ΑΝΑΖΗΤΩ ΤΗ ΛΕΞΗ*

φόρος τιμῆς
στὸ Δημήτρη Παπαγεωργίου

Ἀναζητῶ τὴ λέξη ποὺ σοῦ πρέπει
Ἐσὲ ποὺ πιότερο θυμίζεις τὴν πατρίδα
καὶ ’Ιθάκη μας ἂς εἶναι ὁ κόσμος ὅλος

Σὲ θωρῶ σὰν δεντρὶ σὰν κυπαρίσσι
ποὺ οἱ ρίζες του βαθιὰ στὴ γῆ ἀναδεύουν
ξυπνῶντας ἀκριβὲς πέτρινες μνῆμες
κορμιὰ ποὺ δὲν βολεύονται στὸν Ἅδη
ἀλήθειες ποὺ στὸ φῶς ποθοῦν νὰ βγοῦνε

Κι ἀνεβαίνεις μαζί τους κι ἀνεβάζεις
τὸν ἄνθρωπο - δεντρὶ στὸ δρόμο τοῦ Ἥλιου
καὶ στὴν κορφή του βάζεις τὸ τραγούδι

Ἀναζητῶ τὴ λέξη ποὺ σοῦ πρέπει
ποιητὴ τοῦ φωτὸς καὶ τῶν χρωμάτων

Εἶναι ἡ Ζωὴ καὶ ἡ Τέχνη ἁπλὲς ἀλήθειες
ποὺ καθὼς ξέρεις μοναχὲς δὲν πᾶνε
στὸ μαρμαρένιο ἀλώνι τῆς ’Ανάγκης

* *Διαβάστηκε από τον ποιητή στην εκδήλωση για τα 25 χρονια της καλλιτεχνικής δημιουργίας του χαράκτη ΔΗΜΗΤΡΗ, στην Γκαλερύ TORCULO της Μαδρίτης, στις 23 Νοεμβρίου 1979.*

πού κι ὁ Χάρος
δίνει ἕνα χέρι στὸ Ἄὔριο ποὺ χαράζεις

Μέσα στὴν ἀντίστροφή σου σκέψη
στὸ μίλημα τὸ ἐρωτικό
στὰ ἔπη τῆς πικρῆς μας γῆς
στὰ ἡσιόδεια ἔργα
πέρα ἀπὸ τὰ τοπία καὶ τὰ χρώματα
καὶ τὶς βαριὲς σωσίβιες πέτρες
πέρα ἀπὸ τὶς πατρίδες
ἀναζητῶ τὴ λέξη ποὺ σοῦ πρέπει

Τὴ λέξη τῆς ἑνότητας
τῆς νέας εὐαισθησίας

Σαράντης Αντιοχος

NUESTRO DIMITRI

La figura de Dimitri Papagueorguíu –Dimitri, sin más– es inseparable de la "Hispano-Helénica", familiar denominación de nuestra ACHH, y es imborrable su huella de cariño, humanidad y de καλοκἀγαθία en todos los que tenemos el inmenso privilegio de disfrutar de su amistad. Personalmente, además, para mí resultó ser alguien fundamental por lo que a continuación expondré en esta pequeña contribución a su homenaje.

A finales de los '70 yo ya había oído hablar de Dimitri, el grabador y estampador, a otro gran Dimitri, el excelente pintor, afincado también desde hacía mucho tiempo en Madrid: Dimitris Perdikidis –"nuestro gran Poseidón' (*o dicós mas Posidonas*) como le llamábamos los íntimos por su inmensa estatura y su olímpica barba que a muchos nos recordaba la viva estampa del Posidón (o Zeus) de Artemision, en el Museo Nacional de Atenas–. No eran muchas las ocasiones para poder practicar la lengua griega y, a través de Perdikidis y de otros amigos griegos de Madrid, así como compañeros de Clásicas de la Facultad dados también al griego moderno, como Goyita Núñez, Luis de Cañigral, etc., tuve ocasión de trabar conocimiento personal con Papagueorguíu en su fascinante estudio del semisótano de Modesto Lafuente 78, futura sede de la ACHH.

Corría el año 1979 y el Nobel de Literatura recayó en un poeta prácticamente desconocido, al menos en España: Odiseas Elitis, cuyo centenario (de su nacimiento) celebramos ahora. A los, por entonces aún escasísimos, neohelenistas españoles, cabe decir que nos tocó la lotería, al menos mediática. Había habido ya un lejano precedente: el Nobel a Yorgos Seferis en 1963. Lo que ese acontecimiento representaba, supieron explicarlo muy bien profesores como Manuel Fernández Galiano y José Alsina Clota, maestros de algunos de nosotros, entonces en el comienzo de nuestros estudios universitarios, y que lograron inocularnos el interés por la lengua neogriega y su literatura como un estímulo en nuestra formación como helenistas. Me refiero a compañeros como Carles Miralles, Ramón Irigoyen, Alfonso Silván,

yo mismo, y aquellos que hoy ya no están entre nosotros, como los inolvidables Goyita Núñez y Eudald A. Solá.

Pues bien, el Nobel de Elitis fue el desencadenante de la iniciativa de asociar a todos aquellos que, de una u otra manera, nos relacionábamos con la cultura griega en el sentido más amplio, y especialmente con quienes cultivábamos también la Grecia moderna. De la mano de don Antonio Tovar, de Goyita, Luis de Cañigral y de Sarandis Antíojos, poeta y diplomático griego, a la sazón de puesto en la embajada de su país en Madrid, me vi inmerso –en el taller de Dimitri– en la preparación de la reunión fundacional de la ACHH, que tendría lugar el 17 de enero de 1980, en el hoy desaparecido Hotel Mindanao. Allí nació la ACHH y se designó por los numerosos asistentes la junta directiva provisional. La constituían: Antonio Tovar (presidente), Dimitri Papagueorguíu (vicepresidente), Pedro Bádenas (secretario); y, como vocales: Goyita Núñez, Manolo Vicent, José Antonio Fernández Ordóñez, José Alsina, José Hierro y Sarandis Antíojos. El profesor Manuel Fernández Galiano, entusiasta impulsor de la Asociación, cedió los locales de Fundación Pastor de Estudios Clásicos para la primera reunión de la junta directiva y allí se celebrarían regularmente las asambleas generales y muchos de los actos promovidos por la ACHH.

Pero el taller de Dimitri fue durante muchos años el lugar de reunión de la junta directiva y donde tendrían lugar muchas de las actividades que marcaron el talante artístico y literario de la ACHH durante más de una década. La impronta de Dimitri fue realmente literal. El emblema –logo para los modernos– de la Hispano-Helénica cuyo boceto presentó Dimitri en la primera reunión de la directiva, el 29 de enero de 1980, fue un logro de concepto y ejecución: la radiante lechuza de Atenea encaramada en un capitel jónico, orlado el conjunto con la leyenda bilingüe del nombre de la Asociación.

El grabado, arte y profesión de Dimitri, siempre ha planeado sobre nuestras actividades. No en vano, sus estampaciones de poemarios completos y poemas sueltos de autores griegos –de Ritsos, de Elitis– en bellísima y original caligrafía para los textos, por lo general bilingües, acompañados de ilustraciones que contienen originalísimas y espléndidas interpretaciones de los respectivos textos, constituyen hoy joyas artísticas y bibliográficas muy valiosas. Me vienen a la memoria los maravillosos grabados insertos en sus estampaciones de “La bondad en los senderos de los lobos”, el “Monograma”, de Elitis; la “Olla ahumada” de Yanis Ritsos, etc. Muchas de estas obras vieron la luz antes de fundarse la ACHH. Por ejemplo, el propio Seferis, en el séptimo volumen de su diario (*Μέρες*, [*Días*]), registra en la entrada correspondiente al lunes 11 de abril de 1960 una mención expresa a Perdikidis y

a Papagueorguíu, al que señala como grabador, y Aperyis (escultor), que han expuesto en la Woodstock Gallery de Londres. De ambos Dimitris dice Seferis que habían estado becados en España y que se quedaron luego a vivir en Madrid. Señala Seferis la originalidad de los autores resaltando literalmente, en un logrado juego de palabras: ἐνδιαφέρον τὸ πάθος καὶ τὰ πάθη αὐτῶν τῶν νεότερων ("interesante la pasión y 'pasiones' de estos jóvenes").

Dimitri, de manera bien generosa, puso su arte y su tórculo a disposición de la ACHH. Innombrables grabados suyos, con esa visión suya, única, del paisaje del campo y las islas de Grecia, con esas piedras y estatuas rotas, imágenes tan elitianas y seferianas en su expresión. Rara era la actividad de la Asociación para la que no preparara una hermosa y original estampa, desde carteles, las felicitaciones de Navidad o invitaciones para lecturas de poemas como, por ejemplo, los *Viernes de la poesía,* tertulia literaria animada por Manolo Romero y por la que desfilaron multitud de poetas: Claudio Rodríguez, Sarandis, Luis Alberto de Cuenca, Jesús Hilario Tundidor, Rafael Hernández Rico, Juan Carlos Suñén, Joaquín Brotóns, Adriana Ida Saba, etc., etc. Dimitri siempre estaba dispuesto a que cualquier iniciativa de tipo literario que estuviera auspiciada por la Asociación contara con un grabado suyo. En lo que a mí me afecta, no puedo olvidar el homenaje que la ACHH organizó en honor de Elitis durante su visita oficial a España invitado por el Ministerio de Cultura, poco después de la concesión del Nobel. Dimitri, Cañigral y yo decidimos preparar una traducción colectiva del *Canto heroico y fúnebre por el subteniente caído en Albania*; partiendo del trabajo de cada uno, en maratonianas reuniones nocturnas en el taller de Dimitri pusimos en común las respectivas versiones discutiendo hasta la saciedad palabra a palabra, el verso, el ritmo y la sintaxis. Resultó un texto estupendo y riguroso que se acompañó del original, en griego, de Elitis. La edición contó, naturalmente, con un impactante grabado de Dimitri y fue asumida generosamente por el Museo de Ciudad Real. Pues bien, cuando llegó Elitis a Barajas (el 20 de octubre de 1980), allí estaba la directiva de la ACHH, cumplimentamos al laureado vate y el presidente, Antonio Tovar, le entregó en nombre de la Asociación el pequeño volumen con tanto afecto y cuidado realizado. Al día siguiente, en el transcurso de la cena ofrecida por la Asociación a Elitis, el inefable Yorgos Savidis, editor de Elitis (también de Cavafis y de Seferis), en un aparte nos fulminó a Dimitri y a mi, amenazando con llevarnos a los tribunales por haber osado sacar un "libro" (en realidad la edición no deja de ser un folleto de 28 páginas, incluida la introducción) sin haber contado con él y haber, además, "desfigurado" el nombre del poeta escribiendo *Elitis* con –i– en lugar de –y–. La verdad es que el rapapolvo y el

