorio bajo su control; y, por último, si hubieran podido contar con una fuerza militar bien vertebrada y capaz de observar las normas de un conflicto regular. El autor se apoya en que nunca en Grecia al conflicto se le denominó oficialmente "guerra civil", sino que se le consideró un "problema griego" y un "conflicto fronterizo" por la injerencia de Estados vecinos, o sea, a fin de cuentas como un diferendo internacional armado. Evidentemente, esa fue la doctrina oficial del gobierno griego, pero el sofisma de que la situación de violencia armada se debía "a la acción de bandas, responsables de crímenes de derecho penal" se ve enteramente refutado por la realidad, pues, por mucho que las autoridades griegas negaran que en el país se desarrollaba una auténtica guerra civil, el gobierno aplicaba severísimas medidas, militares y represivas, propias de un gobierno beligerante.

Evancis JADSIVASILÍU matiza en su trabajo la interpretación tradicional de que la guerra civil griega fue un eslabón más en la sucesión de enfrentamientos de la guerra fría. Introduce dos factores que, en su opinión, son de-

cisivos: el del contexto regional, que comprende el legado de las confrontaciones étnicas en los Balcanes meridionales, y el factor nacionalista. La combinación de ambos factores, regional y nacionalista, permite reconstruir un cuadro más completo de la visión del conflicto por parte de las fuerzas políticas pro-occidentales y del Estado en la segunda mitad de la década de los años '40.

En el capítulo de Nicos MARANDSIDIS se realiza una caracterización de los comunistas griegos en el período 1943-1949. El proyecto político del KKE (PC de Grecia), a través del poder efectivo ejercido por el EAM sobre el terreno, se plasmó en la autodenominación que se dieron los insurgentes: "República Popular" (Λαϊκή Δημοκρατία) o simplemente "Poder Popular" (Λαοκρατία). Se partía de la experiencia del "Gobierno de las Montañas", adquirida durante la resistencia a la ocupación. En los años de la contienda civil la administración de los territorios controlados por el EAM no difería mucho de la que se desarrolló en los territorios liberados por la guerrilla en los años de la II Guerra Mundial. Básicamente se ejercía una autogestión popular y se aplicaba una draconiana justica popular. Sin embargo, en el período de la guerra civil no llegó a configurarse una estructura administrativa real, ni se crearon nuevas instituciones, básicamente se continuó con los mismos modelos acuñados durante la resistencia. El único cambio importante fue, no obstante, que ahora, por primera vez, la *EAMokratía* llegó a tener temporalmente el control de ciudades enteras y no se limitó a enclaves rurales en zonas de difícil acceso.

La intervención y el papel de la Yugoslavia comunista en la guerra civil griega son analizados por Milan RÍSTOVICH, que maneja material de archivo yugoslavo hasta ahora inédito. De la información que suministran estas fuentes se aprecia la cantidad y calidad de la ayuda yugoslava a los guerrilleros del Ejército Democrático. Los suministros y apoyo de todo tipo supusieron el incremento de los choques armados, pero tras el verano de 1948, con la ruptura de Moscú con Tito, esta ayuda se interrumpiría, de modo que supuso, en poco tiempo, la derrota del KKE. En el trabajo de Rístovich queda asimismo patente el papel estratégico desempeñado por la utilización del territorio de la recién creada "República Popular de Macedonia", integrada en la Federación Yugoslava, como base logística vital para los insurgentes griegos.

El estudio de Stavros DAYIOS se centra en otro aspecto fundamental del conflicto: el papel desempeñado por Albania en la última fase de la guerra. Después de la expulsión de Tito de la Cominform, Albania cobró una importancia especial para la Unión Soviética. Stalin, temeroso de que el gobierno griego invadiera Albania, ordenó a Sajariadis (el Secretario General del KKE)

que pusiera fin a las hostilidades. En opinión del autor este hecho fue determinante para que la guerra llegara a su fin. En buena medida este capítulo es complementario del de Rístovich ya que la utilización de material albanés (prensa y bibliografía de la época) ilumina bastantes aspectos de la intervención albanesa y yugoslava en la guerra civil griega.

El capítulo de Todor CHEPREGANOV y Liliana PÁNOVSKA contempla las dimensiones propiamente balcánicas del conflicto pues entra de lleno en uno de los factores más complicados de la guerra civil griega: la reactivación del viejo problema de Macedonia. Para empezar, conviene aclarar que este trabajo, uno de los más interesantes capítulos del libro que reseñamos, ha sido convenientemente tratado en su terminología por los editores griegos: o sea, que las palabras "macedonio" y "Macedonia" se han reconvertido a los conceptos políticamente correctos en relación con el "tabú" correspondiente a tan espinoso asunto. Por primera vez se reconoce por los historiadores de este país "sin nombre" uno de los objetivos estratégicos de la Yugoslavia comunista durante y despues de la guerra civil griega. Primero, el conflicto en el territorio fronterizo entre Grecia y Yugoslavia favoreció que Tito alentara que la recién creada República Federada de Macedonia reabriera la cuestión de la unificación de la "Macedonia del Egeo", anhelada por los "eslavo-macedonios" de la "Macedonia del Vardar", de manera que, como se ha señalado antes, el territorio yugoslavo-macedonio fue de una importancia logística fundamental para los insurgentes griegos. En suma, la guerra en esta región supuso, en gran medida, un recrudecimiento de las pulsiones étnicas de las Guerras Balcánicas, pero ahora en el contexto ideológico y geopolítico de la guerra fría, en vez del de la desmembración del Imperio otomano en 1912-1913. Segundo, una vez que Tito retiró su apoyo a los comunistas griegos, la Macedonia yugoslava supuso una tabla de salvación para la retirada de los "andartes" a la hora de la derrota. El gran interés del capítulo de Chepreganov y Pánovska es que, por primera vez, se reconoce explícita y documentalmente que la intervención yugoslava en este punto no se desarrolló tanto por un apoyo armado a los derechos de la minoría greco-macedonia, sino con el objetivo de lograr la unificación "socialista" de ambas Macedonias.