tono desabrido del señor Savidis –erigido en rapaz caza-derechos– nos dejaron hechos polvo. Aun así, supimos reaccionar de inmediato, reponiendo que nuestra intención no había sido, ni de lejos, venal y que en realidad se trataba de un –pensábamos que merecido– modesto homenaje de una sociedad cultural de amistad hispano-griega y, lo más importante de todo, una de las primeras traducciones fidedignas de Elitis a una lengua de difusión universal como el español. En cuanto a la "disputa de la *y* griega", yo, principal responsable, pasé a la ofensiva y, con todo respeto, pero con firmeza, argüí que la transcripción del griego a nuestra lengua era innegociable e indiscutible pues nosotros no objetábamos las transcripciones de nuestros nombres propios a la lengua y grafía griegas. Este desencuentro, anecdótico pero revelador, ya se había manifestado en el aeropuerto el día anterior, pues las únicas palabras del propio Elitis, al recibir el librito, fueron un reproche con sordina por la dichosa *y* griega que –según él– confería a su nombre un hondo valor "metafísico" que nosotros habíamos hecho desaparecer. No fue esta la única anécdota de aquella divertida y original velada. Poco después, Manuel Vicent, participante también de aquel ágape, en su habitual columna en *El País,* con el título de "Cena con un Premio Nobel" glosó con agudo ingenio aquella cena memorable. Mas, como bien está lo que bien acaba, veinticuatro horas después, en el solemne discurso pronunciado por Elitis en el Instituto de España, presentado y respondido por don Antonio Tovar, se disiparon los nubarrones restableciéndose concordia y buen sentido.

No puedo por menos de evocar en estas líneas otra de las innumerables muestras de amistad que Dimitri me ha deparado. En una de esas tertulias de los viernes poéticos hice una lectura en griego y mi traducción del *Himno y llanto por Chipre*, de Ritsos, compuesto a raíz del golpe de estado contra el arzobispo Macarios, en julio de 1974 y que desencadenaría los trágicos sucesos que culminarían con la ocupación turca y la partición de la isla. Dimitri, al término de la lectura y el coloquio, dijo: «esto tenemos que publicarlo». Dicho y hecho; a los pocos días me llamó para que acudiera al taller. Ante mi apareció ya la maqueta de la edición que había pergeñado Dimitri: un bellísimo librito (27 páginas) con dos soberbios grabados a color, enfrentados, de una cabeza femenina con la leyenda ΑΓΑΠΗ ΕΙΡΗΝΗ (Amor Paz); el texto, en griego, de Ritsos con su característica caligrafía y otros grabados simbólicos junto con mi texto, en castellano, caligrafiado por Dimitri imitando en nuestro alfabeto la grafía del poeta. Me quedé sin habla. Por si fuera poco –Dimitri había pensado en todo–, «la edición –dijo– tiene que ser numerada». Y así, como reza el colofón, el 28 de octubre de 1985, Dimitri estampó esta joya que es, de mis publicaciones, aquella por la que guardo más cariño.

Dimitri, que nunca paraba, era capaz de simultanear su trabajo creador, las exposiciones y su entrega absoluta a la Asociación, con la preparación de su tesis doctoral, dirigida por José Sánchez Carralero, de la Facultad de Bellas Artes de la Universidad Complutense. Muchas veces, en el taller, después de alguna de esas largas reuniones de la junta de la Asociación, nos quedábamos a charlar, fumando como chimeneas nuestras respectivas cachimbas (dudo que esto hubiéramos podido hacerlo hoy) y nos poníamos a discutir aspectos de su tesis. A mi lo que más me fascinaban eran sus nuevos bocetos, las recreaciones de algunas de sus estampas en función de los colores, efectos y nuevas soluciones expresivas, las pruebas de artista, en fin, todo aquello que, plásticamente, proponía al hilo del tema de la tesis, *El negativo y el positivo de la huella estampada*. Un día, Jesús Fernández Barrio, catedrático de Grabado en la Facultad de Bellas Artes, me envió la propuesta para que yo formara parte del tribunal que había de juzgar la tesis. Yo no salía de mi asombro, pues una cosa era mi amistad con Dimitri y mi aprecio por su amplia obra gráfica, y otra, muy distinta, salir de mi filología griega para enjuiciar nada menos que una tesis de Bellas Artes. Así que lo dudé un tiempo. Pero Manolo Romero, Carlos Baonza y José Antonio Fernández Ordóñez, me animaron a que aceptara, pues sabedores de nuestras largas veladas sobre aspectos de muchos de sus temas, fundados, en mi opinión, en elementos de la literatura neogriega que, yo intuía, Dimitri los conseguía abstraer y plasmar en sus estampas, consideraban que, en el tribunal, podría ofrecer un enfoque sobre esa tesis desde una óptica totalmente distinta a las de los artistas plásticos que integrarían el resto del jurado. Me convencieron y acepté; me sumergí en la lectura de la tesis y, sobre todo, en el resultado final del original e increíble retablo de imágenes concebidas por Dimitri. La verdad es que todo salió a pedir de boca y pude comprobar que mi intrusión, en sentido literal, en un tribunal de creadores, donde en apariencia yo podía resultar como un extraterrestre, consiguió, en efecto, introducir una visión y juicio diametralmente distintos de los de mis colegas de tribunal, desde mi conocimiento del envés de la obra y las propuestas del doctorando. Naturalmente, la clave, creo, de mi exposición, fue que yo no veía a Dimitri como a un artista disputando con otros artistas; sino como alguien totalmente ajeno, pero sí en el secreto del bagaje personal, vital e intelectual del autor: un griego de pura cepa, absolutamente arraigado con sus orígenes aunque llevara ya muchos años "transplantado" entre nosotros. Modestamente logré dar una interpretación "desde fuera" a las propuestas del doctorando. Dimitri se ganó merecidisimamente el *cum laude*. Esta ha sido, sin lugar a dudas, la tesis doctoral más original y, debo confesarlo, más ajena a mi profesión en

cuyo enjuiciamiento haya yo podido participar. Ni que decir tiene que mi ejemplar de la tesis de Dimitri, con sus numerosas y espléndidos grabados, es toda una obra de arte que ocupa un lugar especial en mi biblioteca.

Me referiré, para terminar, a otro jalón de la "huella estampada" de Dimitri que, además, ha sido un imán que atrajo a otros artistas. La pictografía de la ACHH no se podría entender así sin la colaboración desprendida de Carlos Baonza, Jesús Muñoz o de Manuel Alcorlo. Los *Cuadernos de la Lechuza,* una idea genial concebida, como escribiera Antonio Tovar en la nota editorial del primer número de esa revista, como el punto de encuentro del sector de los creadores, poetas y artistas miembros o amigos de la ACHH

> «[...] a los que, sin ser necesariamente helenistas, les une la conciencia de que Grecia es un milagro, y no del pasado, que [...] se reúnen con frecuencia en el estudio del gran maestro del grabado, Dimitri. [...] la lechuza, que tan bellamente sirve de emblema en las monedas de la antigua Atenas, grabada por nuestro Dimitri en el sello heráldico de la Asociación, preside estos cuadernos de arte, poesía y de juventud. Lo mismo que preside con la antigua lámpara de aceite las vigilias del estudioso de Homero y de Platón».

Los *Cuadernos de la Lechuza* aparecieron el 1 de enero de 1986. Antonio Tovar, que tanta ilusión puso en este nuevo empeño editorial de la Asociación y autor de la presentación que acabo de citar, no pudo desdichadamente ver su circulación, pues falleció poco antes. Revisar y releer hoy estas páginas de gran formato, con ilustraciones, tintas y diseños siempre cambiantes y extremadamente originales, que no han perdido para nada su frescura, es un deleite para el espíritu. Allí está fielmente reflejado lo que constituyó la vertiente artístico-lúdico-literaria de la ACHH, aglutinada por la magia de las veladas en el taller-estudio de Dimitri. Aparecerían seis números hasta 1988, luego se publicaría un séptimo y último en 1994, como homenaje a la memoria de nuestro queridísimo Jesús Muñoz, que hacía poco tan solos nos había dejado para siempre. Cuarenta y cinco autores con sus textos y dieciséis artistas con sus ilustraciones contribuyeron a esta apoteosis de arte, poesía y amistad.

Muchas gracias, querido y gran Dimitri, por todo lo que nos has aportado con tu humanidad, ingenio y entusiasmo, que hacen más valiosa aún, si cabe, tu amistad.

Pedro Bádenas de la Peña

badenasp@gmail.com

DIMITRI PAPAGUEORGUÍU KASTANIOTI

1. Infancia, adolescencia y juventud

Dimitri Papagueorguíu Kastanioti nació el 8 de agosto de 1928 en la aldea de Staghia (actual Platanos, distrito de Gardiki, corazón de la provincia montañosa de Omileon, Grecia), lugar por entonces únicamente accesible en mula y durante siglos refugio frente a invasiones extranjeras. Pertenecía a una humilde y extensa familia de pastores y campesinos. Sus padres, Baios Papagueorguíu y Kostantina Kastanioti, tuvieron cuatro hijos, dos varones y dos mujeres, de los que Dimitri fue el tercero. La expulsión y expropiación de las tierras de los terratenientes turcos y de sus simpatizantes griegos en 1932 condicionó su empadronamiento, un año más tarde, en el recién formado pueblo de Nea Mákrisi, distrito de Domokós, junto a la antigua carretera entre Atenas y Salónica, al sur de la provincia de Tesalia, una tierra boscosa totalmente salvaje que hubo que dominar con medios rudimentarios. Aquí es donde cursó a partir de 1934 sus primeros estudios y mostró sus primeras aptitudes dibujísticas.

Su pasión por los libros llegó poco antes de empezar su escolarización. Aunque aún no sabía leer, su primer libro escolar le pareció apasionante, estaba lleno de dibujos y grandes letras. Ya en la escuela, las palabras de su profesor le impresionaban, de tal manera que su fantasía creaba miles de imágenes maravillosas. Dimitri sentía la necesidad de retenerlas. Así empezó a dibujar en su primer cuaderno que, como era de esperar, no le duró mucho. La admiración de los compañeros no tardó en llegar y poco después la de sus mayores, entre los que estaba su profesor Grigoris Zácaris. Cuando Dimitri sentía la necesidad de dibujar algo más grande, utilizaba un palo y las polvorientas calles de su pueblo. Otro recuerdo de su infancia relacionado con el dibujo es de 1937, tras el golpe militar fascista de Ioannis Metaxas que instauró la monarquía en Grecia el 4 de agosto de 1936. En este ambiente llegó a oídos de su maestro que los padres de la patria daban ayudas a niños

que demostraban un talento especial, así que una tarde, tras la escuela, le propuso que hiciera un retrato de Metaxas y el rey, y que él se encargaría de escribir una carta de presentación. Dimitri no pudo dormir de la emoción y a la mañana siguiente, muy temprano, se fue a comprar papel a la única tienda del pueblo. Su maestro cumplió con lo acordado, pero jamás hubo respuesta, aunque para Dimitri, que su maestro le creyera un joven con talento especial, merecedor de aquella atención, ya fue un gran premio.

Gracias a su maestro y, sobre todo, al sacrificio de sus padres pudo continuar sus estudios secundarios en Lamía, capital de la provincia. La decisión no fue fácil. Su padre Baios era un hombre práctico, con una personalidad endurecida por la pobreza de su infancia y por los once años que pasó combatiendo bajo el gobierno de Eleutherios Venizelos en las guerras de 1911 contra el Imperio Otomano y 1917 contra los búlgaros. Finalmente, en septiembre de 1940 su padre y su tío Yorgos, padre de su primo Spiros Papagueorguíu, los llevaron a ambos a la ciudad de Lamía, a treinta kilómetros del pueblo, en donde los dejaron solos preparando sus exámenes de ingreso. Poco después de comenzar las clases en el Instituto, en la mañana del 28 de octubre, comenzaron a sonar las sirenas. La Italia de Mussolini había declarado la guerra a Grecia y ya se combatía en la frontera con Albania.

Durante la invasión, la familia se trasladó a Staghia. Una vez tomada Grecia por las tropas alemanas, que en abril de 1940 entraron por la antigua Yugoslavia, regresaron a Nea Mákrisi, donde Dimitri continuó el bachillerato en el nuevo instituto provisional de Domokós, a cinco kilómetros de su pueblo. En 1941 las montañas se llenaron de partisanos. A través de sus nuevos profesores, Dimitri, cuyas habilidades dibujísticas ya eran conocidas, entró en contacto con la resistencia de Aris Belughiotis. Entre sus ocupaciones estuvieron: el correo, el abastecimiento, la sustracción de material bélico y la propaganda. Fue en el monasterio de Melithéa (Giliadú), centro de operaciones del servicio de Cultura y Prensa de la Resistencia de Grecia "ELAS", donde entró en contacto con la estampación. Allí ilustró la prensa clandestina mediante estampaciones realizadas a través de una membrana punteada con una aguja ("esténcil") y xilografías.

Fueron años difíciles de lucha y supervivencia que dejaron recuerdos muy profundos en su memoria. "Apelís" era el seudónimo por el que entonces se le conocía a Dimitri. Gracias a sus maestros, en especial Kléarchos, ingeniero egipcio destinado en Ipati, y Thonis, profesor de escuela y vecino de Nea Mákrisi, pudo seguir sus clases, que compatibilizó hasta 1944 con las actividades en la resistencia. Durante la retirada del ejército alemán y el correspondiente hostigamiento de las tropas inglesas, en los meses de sep-

tiembre y octubre de 1944, su familia volvió a refugiarse en Staghia. Una vez terminadas las hostilidades y con su familia en Nea Mákrisi, Dimitri abandonó la resistencia, al igual que su hermano mayor Spiros. Pero lo peor aún estaba por llegar, pronto los ingleses y americanos ocuparían el lugar de los alemanes gracias a los acuerdos de Yalta. En diciembre tuvieron lugar crueles enfrentamientos en Atenas. Pronto comenzó una dura persecución de los partisanos del general Markos Vafiades que terminaría en una humillante guerra civil. Dimitri, al ser aún un adolescente y sobre todo gracias a su pseudónimo, pasó bastante desapercibido. Su hermano, que había llegado al grado de capitán, no tuvo tanta suerte y su padre tuvo que pagar con oro el silencio de un oportunista. Mientras, Dimitri retomó el bachillerato en Lamía al quedar clausurado el instituto de Domokós. Allí se hospedó de 1944 a 1947 en casa de una compañera ex-partisana, Bula Zchelepi. En 1947, año en el que terminó el bachillerato, aún se sucedían las persecuciones de los partisanos del "ELAS".

En agosto de 1947 se fue a Atenas con su amigo Kostas Kondoyanis para hacer el examen de ingreso en el curso preparatorio de la Escuela de Bellas Artes de Atenas. En un primer momento vivieron en medio de penurias, pero poco después se trasladaron a la casita del escritor Brasidas Blachópulos en el barrio de Thinthifies. Recibió algunas clases, pocas, en la academia de Panos Sarafianós. En el examen de ingreso del curso preparatorio, celebrado en septiembre, Dimitri no superó las pruebas. Durante ese curso acudió a las clases del profesor Yannis Moralis como alumno libre, donde mejoró su técnica. En septiembre de 1949 se presentó al examen de ingreso de los talleres de pintura y grabado que ofrecían 15 y 2 plazas respectivamente. Superó ambas pruebas y decidió matricularse en el taller de técnicas de grabado y estampación, con las que ya había tenido oportunidad de trabajar. El primer día de clase Dimitri tuvo un duro contacto con su nuevo profesor Yannis Kefalinós, de origen egipcio y formado en Francia. Kefalinós, tras ver los dibujos de Dimitri, se echó las manos a la cabeza y le invitó a abandonar la clase. Cuando Dimitri, desorientado y cabizbajo, se disponía a hacerlo, Kefalinós le entregó un fardo de papeles y un puñado de lapiceros y le dijo que no regresara hasta que tuviera 400 nuevos dibujos. Como segundo ejercicio le hizo copiar una litografía de Daumier en una matriz de boj a contrafibra. Una vez superadas estas dos pruebas, Dimitri ("Michaki" para sus compañeros) entró a formar parte del taller, en el que trabajó durante 5 años (1949-1954). En él hizo una gran amistad con la joven cretense Stabrula Buthadaki, que se hospedaba en una residencia de monjas. En septiembre de 1949 también habían llegado a Atenas su primo Spiros Papagueorguíu y su amigo

Kostas Kanavós, para comenzar sus respectivas carreras, con los que alquiló una casita en el barrio de Thision. En abril de ese mismo curso, durante las vacaciones de Semana Santa, Dimitri visitó a su familia en el campo de seguridad de Metalía, a dos kilómetros de su pueblo, donde un médico militar le diagnosticó un principio de pleuritis. Su salud empeoró y su padre lo trasladó a Domokós. Allí le prescribieron cuarenta días de reposo, que realizó en el hospital provincial de Lamía. Gracias a los muchos cuidados y esfuerzos de su familia y a la penicilina que mando su tío Andreas desde Estados Unidos, Dimitri pudo salir adelante.

En junio, de vuelta en Atenas, aprobó sus asignaturas. Su amiga Stabrula Kuthadaki, conocedora de la delicada situación física y económica en la que estaba su compañero, le presentó al P. Irineo Typaldos, cristiano unita y empleado de la Embajada Española desde 1937, e intercedió por él para que le admitiera en la residencia de estudiantes de la calle Ajarnón 246, perteneciente a la congregación del P. Typaldos. Éste era una gran persona de mirada reconfortante y rebosante de humanidad. Durante la ocupación alemana había salvado a muchos sefardíes dándoles pasaporte español. Este hombre marcó de forma trascendental el devenir de la vida de Dimitri. Fue entonces cuando Dimitri se enamoró de España. En la Escuela se apreciaban y se hablaba sobre todas las artes: pintura, poesía, música o teatro. A pesar de sus limitadísimos recursos económicos, Dimitri decidió ir a ver *Bodas de sangre* de Federico García Lorca. Quedó prendado de España y de la magnífica obra del poeta granadino. ¡Quién le iba a decir que años más tarde conocería su casa y caminaría por las calles de Granada con amigos que lo fueron también del poeta! Desgraciadamente no pudo disfrutar mucho tiempo de esta inmejorable situación. Entre el 24 de julio de 1950 y el 29 mayo de 1953 el servicio militar lo mantuvo ocupado. Gracias al interés de su profesor Yannis Kefalinós pudo terminar sus estudios en junio de este mismo año con la calificación de sobresaliente *cum laude*. A lo largo de estos últimos años el P. Irineo, siempre mirando por sus chicos, se esforzó por conseguir una beca del Ministerio de Asuntos Exteriores Español para que Dimitri pudiera estudiar, durante dos cursos, en España.