Los dos capítulos finales de este libro están dedicados a la revisión crítica de la principal bibliografía sobre la guerra civil. El primero de ellos, a cargo del prestigioso historiador Zanasis SFICAS (autor de un excelente estudio sobre la participación griega en la guerra civil española), es un apasionante recorrido por la historiografía griega y su dimensión internacional que pone de manifiesto el lento camino para abordar con rigor e independencia un tema tan sensible para la sociedad griega. El capítulo de Stratos DORDANÁS y Iáco-

vos MIJAILIDIS se centra en los cambios de actitud ante la documentación sobre guerra civil griega producidos en Grecia y en la ex-Yugoslavia entre 1990 y 2006. El trabajo resulta sumamente esclarecedor pues pone de manifiesto el caudal de nueva información disponible, al fin, para los investigadores.

El libro se cierra con la amplia reseña de la mesa redonda celebrada en el congreso que dió origen a esta publicación colectiva. Los distintos participantes y los coordinadores del volumen se centran en dos cuestiones: los problemas de periodización y metodología en la investigación de los antecedentes, desarrollo y efectos de la contienda civil griega, y las nuevas perspectivas que se abren sesenta años después de los acontecimientos y que, sin duda, permitirán enfoques e interpretaciones muy distintos de los mantenidos hasta no hace mucho por todas las partes implicadas. Los estudiosos interesados en este doloroso capítulo de la historia reciente de Grecia tenemos que felicitarnos de este primer e importantísimo paso para encauzar, de manera científica, la inexcusable recuperación de la memoria histórica. La asunción del pasado, con sus luces y sus sombras, reconozcámoslo, siempre es lenta y dificultosa, pero absolutamente necesaria para afrontar con normalidad la construcción del futuro de las sociedades afectadas.

Pedro BÁDENAS DE LA PEÑA

Στις αμμουδιές του Ομήρου. Homenaje a la profesora Olga Omatos, ed. de J. ALONSO ALDAMA, C. GARCÍA ROMÁN, I. MAMOLAR SÁNCHEZ. Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, 2007. XVIII + 865 pp.

Olga Omatos, durante muchos años profesora de griego, es una enamorada de Grecia y pionera en el estudio del griego moderno y de su implantación en la Universidad, donde ha dejado escuela. Ha sido presidenta de la Sociedad Hispánica de Estudios Neohelénicos. Son clásicos sus estudios sobre Kazantzakis y siempre ha sentido una especial debilidad por Creta. La Universidad del País Vasco, en la que ha ejercido su principal labor, ha querido rendirle un homenaje con motivo de su jubilación con la publicación de este libro. Tras la presentación del profesor J. L. Melena y N. Hadjinicolaou, cónsul honorario de España en Creta, y una nota de los editores, se siguen sesenta y siete artículos, la mayoría breves, sobre aspectos muy variados (desde algunos referentes a la Lingüística Vasca a otros de Historia, Filología

Clásica, Iconografía, Epigrafía, etc). Estos artículos no están agrupados temáticamente ni llevan resumen. Dedicamos las líneas que siguen a ofrecer algunos apuntes de aquellos que, por su contenido, resultan más afines al ámbito de estudios de *Erytheia*.

Empecemos por los de carácter histórico: J. R. ARANA[1] trata acerca de la luz en Santa Sofía de Constantinopla. Desde su fundación por Justiniano, esta iglesia nunca ha dejado de deslumbrar. Ya el historiador Procopio, que ofrece el informe más antiguo de ella, reflexionó sobre un importante aspecto, la luz natural como categoría arquitectónica, un elemento que implica una experiencia estética, pues tiene que ver con la habitabilidad digna. La luz, que se multiplica en sus reflejos sobre el oro, se convierte en mediadora entre la Naturaleza y el artificio. Pero, además, el estudio suma una carga filosófica que sigue una tradición de la antigüedad: la de la luz como iluminación (*phôtismós*) y, por ello, iniciación, pues la luz es la verdad. En sus reflexiones el autor sigue a Platón, Plotino y Proclo. J. M. EGEA[2] estudia otro aspecto de este recinto religioso, el "ambón", el lugar al que el diácono sube para leer el Evangelio. Se trata de «un escritorio o púlpito elevado [que es lo que significa la palabra en griego, "montaña" o "elevación"] donde fueron cantados epístola y evangelio en la iglesias y basílicas tempranas» a partir del s. IV. El de Santa Sofía fue descrito por Paulo el Silenciario, autor de una *Descripción del templo de Santa Sofía* y de una *Descripción del ambón* en 304 hexámetros (del reconstruido tras el hundimiento de la cúpula en 557, cuya inauguración tuvo lugar en 562): «Se trata de una plataforma oval a la que se accedía por dos escaleras –al este y al oeste– que reposaba sobre ocho columnas cuyos huecos estaban recubiertos por placas de plata». Se ofrece el texto griego de Paulo el Silenciario junto a su traducción. J. SOTO CHICA[3] da cuenta, tras un estudio comparado de las fuentes, del intento del emperador Heraclio, en 625, de casar a su hija Eudocia con el jan de los jázaros, pueblo establecido entre las estepas que delimitan los ríos Don y Volga. Se pensaba que esta alianza, que conllevaba la donación de territorios así como de otras prebendas, habría de resultar muy beneficiosa para los jázaros y de vital importancia para los bizantinos a la hora de dominar el tablero de la guerra romano-persa. E. MADARIAGA[4] se pregunta si debe identificarse el cargo de

[1] «La luz en Santa Sofía según Procopio», pp. 29-46.

[2] «El ambón de Santa Sofía», pp. 191-213, con ilustraciones.

[3] «Una esposa para el khan. Una jugada maestra de la diplomacia bizantina en el siglo VII», pp. 787-802.

[4] «Επισημάνσεις για το αξίωμα του *Βασιλικού Πρωτονοταρίου* τον 12ο αιώνα», pp. 551-563.

"protonotario imperial" con el de "protonotario del dromo" o si se trata de dignidades independientes. Algunos estudiosos defienden que aquél era el segundo en la jerarquía, por detrás del "logóteta del dromo", de la correspondiente oficina de la Corte Imperial Bizantina, mientras que otros opinan que era, en el s. XII, una dignidad distinta e independiente. La autora se inclina, por los datos que analiza, por esta segunda opinión. M.ª I. CABRERA RAMOS[5] ofrece una apretada síntesis histórica de la separación de las Iglesias católica y ortodoxa. El problema, que hunde sus raíces en la diferencia entre Oriente y Occidente, según puede atestiguarse desde la época más antigua, se agudizó al principio de la Edad Media (iconoclastia, aparición de un papado fuerte frente al patriarcado de Constantinopla, las ofensivas de Carlomagno y Otón, etc.), pero fue en el tiempo de las Cruzadas, especialmente de la cuarta, con la toma de Constantinopla (1204), cuando se fraguó irreversiblemente el cisma, algo que ocurrió más por factores políticos y económicos, que por otros puramente religiosos. I. KARAGEORGOS y J. MARTÍNEZ[6] dan cuenta de los intentos de los últimos Paleólogos (Juan V y Manuel II) de administrar y organizar la vida monacal del monte Atos en un tiempo convulso, el que se extiende desde 1371 a 1425, año de la muerte de Manuel. El año anterior había caído la montaña en poder de los turcos. G. V. NIKOLAOU[7] estudia las circunstancias y consecuencias de la violenta dominación otomana comenzada por Mehmet II en 1460 sobre la Morea y la conversión de su población al islam a partir de diversas fuentes, tales como registros fiscales, testimonios de viajeros y catálogos de tribunales otomanos. J. M. FLORISTÁN y J. A. GÓMEZ[8] editan y estudian el crisóbulo (diploma revestido del sello de oro imperial) que otorgó en 1483 Andrés Paleólogo, hijo del déspota Tomás de la Morea, quien había huído a Corfú antes de la conquista del Peloponeso y recibido el amparo del papa en Roma, en favor de Pedro Manrique, conde de Osorno. Se trata de un texto conocido desde hace un siglo, pero ahora nuevamente editado con un comentario histórico y una descripción diplomática del documento, depurado de los errores presentes en ediciones anteriores. A. DUPLÁ[9] trata de las reflexiones que, sobre la antigüedad clásica grecorromana,

[5] «Historia de un cisma cristiano. Relaciones entre bizantinos y occidentales durante la Edad Media», pp. 75-82.

[6] «El monte Atos en tiempos de los últimos Paleólogos», pp. 429-437.

[7] «Islamisations dans le Péloponnèse pendant la première période de la domination ottomane (1460-1685/87). Un bilan provisoire», pp. 667-679.

[8] «Crisóbulo de Andrés Paleólogo a favor de Pedro Manrique, II conde de Osorno», pp. 215-224, con ilustraciones.

[9] «Clasicismo e Ilustración: modelos sin nostalgia», pp. 183-190.

hizo la Ilustración, su consideración como inspiradora política, eso sí, vista con otra mirada, "sin nostalgia", por entenderse que la época moderna había superado a su modelo. I. GARCÍA GALVEZ[10] estudia las reflexiones que en sus *Memorias* hizo Yannis Macriyannis, el general y héroe de la Guerra de Independencia griega, quien, a pesar de haber aprendido a leer a los treinta años, es considerado, en palabras de Seferis, un "maestro iletrado". Sus reflexiones versan sobre la Grecia antigua y la Europa ilustrada en la época en que se formaba la conciencia nacional griega. M. SERRANO[11] recuerda el viaje iniciático que Iosif Hatzidakis, médico y arqueólogo nacido en Melos en 1848, realizó a Creta, tierra de sus ancestros, entre 1879 y 1880, fruto del cual fue la publicación de su libro *Περιήγησις της Κρήτης*, en el que plasmó sus vivencias y donde ofrece datos inestimables acerca de las costumbres, historia y arqueología cretenses, sin olvidar la situación política que en aquella época bullía. Y. K. JASIOTIS[12], por su parte, estudia el cambio que se produce en la ideología política del Estado y en los partidos griegos tras la I Guerra Mundial: el abandono de la *Megáli Idea* que había caracterizado la evolución histórica y política de Grecia tras la independencia.