2. Primeros años en España

2.1. Dimitri, becario en Madrid (1954-56)

Tras obtener una beca de la Dirección de Relaciones Culturales del Ministerio Español de AA.EE. (28 de junio de 1954) y su título de la Escuela Su-

perior de Bellas Artes de Atenas (4 de octubre), Dimitri, pese a la oposición de su familia y con la ayuda económica del P. Irineo, su tío Nikos Kastanioti y sus padres, se embarcó en el Pireo rumbo a Marsella. Aquí tomó un tren hasta Barcelona, donde permaneció cuatro días y pudo ver su primera corrida de toros. El 26 de octubre de 1954, día de su santo, llegó en tren a Madrid con sus únicas posesiones, una muda y los libros de sus poetas preferidos. En Madrid vivió con dos compañeros de estudios griegos, Dimitri Perdikidis y Theódoros Márkelos, en la pensión Sagrario, situada en el cruce de las calles Echegaray y Fernán González. A principios de noviembre comenzó sus clases de grabado calcográfico en la Escuela de Bellas Artes de San Fernando, en la calle Alcalá 13, con el profesor y director del centro Luis Alegre Núñez. Fue Dimitri Perdikidis quien le presentó a los que luego fueron sus amigos: Segundo Manzanet, Lucio Muñoz, Antonio López, Jesús Ortega y Lezcano. De manera prácticamente simultánea, Perdikidis llevó a Dimitri a la clase de Carlos Sáenz de Tejada, profesor de ilustración, a cuya asignatura asistiría durante años, junto al propio Perdikidis.

En el taller de grabado realizó su primera estampa en España, "La Dama del Armiño, copia del Greco". Dimitri trabajaba con un reducido grupo de alumnos: Alfonso Cuni, Regino Pradillo y Joaquina Casas Cascoí. En este primer curso conoció a una pareja de americanos, Harold Pérsico Paris y su mujer Frida, que en más de una ocasión le ayudaron económicamente y de los que aprendió una nueva técnica, a partir de guache y azúcar, de efectos parecidos a la técnica del azúcar, técnica que marcaría la estética de la obra futura de Dimitri de manera notoria. A partir de este momento el aguafuerte como cuerpo del dibujo cedió su protagonismo al guache azucarado de trazo más grueso, pero notablemente más libre y sumiso.

A mediados de noviembre de 1954 acudió a la Escuela Nacional de Artes Gráficas, en la que descubrió la litografía, que no había tenido oportunidad de aprender en la Escuela de Atenas, y quedó gratamente impresionado de sus posibilidades. En sus aulas conoció, entre otros, a su director y profesor José Pérez Calín, los profesores de litografía y grabado calcográfico Alfonso y José Luis Sánchez Toda, y al presidente de la "Agrupación de Artistas Grabadores Españoles" Julio Prieto Nespereira, que luego le introdujo en dicha agrupación. Pronto toda esta actividad dio sus frutos. En junio de 1955 Dimitri expuso por primera vez sus obras, junto a sus compatriotas Perdikidis y Márkelos, en la galería "Toisón" de Madrid, propiedad de Ángel Suárez. En esta su primera muestra se vieron trece obras realizadas en Grecia y España. Además de la galería, Ángel mantenía un pequeño taller de litografía con suficientes piedras litográficas, una prensa y un viejo tórculo, en el que traba-

jaba el estampador Manuel Repila. Ángel llevó a Dimitri al taller y le comentó que pensaba deshacerse de todo aquello. A Dimitri todo aquel material le pareció un sueño y Ángel le ofreció la prensa, el tórculo y las piedras por 35.000 pesetas del año 1955, suma que pudo pagar a plazos.

Durante el curso siguiente la obra de Dimitri ya era conocida en la Escuela Superior de Bellas Artes y en la Escuela Nacional de Artes Gráficas de Madrid. Un buen día acudió al taller de la Escuela Superior de Bellas Artes otro de los personajes que cambiaron la vida de Dimitri y la historia de la gráfica española, Carlos Pascual de Lara, con el que Dimitri mantuvo una corta, pero intensa amistad. Carlos acudió al taller con el propósito de realizar un grabado calcográfico sobre cobre, técnica en la que no era muy docto. Dimitri, que en un principio no sabía quién era, le prestó su ayuda y conocimientos. Fruto de aquel encuentro fue su obra "Fin de Jornada", del "I Volumen / 1955-1956" de la colección "Artistas Grabadores". De esta manera comenzó una cordial colaboración, gracias a la cual Dimitri pudo conocer muchos de los secretos de la litografía. Un año después, también a través de Lara, Dimitri participó en el "II Volumen, 1956-1957", con su obra "La siega". Estos dos volúmenes de la colección "Artistas Grabadores" fueron la extensión madrileña de "La Rosa Vera", que Juana Mordó coordinaba en Barcelona desde 1953. Aquel proyecto surgió en Barcelona por iniciativa del coleccionista Víctor María de Ibarte y el grabador Jaume Plá.

Carlos Pascual de Lara era un pintor de gran relevancia en la época por sus premios y, sobre todo, por haber ganado el concurso para la decoración del Teatro Real de Madrid. Fue él quien le presentó, en aquella época, a Carmina Díaz Hernández (Carmina Abril), propietaria de la Librería y Sala de Arte Abril. Fue una mañana inolvidable para Dimitri, porque gracias a ella conoció, directa o indirectamente, a un buen número de pintores, poetas e intelectuales españoles, como Carmen Arocena, José Hierro o Ángel Crespo. En esta librería fue donde más tarde, en mayo de 1959, Dimitri expuso su primer "libro-obra de arte", *Júpiter*, del poeta Ángel Crespo.

A principios de 1956, en colaboración con Francisco Aguirre, sacerdote católico de rito ortodoxo y helenista, comenzó a traducir *100 poemas de Cavafis*, obra que no pudo publicarse por cuestiones políticas, pero aun así se distribuyó entre amigos y conocidos mediante copias mecanografiadas. Ésta fue la primera incursión en la traducción de la obra de poetas griegos al español y viceversa, y el primer contacto que algunos españoles, como el poeta Jaime Gil de Biedma, tuvieron con la obra de Cavafis.

El 20 de junio de 1956, al acabar su beca, Dimitri recibió el primer premio de la Escuela Nacional de Artes Gráficas como reconocimiento a los tra-

bajos artísticos realizados durante esos dos años. Siguió asistiendo a los talleres y clases de las Escuelas de Artes Gráficas y de Bellas Artes hasta que a principios de 1958, con la colaboración de Manuel Alcorlo, puso en marcha el taller de los "Parias".

2.2. Contactos profesionales

A mediados de 1956 Dimitri daba vueltas a la idea de montar un taller con el material de Ángel Suárez. Recurrió a su amigo Carlos Pascual de Lara, al que contó su proyecto. Carlos, al que parecía gustar el asunto, en ese momento se estaba trasladando a vivir a Segovia y, sobre todo, dedicaba todos sus esfuerzos a avanzar los trabajos de la decoración de los techos del Teatro Real, así que propuso a Dimitri que esperara un poco. En verano de 1957 pasó algunas semanas en la ciudad de Nancy con sus amigos Harold Pérsico Paris y Frida, y un mes en París en la buhardilla de una pensión del blvd. St Germain junto con sus compañeros Yorgos Guiorguíu y Danil Panagópulos. Este fue su primer viaje a París, durante el que se reencontró con compañeros poetas y artistas que hablaban y trabajaban en plena libertad. Allí conoció a los que luego serían sus compañeros en "Estampa Popular", Pepe Ortega y Luis Garrido. Dimitri evitó la tentación de quedarse y en otoño volvió a Madrid. Traía en mente una idea fruto de las conversaciones mantenidas con sus compañeros españoles en Francia: formar un grupo que denunciara la situación social y política en España. Dimitri había ido realizando durante los dos años de becario una serie de escenas populares cotidianas con una gama temática claramente vivencial y en las que ya despuntaba una técnica y estilo propios que más tarde conectarían con los de "Estampa Popular".

A principios de 1958 parecía que la espera para montar un taller de grabado llegaba a su fin. El 10 de febrero Dimitri consiguió un permiso de trabajo como profesor de idiomas para poder continuar en España. Desgraciadamente, el proyecto nunca llegó a consolidarse por la muerte repentina de Carlos a los 36 años de edad, el 3 de marzo de 1958. Dimitri siguió haciendo grandes, buenos y nuevos amigos. Entre 1957 y 1958, por medio de Antonio López, conoció al arquitecto Fernando Higueras y los hermanos Fernández Ordóñez, el ingeniero José Antonio, y Francisco, que décadas después sería ministro de AA.EE. Francisco, al que también gustaba el arte, sopesaba en aquella época la posibilidad de abrir una galería en un local que tenía en la calle Goya. También por medio de Antonio López, Dimitri conoció a Lucio Muñoz y a los hermanos Julio y Paco López.