Gran parte de los artículos son de tipo filológico, de crítica literaria o traducciones. P. A. GIANNOPULOS[13] trata de la pervivencia de la pronunciación del griego antiguo en la lengua popular neogriega. J. M. BERNAL[14] ofrece una breve descripción de la pugna entre puristas y demoticistas para establecer el sistema ortográfico, una batalla que duró hasta la implantación de la *dimotikí*, y da cuenta, además, de una propuesta –paralela a la que se realizó en Turquía– por parte de los demoticistas marxistas en los años '30, de adoptar el alfabeto latino. F. A. KABOUKÓPULOS[15] hace un análisis de los tipos de valencias sintácticas del verbo griego moderno en el marco de la teoría de análisis lingüístico de L. Tesnière, la denominada "gramática dependencial o de las valencias". G. S. HENRICH[16] analiza 17 ejemplos de rima "imperfecta" en obras de la poesía cretense del Renacimiento (Picatoro, Sclavo, Cornaro),

[10] «Reflexiones makriyanneas sobre la Grecia Antigua y la Europa Ilustrada en la formación de la conciencia neogriega», pp. 257-266.

[11] «La crónica de Creta de un viajero cretense: I. Hatzidakis», pp. 761-777, con ilustraciones.

[12] «Οι επιπτώσεις του Α' Παγκοσμίου Πολέμου στη νεοελληνική πολιτική ιδεολογία», pp. 353-364.

[13] «Επιβιώσεις αρχαιοελληνικής προφοράς στη νεοελληνική δημοτική», pp. 853-860.

[14] «Apuntes sobre un debate (orto)gráfico», pp. 67-74.

[15] «Συντακτικά σθένη των ρημάτων της Νέας Ελληνικής», pp. 439-456.

[16] «Αναθεώρηση προβληματικών ομοιοκαταληξιών στην κρητική λογοτεχνία ΙΙ», pp. 365-378.

que se suman a otras estudiadas con anterioridad. V. PANAYOTOPOULOU-DOULAVERAS[17] estudia la asignación de títulos a las obras de la literatura griega moderna temprana, del Medioevo y Renacimiento. Para ello recurre a una formulación típica de los títulos de obras de la época. S. SEROUR[18] explica el interés del mundo oriental por la cultura griega (algunas obras antiguas perdidas han llegado a Europa únicamente por medio del árabe) y pasa revista a las principales traducciones de autores griegos hechas al árabe durante la Edad Media, principalmente de filósofos y científicos (Hipócrates, Galeno, Dioscórides, Euclides, Ptolomeo, etc). D. SAKEL[19] estudia la infuencia de la *Crónica* de Miguel Glicás en la obra de Ioaníkos Cartanos titulada *Flor y esencia del Antiguo y Nuevo Testamento*, publicada en 1536. E. SOULOGIANNIS[20] trata de la biblioteca del patriarcado greco-ortodoxo de Alejandría y ofrece algunos datos sobre ella a partir de 1500. Proporciona una lista, a modo de ejemplo, de algunos libros conservados de autores clásicos antiguos, gramáticas, libros de contenido teológico y eclesiástico, y obras del Medioevo latino, impresas en el siglo XVI. C. A. DIMÁDIS[21] analiza la importancia de los presupuestos sociales y personales que están en la base de la concepción y redacción de una obra literaria y que determinan su forma inicial. Los ejemplos que utiliza para demostrar la importancia que tienen están tomados de M. Karagatsis, destacado novelista de la llamada generación de 1930. Dentro de un ámbito más literario, se encuentran estudios sobre la lírica popular, como el de la bella canción titulada *El manzano y el águila* de la que A. MELERO[22] ofrece texto, traducción y una breve exégesis en la que, apoyado en textos bizantinos, explica muy certeramente los simbolismos contenidos en ella, el del "manzano rojo" y el del "águila bicéfala". La canción pertenece al tipo del «emperador dormido que aguarda, como personificación viva de la esperanza, el momento del retorno para el renacimiento del imperio perdido», esperanza perdida irremisiblemente para Grecia, como sugiere la melancólica canción, tras la catástrofe de Asia Menor de 1922. A. SILVÁN[23] ofrece,

[17] «*Λόγος πάνυ ωφέλιμος καὶ περιχαρής*: The Title in the Early Modern Greek Literature», pp. 171-181.

[18] «Las traducciones de textos antiguos griegos al árabe», pp. 753-759.

[19] «Glykas and Kartanos», pp. 725-731.

[20] «Η βιβλιοθήκη του ελληνορθοδόξου πατριαρχείου Αλεξανδρείας μεταξύ Ανατολής και Δύσης», pp. 803-810.

[21] «Πριν από τη θεωρία: αναζητώντας τις πηγές έμπνευσης και τις πρώτες μορφές έργων της ελληνικής πεζογραφίας», pp. 153-169.

[22] «El manzano y el águila (notas a una canción popular griega)», pp. 639-646.

[23] «Pequeña antología de poemas de C. Palamás», pp. 779-785.

por su parte, sin texto griego, una pequeña antología de poemas del "poeta nacional de Grecia" Costís Palamás (1859-1943), pertenecientes a sus libros *Las canciones de mi patria*, *La vida inamovible, Yambos y anapestos y El dodecálogo del zíngaro*, en tanto que E. MARCOS[24] escribe un sólido ensayo de crítica literaria sobre el tema de Adonis, el hijo de Afrodita que, como dios de la naturaleza, muere y resucita, en la prosa de este autor, en su obra *La muerte de un héroe* (1891), tema del que también se ocupó Sikelianós (1884-1951) en los "cantos órficos" pertenecientes a su libro *Vida lírica*, en los que se aprecia un sincretismo mítico pagano y cristiano. M. CASTILLO[25] ofrece el texto y la traducción de un poema de Cavafis que el autor alejandrino compuso en 1896 después de leer la descripción del cuadro *Edipo y la Esfinge* de Gustave Moreau, una obra presentada en París en 1864. Analiza el cuadro a fin de explicar el retruécano final con el que siempre sorprende Cavafis: aunque Edipo ya ha vencido a la esfinge, «claramente presiente su alma / que la Esfinge allí [en Tebas] le hablará de nuevo / con más difíciles y mayores / enigmas que respuesta no tienen». G. LADOGIANNI[26] se ocupa de las metamorfosis poéticas de lo popular en la obra *Ante los hombres* (1904), del autor M. Avyeris (1884-1973). P. STAVRIANOPULU[27] se sumerge en las profundas aguas de la inspiración poética en busca de las fuentes de las que manan algunas imágenes subconscientes en la obra de Seferis y Macriyanis, en concreto, el símbolo de la Justicia, que encuentra en la iconografía bizantina y postbizantina del Juicio Final. C. MAKRIS[28] se acerca a la obra de Andreas Embiricos (1901-1975) desde un ángulo original, desde la identificación que este poeta surrealista establece entre el cuerpo femenino y la Naturaleza (la Tierra y su morfología, la Mar y su fauna, etc; aunque también la ciudad), una idealización que desemboca en un erotismo cósmico, en una especie de "animismo erótico". J. ALONSO[29] ofrece la traducción, sin texto griego, del poema *Contrabando* (1959) de la escritora Melpo Axioti (1905-1973), con un estudio previo donde se traza una semblanza de la autora y su contexto histórico (formación, compromiso político, exilio, etc), al tiempo que ofrece un breve,

[24] «Adonis doliente: héroes lisiados en Palamás y Sikelianós», pp. 583-592.

[25] «El Edipo poético de Kavafis», pp. 101-110, con ilustraciones.

[26] «Ελληνικό θέατρο. Οι ποιητικές μεταμορφώσεις του λαϊκού: Μ. Αυγέρη, *Μπροστά στους ανθρώπους* (1904)», pp. 473-486.

[27] «"Αδύναμες ψυχές μέσα στ' ασφοδίλια". Iconografía del Juicio Final en la obra de Seferis y en *Οράματα και Θάματα* de Macriyanis", pp. 811-829, con ilustraciones.

[28] «De la universalización del elemento femenino a la erotización universal en la obra de Andreas Embiricos», pp. 565-574.

[29] «Melpo Axioti, una poetisa griega del siglo XX. *Contrabando*», pp. 5-28.

aunque riguroso, estudio del poema (su estilo, "rico" y "popular", su estructura, su ritmo; los temas más recurrentes: la casa, el tiempo, el puente, el barco, etc). E. G. KAPSOMENOS[30] trata de las dimensiones cosmológicas de la mitología poética de Nicéforo Vretaco (1911) en la colección *El planeta insigne*. Á. MARTÍNEZ FERNÁNDEZ[31] ofrece así mismo una semblanza del poeta de la primera generación de posguerra Yoryis Pavlópulos, nacido en 1924, un autor que centra su obra en el hombre y su existencia dentro de la Historia, en su caso comprometida con la época turbulenta que le tocó vivir (ocupación, resistencia, guerra civil, derrota, dictadura). De Pavlópulos, autor de obras como *El sótano, El saco, Treinta y tres Haiku* o *Un poco de arena*, se ofrecen además algunas traducciones inéditas, con explicaciones, de forma clara, fiel reflejo del estilo del poeta. N. MAVRELOS[32] escribe, entre el ensayo y el comentario de textos, acerca de un relato de Yorgos Ioanu (n. 1927) que describe un antiguo sarcófago abandonado en una calle de Salónica, un refugio de dos amantes. El sarcófago se convierte en el relato en una figura de mediación entre el mundo de los vivos y el mundo de los muertos, entre el mundo de la realidad y el mundo del mito, entre lo antiguo y lo moderno, entre lo pagano y lo cristiano, entre el arte y la vida, entre la vida y la muerte, y, como en toda su obra, al tiempo despliega una autobiografía colectiva acerca de su ciudad. K. JRISOMALLI-HENRICH[33] se ocupa de los relatos contenidos en el libro *Adicción a la nicotina* de Zanasis Valtinós (n. 1932). A. LÓPEZ JIMENO[34] pasa revista a la obra del realizador chipriota Cacoyanis (n. 1922), el famoso autor de *Zorba el griego* y el más conocido cineasta griego hasta la irrupción de Anguelópulos. Hace hincapié en tres filmes inspirados en obras del más joven de los tres grandes trágicos griegos: *Electra* (1960), *Las Troyanas* (1971) e *Ifigenia* (1976-77).

Otros artículos, en fin, tienen que ver con la tradición griega en el mundo anglosajón o hispánico o con aspectos que relacionan España y Grecia. Entre los primeros se encuentra el de M.ª F. LÓPEZ PIQUETE[35], que hace un breve repaso de las distintas referencias de Herman Melville acerca de Grecia y subraya el contraste entre los elementos mitológicos y literarios de carácter

[30] «Οι κοσμολογικές διαστάσεις της ποιητικής μυθολογίας του Νικηφόρου Βρεττάκου. Η συλλογή *Ο διακεκριμένος πλανήτης*», p. 417-427.