2.3. “El taller los parias” de la calle Ilustración, 12

Tras la muerte de Carlos Pascual de Lara, Dimitri buscó entre sus amigos y compañeros nuevos socios para crear el primero de los talleres libres de grabado en régimen de cooperativa de Madrid. Encontró apoyo en tres nuevas promesas de la pintura y el dibujo madrileño y español, Manuel Arcorlo Barrero, Antonio Zarco y Alfonso Fraile, algo más jóvenes que él y sin experiencia en las artes de la estampa, pero eso sí, con muchas ganas de aprender y trabajar. Manuel Alcorlo había obtenido un buen dinero durante la Exposición Nacional de Bellas Artes de 1957, donde había conseguido dos terceras medallas en las categorías de Pintura y Dibujo. Fue él quien animó a Dimitri a la hora de tomar decisiones y quien junto a él firmó los papeles de la compra de los materiales del sótano del galerista Ángel Suárez. Al deshacerse el taller, el estampador Manuel Repila que trabajaba desde los 14 años de edad en la industria gráfica, quedó desempleado. Dimitri le ofreció trabajar en el nuevo taller, a lo que accedió encantado. Trabajó exclusivamente con Dimitri, primero en “El taller de los parias” y más tarde en el de la calle Modesto Lafuente hasta 1964, año en que comenzó a trabajar con el editor Rafael Casariego en un nuevo taller. Fue Cuevas, el ilustrador y amigo de Repila, quien les encontró un oscuro sotanillo en la calle Ilustración. Este local era el único que sus débiles economías podían pagar en aquel momento. Fueron muchos los momentos inolvidables que pasaron entre amigos amenizados por el violín de Alcorlo, la guitarra de Galiana y la bandurria de Repila.

El taller fue bautizado de forma espontánea, por su aspecto, características, habitantes, fundadores y usuarios, como “El taller de los parias”. A este taller pionero acudían todos los artistas que deseaban aprender y aplicar las técnicas de grabado y estampación fuera de las ligaduras académicas, pues en aquel momento no había otro taller privado de estampación y edición de obra gráfica en Madrid. Las cosas mejoraron sensiblemente para Dimitri en 1958. La Escuela Nacional de Artes Gráficas, como colofón y reconocimiento a su labor, le concedió el primer premio en la asignatura de “Litografía”. A los pequeños ingresos del taller hay que sumar los de tres exposiciones que hizo en 1958: la primera, colectiva, tuvo lugar en Atenas, en la galería “Technis” del 12 al 28 de abril; las otras dos fueron individuales, una en Santander y otra en Madrid, en la sala “Macarrón”. Ambas tuvieron un gran éxito de público y crítica, y pueden considerarse el principio de la fama de Dimitri como litógrafo y grabador, que atrajo el interés de un buen número de jóvenes artistas hacía “El taller de los parias”. Fue fundamentalmente en la de la sala “Macarrón” donde pudo demostrar su vocación didáctica: junto a sus aguafuertes y litografías, presentó el proceso de estampación de cada una de

las técnicas. La exposición fue visitada por sus profesores y por personajes relevantes del mundo del grabado español. Una de las consecuencias de esta exposición fue que desde aquel momento Julio Prieto Nespereira invitó a Dimitri a participar en los "Salones de la Agrupación de Artistas Grabadores".

Fueron frecuentes las visitas al taller de un buen número de compañeros, jóvenes artistas del momento: Emilio Laguna, Jaime del Pozo, Silvino Poza, Juan Poza, Antonio Pérez Vicente, Raimundo Patiño, Enrique Ortiz Alonso, Ramón Lapayese, Vento, Guinovart, José Alfonso Cuni, Antonio Saura, Manuel Viola, Amalia Trujillo, Maria Dolores Andreo.... Muchos de ellos realizaron en él sus primeras litografías y grabados, iniciando aquí su relación artística con el mundo de la estampa. En cuanto a Dimitri, 1959 fue un año muy intenso. En abril estuvo presente en dos importantes exposiciones colectivas. La primera, titulada "Grabadores Españoles Contemporáneos", tuvo lugar en la sala "Abril". En ella participaron, por un lado artistas relacionados fundamentalmente con "El taller de los parias", por otro pintores cercanos a Carlos Pascual de Lara: Manuel Alcorlo, Carmen Arocena, Lorenzo Goñi, Antonio Guijarro, Emilio Laguna, Carlos Pascual de Lara, Ramón Lapayese, Francisco Mateos, Enrique Ortiz Alonso, Pascual Palacios Tárdez, Dimitri, Dimitri Perdikidis, Antonio Pérez Vicente, Juan Poza Tartallo, Antonio Valdivieso y Antonio Zarco. Alguno de ellos participó luego en "Estampa Popular" y/o en la "Colección Boj". La mayoría eran artistas jóvenes que buscaban nuevas formas de expresión fuera de los convencionalismos de los estudios de la Escuela.

Casi al mismo tiempo se celebró la "I Exposición Internacional de la Prensa", organizada por Fomento de las Artes Españolas, en la que gracias a la colaboración de la Agrupación Española de Artistas Grabadores las salas VII y VIII estuvieron íntegramente dedicadas al grabado. Allí estuvieron representados 29 artistas, entre los que se encontraba la nueva generación de jóvenes prometedores –Alcorlo, Arocena, Ortiz Alonso, Palacios Tárdez– y las viejas figuras y maestros de gran renombre, como Prieto Nespereira, Manuel Castro Gil, José Luis Sánchez Toda, Alfonso Sánchez Toda..., haciéndose cada vez más evidente un cambio generacional.

Además de éstas, Dimitri hizo cuatro exposiciones más. La más destacable fue fruto de la colaboración directa con Ángel Crespo. El 23 de mayo, en la sala "Abril", se presentó el volumen del poema de Ángel Crespo *Júpiter*, que formaba parte del libro inédito *Los planetas*. Dimitri añadió al poema cinco xilografías en boj y tres grabados al aguafuerte formando una verdadera obra de arte. Este fue su primer "libro de artista", del que se hicieron 10 ejemplares de autor y otros 100 destinados a la venta. Para Navidades,

Prieto Nespereira invitó a Dimitri a participar en el "IX Salón de la Agrupación Española de Artistas Grabadores", celebrado en el mes de diciembre en el Circulo de Bellas Artes.

Pero "El taller de los parias" se deshizo por diversas razones, sobre todo por la marcha de Alcorlo y Zarco, pensionados respectivamente en la "Academia de Roma" por la Fundación Rodríguez-Acosta de Granada y la Fundación Juan March. Por otra parte, el sótano era un lugar oscuro y húmedo cuya rentabilidad la mayoría de los meses únicamente cubría gastos. En marzo de 1960 Ana Peters organizó una exposición en la sala "Mateu Arte" de Valencia sobre el grupo de amigos de "El taller de los parias", pero curiosamente la exposición se tituló "I Exposición del Grupo Boj", aunque en ella no se vieron obras de aquella colección. En ella participaron Alcorlo, Dimitri, Amalia Trujillo, María Dolores Andreu, Emilio Laguna, Jaime del Pozo, Antonio Zarco, Raimundo Patiño, Enrique Ortiz y Fructuoso Moreno Blasco: en definitiva, una buena representación de "parias" en la que podemos considerar la primera y única exposición del grupo. El motivo por el cual se tituló así esta exposición, posiblemente, es que el nuevo taller de la calle Modesto Lafuente, en principio, se llamó como la colección que se editaba en él, "Boj".

2.4. "Estampa popular". Grupo de protesta contra el régimen franquista

En 1959 se encontraba clandestinamente en Madrid José García Ortega, miembro del PC en el exilio, al que Dimitri había conocido, junto a Luis Garrido, en París. Aquel mismo año Antonio Valdivieso y Ricardo Zamorano consiguieron, a través de Ricardo Muñoz Suay, un manifiesto del taller mexicano "Gráfica Popular" y propusieron al resto de sus compañeros utilizarlo como modelo para la formación del grupo. Tras mantener conversaciones con Ricardo Zamorano, Valdivieso, Clavo, Palacios Tárdez, etc., Ortega visitó a Dimitri en "El taller de los parias" para tratar de formar un grupo en el entorno y concepto de realismo social en el que el grabado fuese el único medio de difusión de sus propósitos. Aquel grupo sería "Estampa popular", un movimiento de denuncia ante las diferencias sociales y la falta de libertad del régimen franquista en el que se utilizaría por primera vez en España el grabado como forma de expresión y protesta. Dimitri entendía que parte de su obra, en principio, iba en la dirección ideológica y estética de este grupo.

En el mes de abril tuvo lugar la reunión fundacional de constitución del grupo. A ella acudieron: José García Ortega, Dimitri, Antonio R. Valdivieso, Ricardo Zamorano, Luis Garrido, Javier Clavo, Pascual Palacios Tárdez, Ortiz Valiente y Antonio Zarco. Allí redactaron la "Declaración de principios de Estampa popular de Madrid", en la que definen el grupo y se marcan las líneas

de actuación y los objetivos por medio de siete artículos. El 18 de mayo de 1960 "Estampa popular" realizó su primera exposición en la sala de la "Librería Abril". La exposición se repitió con gran aceptación un mes más tarde, en julio, esta vez en la residencia "Relaciones Culturales". Poco después, en agosto, presentaron la muestra en la sala "Sur" de Santander, con una buena acogida por parte del público. Ésta fue la última exposición que Dimitri hizo como miembro activo de "Estampa popular", aunque las pruebas que se presentaron en estas tres exposiciones y en gran parte de las venideras salieron y saldrían del taller "Boj" de la calle Modesto Lafuente. Tras la exposición, Dimitri, durante una reunión, fue invitado a abandonar la sala momentáneamente: según le explicó Pascual Palacios Tárdez, le querían excluir de una actuación que podría tener consecuencias penales graves. Dimitri era aún ciudadano extranjero y en ese momento ya había puesto en marcha un nuevo proyecto de taller con Margarita Pérez Sánchez y no quiso exponerse a la expulsión o, peor aún, a la cárcel por pertenecer a un grupo en el que no podía saber ni decidir sobre todo lo que se planeaba, así que lo abandonó. "Estampa popular" se extendió por otras provincias con un contenido ideológico y político más acusado. De hecho, en 1961 el Gobierno Civil clausuró una exposición del recientemente formado grupo de Sevilla en el Ateneo de Bilbao, y en junio de 1962 fueron detenidos y encarcelados la mayor parte de los integrantes de "Estampa popular" de Vizcaya, entre los que estaban artistas de la talla de Agustín Ibarrola o críticos de arte como Antonio Giménez Pericas.