[31] «El lugar de Yoryis Pavlópulos en la poesía griega moderna», pp. 609-619.

[32] «El viaje de la memoria o el sarcófago de la tradición», pp. 631-638.

[33] «Τα διηγήματα *Εθισμός στη νικοτίνη* του Θανάση Βαλτινού: μικροψηφίδες μιας τέχνης υψηλής», pp. 111-122.

[34] «La trilogía euripídea de M. Cacoyanis», pp. 511-529.

[35] «Real and imagined Greece in Herman Melville», pp. 531-538.

helénico que se encuentran en sus novelas con aquellos otros que aparecen en los esbozos de sus *Diarios*, más prosaicos y ajustados a la realidad, en los que se dedica, principalmente, a la descripción de personas y lugares reales que se encontró en sus viajes por las islas griegas. Por su parte, M.ª T.ª MUÑOZ GARCÍA DE ITURROQUE[36] abarca la relación entre la Grecia moderna y la escritora Virginia Wolf, quien viajó allí en tres ocasiones. Se destaca cómo la inglesa, de depurada formación clásica, traza paralelismos en sus obras entre la pobreza del país y la decadencia de la lengua griega, hecho que, según ella, ha llevado a que el griego de Platón sea en sus días incomprensible. Compara el papel de Inglaterra en el mundo con la antigua Grecia y resalta la indignación que le produce el expolio del arte griego por parte de sus compatriotas y cómo se va apartando en sus recuerdos de la visión romántica e idealizada de la Hélade para adoptar un tono cada vez más crítico y racionalista. En relación con el ámbito hispánico, C. GARCÍA ÁLVAREZ[37] analiza crítica y literariamente una leyenda de Gonzalo de Berceo, "El mercader fiado", perteneciente a los *Milagros de Nuestra Señora* (nº XXIII) y sabe apreciar lo que ésta conserva del imaginario bizantino, tanto de manera explícita como implícita. M. MORCILLO[38] da cuenta del eco que tuvo en Grecia la situación política española en tiempo de Primo de Rivera a través de un artículo de D. Arekisas en el diario *I Hellinikí* (24-IV-1926), en el que se aprecia la simpatía que despertaba la causa española contra la dictadura y contra la monarquía propugnada por los intelectuales Miguel de Unamuno y Vicente Blasco Ibáñez, a la sazón en el exilio. Muy interesante resulta el artículo que firma M. GONZÁLEZ RINCÓN[39]: aunque la presencia de la música popular española en Grecia data de finales del s. XIX (temas como *Carmen, Lolita, Valencia,* etc), es en la época de entreguerras, gracias a la popularización del gramófono y del cine (las películas de Florián Rey, Imperio Argentina, etc.), cuando los temas populares españoles (*Carmen, Antonio Vargas*, *Mi jaca, Los piconeros*, etc.) se divulgan en Grecia. El autor traduce del griego las canciones de tema español tomadas de viejos archivos discográficos. Pero, la parte más interesante de su trabajo es, sin duda, la que trata de la presencia de lo español en la música rebética, la forma de expresión de los proscritos y marginales,

[36] «Imágenes de Grecia en la obra de Virginia Woolf», pp. 653- 665.

[37] «Un texto bizantino medieval en España», pp. 225-240.

[38] «Las relaciones entre la dictadura de Primo de Rivera y los intelectuales Miguel de Unamuno y Vicente Blasco Ibáñez, a través de la prensa griega», pp. 647-651.

[39] «La presencia de lo español en la música ligera de entreguerras (1930-1940) y en la música rebética griega», pp. 291-307.

cuyos temas son el amor no correspondido, los celos, la pasión, la belleza femenina, etc. Ahora, se identifica lo español con lo bohemio, lo marginal (el torero, la mujer fatal de bellos ojos, etc.), algo que para los rebéticos resulta, al tiempo, familiar y exótico.

El libro se cierra con la *Tabula Gratulatoria*. Ahora, Olga Omatos puede recoger en este espléndido libro los frutos que su magisterio ha sembrado durante muchos años y el afecto de quienes la honran con su amistad de la mejor manera, haciendo posible a los lectores transitar, entre otros temas, por los laberintos de la Grecia antigua, bizantina y moderna.

José Ramón DEL CANTO NIETO

ALONSO ALDAMA, J. y OMATOS SÁNCHEZ, O. (EDS.), *Cultura Neogriega. Tradición y Modernidad*, Actas del II Congreso de Neohelenistas de Iberoamérica (Vitoria-Gasteiz, 2 de junio-5 de junio de 2005), Universidad del País Vasco, 2007. 721 pp.

Este libro recoge la mayor parte de las comunicaciones presentadas al III Congreso de Neohelenistas de Iberoamérica que, desde el 2 al 5 de junio de 2005, tuvo lugar en Vitoria. En primer lugar, hay que felicitar a los organizadores del evento científico –la Sociedad Hispánica de Estudios Neogriegos y la Universidad del País Vasco– por el éxito de la iniciativa y por el esfuerzo que, sin duda, ha supuesto la edición de las monumentales actas que son ahora objeto de nuestra reseña. Su dedicación y entrega nos permite tener acceso a la miríada de contribuciones presentadas en aquella ocasión, entre las que se encuentran trabajos de gran interés y altura científica.