2.5. Creación del taller "Boj" de la calle Modesto Lafuente

A finales de 1959 Manuel Alcorlo, antes de marcharse a Roma, le cedió a Dimitri todos los derechos del taller y le aconsejó que, si no podía mantenerlo, llevara sólo la prensa y el tórculo al taller de Ramón Lapayese. Aunque a duras penas, Dimitri aguantó, había luchado mucho para dejarlo ahora. Por otra parte, a él nunca le abandonó su admiración por el difunto Carlos Pascual de Lara y mantenía un cordial contacto con su viuda Margarita Pérez Sánchez. A finales de 1959 Dimitri y Margarita decidieron asociarse para editar una carpeta de estampas de distintos artistas. Lo primero que hicieron fue buscar un nuevo local para el taller. Margarita encontró un semisótano en alquiler en la calle Modesto Lafuente, un estudio en buenas condiciones con todas las comodidades de una vivienda. Fue ella quien sacó la licencia de edición en el Ministerio de Información y Turismo, y el taller se inauguró en enero de 1960. A la inauguración asistieron muchos compañeros y artistas, entre ellos, "los parias". A partir de este momento el taller será su hogar, en el que vivió allí hasta 1965, año en que se compró un piso en la calle López de Hoyos.

El taller fue creado fundamentalmente para poner en marcha la edición de "La colección Boj de artistas grabadores", uno de los primeros intentos de venta por suscripción de obra gráfica. En esta colección se estampaban 190 pruebas de un autor diferente cada mes, que se distribuían entre los suscriptores de la colección previo pago de 120 pesetas mensuales. El autor de la litografía, xilografía o aguafuerte cobraría unas 2.000 pesetas, aunque muchos cedieron sus retribuciones a Margarita Pérez Sánchez. También tenían derecho a 20 de las 190 estampaciones, ejemplares que irían numerados en romanos (I-XX). La colección permaneció activa durante tres años, un periodo considerable para una de las primeras colecciones por suscripción de este tipo. En ella participaron 35 artistas y fueron editadas un total de 39 obras. Este desfase entre obras y autores se debió a que la estampa del mes de diciembre de 1960 fue sustituida por un calendario con cuatro linóleos de Dimitri y a que también participó con una litografía en 1962. Fue una colección en la que figuraron artistas significativos vinculados al arte figurativo. Su principal mensaje e intención era señalar que en España el grabado no tenía el nivel de difusión del resto de las disciplinas artísticas.

Fue Margarita quien convocó y animó a destacadas figuras del arte, amigos y conocidos de Carlos Pascual de Lara, a participar en el proyecto. La convocatoria fue un éxito y la respuesta no se hizo esperar, los primeros en participar fueron Vázquez Díaz, Álvaro Delgado y José Caballero. En su mayoría los artistas que acudieron a la convocatoria estaban directamente relacionados con Margarita, pero posteriormente colaboraron también amigos de Dimitri, como Antonio López, Rafael Canogar o el mismo Manuel Alcorlo. Dimitri asesoraba en los procesos litográfico o calcográfico a los artistas participantes, mientras Repila llevaba a cabo la posterior estampación.

Como hemos visto, la primera piedra fue la de Vázquez Díaz, cuya tirada tuvo lugar el mismo mes de enero de 1960. A partir de ella cada mes se irán sucediendo otras estampas hasta diciembre de 1962. En 1960, además de Vázquez Díaz, participaron Álvaro Delgado, José Caballero, Valdivieso, Gregorio Prieto, Lorenzo Goñi, Agustín Redondela, Vela Zanetti, Javier Clavo, Pedro Bueno, Benjamín Palencia y Dimitri; en 1961, Cristino Mallo, Francisco Mateos, Julio Antonio, Miguel L. Villaseñor, Luis García Ochoa, Francisco Cossío, Rafael Pena, Antonio López García, Pedro Mozos, C. Martínez Novillo, Antonio Lago y Maruja Mallo; en 1962, Úbeda, M. Colmeiro, Jorge Castillo, Manuel Alcorlo, García Abuja, A. Vento, Juan Barjola, Eduardo Vicente, J. Ignacio Cárdenas, Dimitri, Menchu Gal y Pérez Bellas. Al taller acudía cada día un número mayor de pintores interesados en las técnicas de estampación, hasta conver-

tirse en un verdadero centro de encuentro de pintores, poetas e intelectuales de toda índole interesados en estas y otras artes realizadas sobre papel.

La "Colección Boj", llegó a exponerse mucho antes de ser terminada y se mostró por toda España como "Colección Boj" o "Artistas Grabadores Contemporáneos Españoles". Incluso años después siguieron programándose exposiciones para mostrarla, en solitario o formando parte de un conjunto más amplio: los ejemplos más recientes son la macro-exposición "La estampa contemporánea en España", que tuvo lugar en febrero de 1988 en el Centro Cultural Conde Duque de Madrid y en la Calcografía Nacional, en un afortunado intento de mostrar la trayectoria de la estampa en España en los últimos 50 años, o la organizada por la Universidad de Cantabria y el Banco Santander "Dimitri y Boj en la colección UC de arte gráfico", que tuvo lugar en el paraninfo de la Universidad de Cantabria en noviembre de 2008.

3. Primera mitad de los sesenta

A principios de los '60 Dimitri participó en una exposición en la Woodstock Gallery de Londres. Fue organizada por David Cook, un profesor universitario inglés. El primer visitante de aquella exposición fue Yorgos Seferis, futuro premio Nobel de literatura y entonces embajador de Grecia en Londres, que tuvo un cordial encuentro con Dimitri y sus dos compañeros de exposición. Seferis les presentó a sus amigos poetas, artistas e intelectuales de Londres, entre los que estaban Bárbara Hepworth y Henry Moore, que compró un conjunto de grabados de Dimitri de la serie "Los dormidos" y el libro *Júpiter* de Ángel Crespo. Seferis no olvidó señalar en su diario el día de su visita a esta exposición, elogiando a los tres artistas griegos. Esa misma exposición llegó a N. York el mismo año, gracias a otro profesor, J. P. Feil de la Universidad de Cornell, Ithaca. Como consecuencia, dos grabados de Dimitri entraron en la colección de la New York Public Library.

Otra de las exposiciones en las que participó en 1960 fue el "X Salón de Grabado", organizado en diciembre por la Agrupación Española de Artistas Grabadores y la Dirección General de Bellas Artes. En la muestra participaron muchos artistas relacionados con "El taller de los parias" y el taller "Boj". En un artículo de la revista *Artes*, el crítico Ramón Faraldo consideró a Dimitri una figura clave en la atención creciente de los pintores por estas técnicas y en el rescate del arte del grabado. Lo afirmado por Faraldo viene precedido por una crítica de carácter similar, de Ángel Crespo (anónimo), que encontramos en el número anterior de esta misma revista.

En España empieza paso a paso la conquista de la libertad. Por el taller van pasando, además de artistas, decoradores, arquitectos y particulares que esparcen su obra por paradores, hoteles, residencias y hogares de todas las clases sociales. En 1960 Dimitri investiga el color transparente añadido con rodillo sobre la plancha, que tras volver a pasar por segunda vez por el tórculo produce el efecto de un filtrado o una veladura de color. Él mismo estampa sus litografías buscando la definición en los tonos transparentes, el control preciso de los colores y la exactitud de los registros. Las litografías de Dimitri en este periodo están muy próximas a la pintura y son de una exquisita frescura en su ejecución. Entre los artistas que trabajan en el taller en este momento destacan Luis García Ochoa, Agustín Úbeda, Eduardo Vicente, Abdul-Wahab (Beppo), Carmen Arocena, Calvo, Colmeiro, Álvaro Delgado, Juana Francés, García Abuja, Garrido, Goñi, Macarrón, Manzano Manpaso, Martínez Novillo, Mateos, Medina, Orcajo, Ortiz Valiente, Pacheco, Gregorio Prieto, Palacios Tárdez, Valdivieso, Vázquez Díaz, Vicente Vela, Eduardo Vicente, Zamorano, José Blanco del Pueyo, Álvaro Delgado, Lorenzo Goñi, Luis Lozano, Teodoro N. Miciano, Julio A. Záchrisson o Antonio Saura, que tienen la posibilidad de utilizar todas las técnicas de estampación, grabado calcográfico, litografía y grabado en relieve. Precisamente es Saura quien, en opinión de Dimitri, lleva a cabo uno de los trabajos más brillantes que salieron de su taller, una serie limitada de litografías en blanco y negro y color.

En 1961 Dimitri participa, entre otras, en la "Exposición Internacional de Grabado de Lubjlana", en la antigua Yugoslavia, en la "Bienal de París", en la Lowe Gallery de Miami, y en la sala "Fortuny" de Madrid, "Grabadores de Hoy", en la que estuvieron obras de artistas españoles de especial renombre como Canogar, Chillida, García Ochoa, Genovés, Juan Gris, Mompó, Picasso, Benjamín Palencia, Solana, Vento o Vázquez Díaz. Pero fue en el "XI Salón de Grabado" de la Agrupación de Artistas Grabadores Españoles, tercera edición tras la Guerra Civil, donde Dimitri obtuvo su mayor éxito, pues la mayoría de los galardones se otorgaron a artistas jóvenes que trabajaban en el taller: Lorenzo Goñi, Manuel Alcorlo, Silvino Poza, Enrique Ortiz y él mismo, que consigue el primer premio otorgado por los almacenes "Galerías Preciados" por su obra "El Rastro".