Bajo el título *Cultura neogriega. Tradición y modernidad*, el volumen, tal como reza el prólogo, recoge trabajos de profesores e investigadores «de España, Grecia, Alemania, Turquía, Portugal, Francia y Chile» (p. 11). Si atendemos al hecho de que nos encontramos ante las actas del III Congreso de Neohelenistas de *Iberoamérica* [la cursiva es nuestra], tal como se indica en la primera de cubierta, portadilla interior y prólogo, debemos suponer que se trata de producción científica escrita en lenguas iberoamericanas o por autores de ese origen radicados en los países referidos. Y, sin embargo, ante la nómina de autores –por ejemplo, hay más de una decena de textos presentados por griegos en griego, sin que se les pueda adivinar ninguna relación con Iberoamérica–, parece que el criterio seguido para la elección de

los participantes no ha sido el que rezaba la propia convocatoria. Esta extrañeza aumenta cuando observamos la ausencia de algunos de los neogrecistas españoles más destacados y con mayor presencia internacional en las últimas décadas. Sean cuales sean las causas últimas de este hecho, creemos que la única perjudicada es la credibilidad de la neogrecística española, a la que se le niega la oportunidad, desde el respeto y el rigor intelectual, del debate científico. Confiamos en que las próximas convocatorias de actos similares sean un lugar de reencuentro y de acercamiento entre los investigadores que nos ocupamos de un campo del conocimiento, por qué no decirlo, minoritario, y al que nuestra división sólo perjudica, contribuyendo a reforzar su escasa visibilidad.

Sin abandonar el título del volumen, sorprende también que bajo el epígrafe *Cultura neogriega* se recojan propuestas cuyo objeto de estudio es netamente bizantino; véanse, por ejemplo, los trabajos de Baldrich López sobre la obra de Nicéforo Brienio (pp. 31-41), Cabrera Ramos sobre las Cruzadas y el Imperio Bizantino desde la perspectiva española (pp. 67-77), Fernández Alarcón sobre el sistema educativo bizantino, o el de Stavrianopulu con el título «Calendarios bizantinos sobre la alimentación» (pp. 685-695), por citar sólo algunos. Si la intención de los organizadores era explorar, tal como sugiere la segunda parte del título –*Tradición y modernidad*– las pervivencias, proyecciones, diálogos o reinvenciones conceptuales de la cultura bizantina y clásica (a la que se refieren también algunos trabajos) en la Grecia moderna, quizá hubiera resultado más oportuno prescindir del prefijo *neo*, permitiendo que el término *griego* funcionara como una entidad diacrónica capaz de albergar una periodización tan extensa. Por otro lado, y debido a los múltiples avatares, discontinuidades políticas y sociales de lo "griego" a lo largo de los siglos, sumado al carácter proteico e inestable de las realidades que se esconden bajo el término *cultura* (también *tradición*), creemos aventurado predicar la existencia de *una* cultura neogriega. Acaso el uso del plural en el título y la exclusión del prefijo *neo* hubieran contribuido a que éste se adecuase al heterogéneo contenido (y esto es un valor) de los trabajos presentados. Uno de los ponentes, José Antonio Costa, de la Universidad de Ciências Sociais e Humanas de Lisboa, realiza también esta corrección cuando habla de lo que «se designa por tradición (las diversas tradiciones) y modernidad (las diversas modernidades)» (p. 108).

Es llamativa también la práctica ausencia de alguna contribución dedicada a las tradiciones y culturas de los griegos otomanos. Estos, una vez más, parecen no merecer atención ni espacio en los estudios neogriegos, exceptuando las inevitables referencias a los choques entre griegos (entiéndase, del

Reino de Grecia y, en ocasiones, de Chipre) y turcos (usado indiscriminadamente para definir a los otomanos musulmanes turcófonos y a los ciudadanos de la República de Turquía), relatados aquí en los trabajos de Bueno Pérez sobre la huella de la ocupación turca en la prosa greco-chipriota contemporánea (pp. 53-67), el de Matilde Morcillo sobre las relaciones «turco-helénicas» desde el reconocimiento de Grecia por la Sublime Puerta hasta las Guerras Balcánicas (pp. 483-497) y en el de Margarita Ramírez-Montesinos acerca de la obra de Mirivilis (pp. 595-605). El breve pero interesantísimo artículo del profesor Günter S. Henrich (pp. 307-312) sobre los acrósticos en las μετζμουάδες recogidas por Sisis Dautis y publicadas en Viena en 1818, nos da al menos una pequeña muestra de los numerosos procesos de hibridación de las culturas de los griegos bajo administración otomana, ignorados sistemáticamente por un amplio sector de la neogrecística aún en nuestros días.