Otro de los logros fue exponer de forma individual, por primera vez, en Lamía, capital de la provincia en la que había estudiado el bachillerato, en una exposición individual organizada por sus amigos de la infancia Yorgos Stefanís, Ilias Kraniotis y Panagiotis Xizalis. A finales del verano de 1961, con motivo de la boda de su hermano Spiros, Dimitri regresó a Grecia después de siete años de ausencia. Tras un reencuentro emocionado y la celebración de la

boda, Dimitri visitó a sus amigos del bachillerato, servicio militar y al P. Irineo, personas con las que le unían sólidos lazos de amistad que ni el tiempo ni la distancia pudieron debilitar y con las que mantenía un contacto fluido por carta. Durante estos siete años le habían enviado periódicos, discos y libros.

De nuevo en Madrid, continuó con la edición de la "Colección Boj" en su segundo año. Acudían al taller, además de los habituales, un gran número de personas y artistas interesados en las artes de la estampa, entre ellos viejos y nuevos amigos, los críticos de arte Castro Arines, Manolo Conde, Adolfo Castaño, Alfaro, José María Moreno Galván y Ramón Faraldo, que con Álvaro Delgado, Dimitri y Repila editaron un libro de caza litografiado, totalmente dibujado sobre piedra, con imágenes de Álvaro y texto de Ramón. En marzo de 1962, por mediación de un amigo de Dimitri de los tiempos de "El taller de los parias", el escultor y pintor Jesús Caulonga y su novia la pintora María Teresa López, la pintora Manuela García Armada acudió al taller de la calle Modesto Lafuente. Manuela, su futura mujer, era entonces uno de tantos alumnos que deseaban aprender a grabar. Dimitri se enamoró de su juventud y de su calidad como persona.

3.1. Consolidación del taller de la calle Modesto Lafuente

En 1963 se terminó la "Colección Boj" y, con ella, la colaboración entre Dimitri y Margarita. Dimitri continuó con el taller, dedicando la mayor parte de tiempo a su obra, la enseñanza y la estampación de la obra de un gran número de artistas de todas las generaciones y tendencias. En enero de ese año, en el "XII Salón de Grabado" dirigido por Prieto Nespereira, obtuvo la medalla de oro por la litografía "Retrato de mi padre". En la presentación del catálogo, Ramón Faraldo hace hincapié sobre algo que ya era evidente desde hacía unos años, la presencia de una nueva generación de grabadores con nuevos horizontes, aunque no hay que olvidar que algo amenazaba con abortar esta explosión creativa: a principio de los '60 se estaba gestando un movimiento de divulgación de las artes de la estampa, tanto en Estados Unidos como en Europa, y la antigua técnica de la serigrafía y la litografía sobre cinc o aluminio estampada en rotativas offset empezaba a desplazar a la litografía sobre piedra. Aun así, Dimitri no abandonó las piedras litográficas.

A lo largo de esta década la obra de Dimitri o las colecciones estampadas en su estudio mediante técnicas de estampación tradicional fueron expuestas en lugares muy dispares: en 1963, en las galerías "Saber Vivir" de Buenos Aires y en la "Galería J-13" de Madrid; en 1964, en enero, en el "XIII Salón del Grabado" de Madrid, "Galería Moisés Álvarez" de Palma de Mallorca, "Galería de Arte de la Caja Provincial de Ahorros de Córdoba", "Sala

Club Urbis" de Madrid, en la "Exposición Nacional de Bellas Artes 1964", celebrada en los Palacios del Retiro madrileño, donde se le concedió la segunda medalla en la sección de grabado por su obra "Paisaje", en la "XIII Exposición de Pintura y Escultura" celebrada en Monóvar y, por último, la colección "Boj" de artistas grabadores es objeto de una exposición itinerante organizada por la Obra Social y Cultural de la Caja de Ahorros de Asturias.

Otro acontecimiento relevante en esta década fue la colaboración con el editor Rafael Casariego en multitud de ediciones de arte. Casariego se dedicaba, desde hacía unos años, a la edición de libros ilustrados para bibliófilos, y tras varias colaboraciones, en 1963 propuso a Dimitri un acuerdo de trabajo poco atractivo. Casariego estaba decidido a seguir incluyendo obra original en sus ediciones con los mejores pintores, muchos de los cuales habían pasado por el taller. Con este fin, en 1964 ofreció un contrato a Repila como estampador y a Silvino Poza como asesor administrativo, los cuales se fueron a trabajar a su nuevo taller y poco a poco consiguieron atraer a varios artistas, si bien Repila siguió trabajando en el taller de Dimitri cuando era necesario.

4. Segunda mitad de los sesenta

En la segunda parte de esta década Dimitri sigue mostrando sus creaciones en distintas exposiciones. En 1965 expone en "Grabado Español Contemporáneo", en la Escuela de Nobles y Bellas Artes de San Eloy. Otras exposiciones significativas de ese año tuvieron lugar en la sala "Abril", en la "Gallery Bique" de Madrid junto a Mil Lubroth y, por supuesto, en los "Concursos Nacionales 1965", celebrados bajo la supervisión de la Dirección General de Bellas Artes, en los que obtuvo un accésit en la sección de grabado. En la concesión de este y otros galardones pudo tener alguna influencia la aplicación en sus obras de sus últimas investigaciones. En 1965 Dimitri comenzó a investigar la resistencia de las tintas litográficas al ácido nítrico para aplicarlas como barniz semi-permeable en los procesos calcográficos. También desarrolló el método mediante el cual produce craquelados en los barnices calcográficos, aplicando una capa de goma arábiga a la plancha. A partir de este momento comenzó a aparecer una serie de grabados calcográficos que entinta en hueco con color azul y en relieve mediante rodillo, con color malva transparente al igual que W. Hayter, que lo experimenta en París. Además de estas técnicas experimentales, utilizó también aguatintas, aguafuerte, variaciones de azúcar, barniz blando, fotograbado, etc. La temática de sus obras se hace mediterránea, optimista y onírica, exaltando las figuras de las

mujeres, el mar y la luna. Son imágenes atemporales envueltas en una calma total, en un clima benigno, misterioso y nocturno, a las que las técnicas y colores parecen ir a medida. Quedan atrás las estampas de temática reivindicativa obrera y campesina, los durmientes ahora pueden soñar. La sociedad vive cambios y los tiempos son prósperos en general. En su vida personal, 1965 es año de cambios: en la primavera, con unos ahorros, paga la entrada de un piso en la calle López de Hoyos 323. Tres meses más tarde, el 1 de julio, en la parroquia de San Agustín, se casa con Manuela García Armada.

En 1966, gracias a su amiga Amalia Trujillo y por segunda vez en la "Galería Bacardi", la obra de Dimitri pudo ser admirada por el público de Miami en una exposición individual. Otras muestras significativas tuvieron lugar en galerías tan dispares como "La Pasarela" de Sevilla, "La Exposición Nacional de Bellas Artes 1966", en Madrid, y el "I Salón del Toro" del Museo del Toro de Soria. Ese año comenzó a traducir la "Sonata al claro de luna" del poeta Yannis Ritsos y a elaborar otros textos preparatorios para realizar una edición del poema. En aquel momento Dimitri no conocía personalmente al poeta, aunque de alguna forma ya bebía en la fuente de inspiración de su poesía, por la que Ritsos fue galardonado en Grecia con el Premio Nacional de Literatura de 1957. Dimitri confiesa que en aquellos poemas veía imágenes y escuchaba músicas. En cuanto a exposiciones, en 1967 fueron dos las colectivas en las que pudo verse su obra: en la "Galería Puerta de Hierro", con motivo de la festividad de San Isidro, expuso bajo el título "Toros y Toreros", y en los "Concursos Nacionales 1967", donde fue galardonado por la obra titulada "Luna I. Sonata al claro de luna", con el primer premio nacional en la sección de grabado y técnicas de estampación, a pesar de su todavía nacionalidad griega. En esta aguatinta hace de nuevo alarde de su dominio de tan refinado oficio y de su gran expresividad poética.

4.1. Edición de *Sonata al claro de luna*

A finales de 1966 Dimitri comienza a centrar sus esfuerzos de una forma notable en su propia obra y en la maquetación y construcción de "libros de artista". Desde muy joven había sido un amante apasionado de los libros y la poesía, que describía como "objetos que nos permiten abrir los ojos para entrar en la memoria". En 1966 le rondaba una idea, acompañar con sus grabados los versos de la *Sonata al claro de luna* de Yannis Ritsos, versos con los que se sentía muy identificado. En primer lugar, se propuso traducir al castellano el texto, para lo que buscó la colaboración de su amigo el poeta José Hierro, todo un acierto de excelente resultado. José Hierro comprendió los sentimientos de Ritsos y matizó las traducciones de Dimitri transmitiendo per-

fectamente su sentido. El siguiente paso fue mostrar la maqueta a Ritsos. Dimitri intentó ponerse en contacto con la ayuda del guitarrista Dimitris Fambas, amigo de Ritsos, con el que se entrevistó en Madrid a principios de abril de 1967. Poco después, sin embargo, el 21 de abril se produjo el golpe de Estado de los coroneles en Grecia y Ritsos fue inmediatamente detenido y exiliado en las islas más desiertas y olvidadas del mar Egeo. Los poemas de Ritsos fueron prohibidos y sus libros pasaron a la clandestinidad. Dimitri, pese a todo, continuó con el proyecto, sin importarle las posibles consecuencias ni los gastos para realizar un proyecto de esta magnitud.