Por último, y antes de adentrarnos en el análisis de los trabajos presentados, nos ha llamado la atención la disparidad de sistemas de transcripción en los textos y en los aparatos bibliográficos. Pocos autores han adoptado el sistema fonético ideado por P. Bádenas. Evidentemente, la solución de Bádenas puede y debe ser objeto de discusión y mejoras, pero, hasta el momento, es la única propuesta rigurosa que ha intentado poner orden en el desconcierto. Es decisión de los editores unificar la transcripción de los textos con una propuesta razonable o permitir, como en este caso, un libre albedrío en el que conviven sistemas adaptados por otras lenguas o que sacrifican la comprensibilidad del texto meta en aras de un *color griego* que no ha de perderse en la grafía latina; el resultado, en muchos casos, es una algarabía ininteligible e impronunciable para el lector medio y la inconsistencia que el especialista percibe en algunos de los trabajos. Veamos un ejemplo: en el escrito de R. García Ortega, «El eco de los trenos por Constantinopla en la actualidad: Μαρίνος Σιγούρος *Πήραν την Πόλη*» (pp. 233-349), encontramos que la autora ha elegido para referirse a la isla de Zante la forma *Záquintos* (p. 233), solución que ignora la tradición del topónimo en castellano y no corresponde tampoco a una transcripción fonética atestiguada como Zacinto, propuesta ésta de Galiano. Sin abandonar este artículo, hallamos la alternancia de *Mohamet* (p. 234) y *Mehmet* (pp. 235, 242, 247, 248) para referirse al conquistador de Constantinopla, al que en otro punto la autora nombra con el insólito *Mojamet* (p. 248).

Todo lo dicho hasta el momento nos hace plantearnos la necesidad urgente de una discusión científica abierta, libre de los prejuicios existentes, sobre los estudios neogriegos en nuestro país e Iberoamérica, en la que se aborden cuestiones como su propia definición (en el volumen que nos ocupa

se alternan indiscriminadamente los términos *neogriegos* y *neohelénicos*), su periodización, la transcripción, etc.

Hechas estas observaciones, que no pretenden restar valor al interesantísimo volumen, nos detenemos ahora en el comentario de algunos de los trabajos que, por diversos motivos, nos han parecido más notables. Queremos destacar la contribución de dos de los *grecistas* (utilizo este término para poner de relieve su amplia formación y la diacronía de sus investigaciones) más sobresalientes en nuestra lengua como son L. Gil, quien participa con un sucinto pero enjundioso trabajo sobre el *Padrenuestro* vertido al griego vulgar por el franciscano Pedro Antonio Fuentes (pp. 259-261), y el maestro de tantos neogrecistas M. Castillo Didier, con una comunicación titulada «Charon y Járondas: pervivencia y zoometamorfosis en la poesía popular y en la *Odisea* de Kazantzakis» (pp. 97-107). Garantía de rigor científico es también la presencia del historiador I. Hassiotis, aquí con una contribución sobre la presencia del mundo neogriego en la literatura española del Siglo de Oro (pp. 289-306).

En el segundo grupo hallamos un grupo de artículos enmarcados en el ámbito de la lingüística, área ensombrecida a menudo por la abundancia de estudios literarios o históricos. Son los trabajos «Las construcciones aspectuales: perífrasis y no perífrasis en griego moderno» (pp. 191-209), «Marcadores de reciprocidad y simetría en griego moderno» (pp. 571-583) y «Las oraciones comparativas en griego moderno» (pp. 605-621), de Smaragdi Galimitaki, M.ª Carmen Quirós Gavira y A. Revuelta Puigdollers, respectivamente. Los tres autores pertenecen al grupo de investigación de la Universidad Autónoma de Madrid, desde la que están desarrollando una actividad científica y docente cuyos resultados empezamos todos a disfrutar.

Por último, mencionamos tres contribuciones singulares. La primera es el sugestivo artículo de M.ª Isabel Carrasco Castro, «Gregorio Pietro y Sikelianós» (pp. 87-97), que viene a paliar, desde la Historia del Arte, la clamorosa ausencia de trabajos que escapen a cierta obsesión por la *literatura* (entendida como lo escrito) en los estudios neogriegos; el segundo es el documentadísimo trabajo de M. González Rincón, «El motivo de la cetrería y de la caza cetrera de amor y *Apókopos* vv. 217-218» (pp. 263-289), en que el autor apunta, utilizando una exhaustiva bibliografía, sugerentes paralelismos entre la literatura del cretense Bergadís y obras de la Europa occidental como *La Celestina* –atendiendo al tópico presente en ambas del *amor como caza de cetrería*–, el *Decamerón* de Boccaccio o los cuentos de *Canterbury* de Chaucer; por último, destacamos el trabajo de E. Marcos Hierro sobre la influencia de la ópera wagneriana y de la filosofía de Nietzsche en la obra de Costís Pa-

lamás *La flauta del emperador* (pp. 419-426), que supera con creces la simple glosa literaria, más o menos afortunada, que constituyen otros estudios del volumen –véase, por ejemplo, el artículo de A. Villar Lecumberri «Corfú inspira sonetos» (pp. 715-721)– y nos da nueva muestra de los vastos conocimientos de su autor.

En resumidas cuentas, se trata de un volumen imprescindible para los estudiosos del mundo griego medieval y moderno que, entre la miscelánea de investigaciones (ordenadas por orden alfabético de sus autores), a buen seguro podrán encontrar trabajos de su interés. Se echa en falta, como afirmábamos, mayor rigor científico en la concepción metodológica del congreso y en los criterios de edición (principalmente en la transcripción y en la unificación del sistema de citas, pero también en detalles como la ausencia del año de publicación, que el lector debe deducir del depósito legal).

Nosotros hemos destacado en esta reseña sólo algunas de las sesenta contribuciones, por lo que invitamos al lector a la consulta del índice –que constituye una panorámica excepcional de las múltiples líneas de investigación en curso– del volumen cuya preparación ha corrido a cargo de J. Alonso Aldama y O. Omatos.

Alberto CONEJERO