En primer lugar, caligrafió los textos de Ritsos y, mediante el sistema de reporte, los pasó a la piedra litográfica. Lo mismo hizo con la presentación que escribió José Hierro y dos paginas de partitura de la música de Manolo Angulo, compositor y catedrático del Auditorio de Madrid, autor del disco titulado *Siglas*, que acompañó cada uno de los 199 libros que finalmente fueron editados. Para el proyecto Dimitri realizó once grabados calcográficos. Cada tomo iba protegido y encuadernado por una caja de madera forrada en tela estampada mediante serigrafía. Como cierre llevaba una medalla de bronce fundido, diseñada por el propio Dimitri. Una vez terminados los 199 ejemplares, Dimitri borró las piedras litográficas y cortó las planchas grabadas pegando unos pedacitos en el interior de cada caja, demostrando de esta manera que nunca haría más ejemplares. Así es como Dimitri, en plena madurez de sus conocimientos y gracias a su perseverancia y colaboradores, consiguió hacer una tirada de "libros-obras de arte". Dimitri confiesa que la realización de este proyecto le llevó mucho tiempo y que con lo que le costó, en aquel momento, podía haber comprado un piso o un taller mejor, aunque nunca se arrepintió de seguir el dictado de su conciencia y su espíritu creativo.

Uno de estos ejemplares llegó en el verano de 1970 al entonces príncipe don Juan Carlos de Borbón, gracias a su consejero espiritual el P. Irineo Typaldos. El libro le fue entregado personalmente por Dimitri y Manolo Angulo. El resto de los libros fueron adquiridos a plazos por amigos y conocidos, a excepción de un grupo que adquirió Eugenio Moliní, un constructor que los fue regalando a sus mejores clientes. Dimitri deseaba enviar algún ejemplar a Ritsos en el exilio, algo verdaderamente difícil desde Madrid, pero gracias al esfuerzo de amigos y conocidos exiliados en París con medios para comunicarse con los confinados en las islas, se pudo llevar a cabo. Yannis Ritsos, emocionado, recibió uno de estos bellos ejemplares basados en su obra.

Este mismo año Dimitri, además de por su galardón en los "Concursos Nacionales 1967", adquirió notoriedad y renombre como experto en grabado gracias al hallazgo de unos grabados de Rembrandt por parte de su amigo el

escultor Jesús Caulonga, que tuvo la fortuna y el buen ojo de descubrir una carpeta con 17 grabados de este excelente grabador en un rastrillo de Madrid.

En 1968, a pesar de la difícil situación por la que pasaba Grecia, Dimitri disfruta de su madurez artística y profesional, fruto del gran esfuerzo que ha realizado durante todos estos años. Fruto de este trabajo, su obra es requerida por multitud de salas de exposiciones y galerías, mientras es invitado a extender sus conocimientos más allá de su propio taller. En mayo participa en Madrid y Sevilla en tres exposiciones colectivas: el "XVII Salón de Grabado", organizada por la Dirección General de Bellas Artes, la muestra titulada "Los Toros" en la "Galería Bique" y, por último, la titulada "Dibujos y Grabados", que tuvo lugar en el C. M. Guadaira de Sevilla. Por estas fechas, principios de 1968, también colaboró como profesor en la Escuela Internacional de Arte "Siena" de Madrid, donde impartió un curso especial "Dibujo artístico-Pintura-Grabado" junto a otros reconocidos artistas.

Una vez terminado el libro *Sonata al claro de luna*, Dimitri pasó a ser considerado como experto en la obra poética de Ritsos, uno de sus poetas preferidos y por entonces un gran desconocido en España, fundamentalmente por lo difícil que era encontrar su obra traducida al castellano. Prueba de ello es su participación, en enero de 1969, en una sesión titulada "Noticias del poeta griego Yannis Ritsos", en el "IV curso de Literatura y Diálogo" celebrado en la librería "Abril". Poco después, el 20 de febrero de 1969, José de Castro Arines escribió un excelente artículo en el diario *Informaciones* titulado "Grecia, Yannis Ritsos y el grabador Dimitri", en el que acierta de pleno en las observaciones que hace. Otra reflexión destacable en torno al significado de este proyecto fue la que hizo José Hierro en la presentación de la "Exposición de Dimitri Papagueorguíu, 40 grabados al aguafuerte" –de ellos, diez ilustrando el libro *Sonata al claro de luna*–, celebrada en la "Galería Sen" en enero de 1971. La realización de este proyecto absorbió prácticamente toda su atención durante 1968 y 1969. Esto explica que en 1969 sólo participara en una exposición junto a Alcaín, Castillo, Celis, Echauz, Fajardo, Iniesta, Junquero, Marcoida, Merino, Morenobadía, Orcajo, Prieto y Záchrisson en la "Galería 5" de Ibiza (diciembre 1969-enero de 1970).

4.2. La creación de "g. Quince" (Grupo 15)

A principios de 1971 Dimitri tuvo las primeras conversaciones con José Antonio Fernández Ordóñez, profesor de arte en la Universidad Politécnica de Madrid, para formar, entre varios amigos, artistas, coleccionistas, y galeristas, una sociedad cuyo fin sería poner en funcionamiento un taller-galería que tuviera la posibilidad de extender el grabado por toda España y el ex-

tranjero. A Dimitri el proyecto le venía rondando por la cabeza desde que terminó su beca. Fue José Antonio el encargado de buscar socios cooperativistas entre personas de su confianza: Julio Calzón, ingeniero y compañero de trabajo, los arquitectos Valentín Rodríguez, Fernando Higueras y su hermano Jesús, la galerista Juana Mordó, el crítico de arte José Ayllón y otras siete personas más hasta un total de quince. Se reunieron varias veces a lo largo de los meses de abril y mayo, y fruto de esta actividad fue lo que podríamos llamar el acta inaugural "Informe-resumen de conclusiones y propuestas para la formación de una sociedad anónima para la comercialización de obra gráfica artística a través de una galería-taller propio". En ella José Ayllón y Dimitri quedaron incluidos como socios con acciones liberadas, se acordó llamar a la sociedad "OXIS" ('ácido' en griego) y establecer el taller-galería en un local de la c/ Claudio Coello 57, aunque no llegaría a ser exactamente así. La sociedad finalmente se llamó "g. Quince" y su sede estuvo en la c/ Fortuny 7. Los socios cofundadores designaron a Dimitri director técnico encargado del taller de grabado y edición. Él y Julio Calzón, que fue nombrado director artístico y asesor comercial, llevarían las riendas de la sociedad.

Dimitri llevo consigo al estampador, su viejo amigo Manuel Repila. Los primeros artistas con los que se realizaron trabajos de estampación fueron de Ameztoy, Antonio López, Lucio Muñoz y Manolo Millares. El taller del "g. Quince" no supuso la desaparición del taller de la c/ Modesto Lafuente, simplemente significaba más trabajo. Desgraciadamente a Dimitri no le fue posible continuar con el proyecto, pues antes de la inauguración del taller del "g. Quince" el socio Julio Calzón, con el que Dimitri se había entendido desde un principio a la perfección, se dio de baja, dejando a su mujer Mari Paz Corral como directora artística y comercial. A juicio de Dimitri, las formas y el talante de Mari Paz a la hora de asumir sus funciones no eran correctas, y no estaba dispuesto a aceptar un trato vejatorio de quien acababa de llegar al mundo del grabado y era capaz de llamar la atención en público a Dimitri por la forma en que aplicaba la resina sobre una plancha. Este fue el detonante del abandono por parte de Dimitri. A principios de 1972 se dio de baja del "g. Quince", algo que no tardó en hacer también Manuel Repila, el estampador.

5. Década de los setenta

En febrero de 1970 Dimitri opositó a una plaza de catedrático de Grabado Calcográfico en la Escuela Superior de Bellas Artes de San Fernando de

Madrid. En aquel momento no poseía la nacionalidad española, que le fue concedida unos meses después, el 23 de Julio de 1970, pudiendo conservar su nacionalidad griega. Ese mismo año viajó a Grecia para asistir por primera vez a la inauguración de una exposición suya en Atenas, en la "Galería Astor", donde expuso un buen número de obras –xilografías, aguafuertes y litografías–, con éxito considerable. Un día, estando sentado en un sillón de la sala, entró un señor de mirada profunda que se dirigió directamente hacia él. Dimitri se puso en pie y el hombre le estrechó entre sus brazos. Era Yannis Ritsos. Los dos, emocionados, al principio no pudieron articular palabra, les bastaba con mirarse a los ojos para decirse todo. Dimitri cuenta que parecía que se conocían hacía siglos, y un amigo común, Nikos Papadópulos, les hizo romper aquel emocionado silencio. Ritsos acababa de volver al mundo tras un exilio de tres años y pidió a su amigo que les llevara a su casa para celebrar tan feliz encuentro. En aquel viaje coincidió en Atenas con el escritor español Manuel García Viñó. A la noche siguiente cenaron con Ritsos en casa de Nikos Papadópulos y con Abra, su mujer, hermana de la futura propietaria de la galería de arte "Chrysóthemis", Thoi Psarú.

5.1. Edición de *18 canciones llanas de la amarga tierra*. Exposiciones

En 1970 la dictadura de los coroneles aún mutilaba las libertades de los ciudadanos griegos evitando que los intelectuales y artistas crearan de forma natural. Dimitri pudo traerse a Madrid varios libros prohibidos que le regalo Ritsos, e inmediatamente comenzó a traducir algunos textos que leía a sus amigos. Todos coincidían: las palabras de Ritsos expresaban poéticamente sensaciones comunes de libertad y anhelos de democracia, algo que en aquel momento faltaba en los dos países mediterráneos. Entre todos estos libros hay un pequeño cuaderno editado en manuscrito con la especial caligrafía de Ritsos titulado *18 canciones llanas de la amarga tierra*. Se trata de poemas breves escritos durante su duro exilio en la isla de Leros, que de algún modo consiguió hacer llegar desde allí al músico Mikis Theodorakis. Dimitri no podrá resistir la tentación de convertir aquel cuaderno en un objeto de arte y de sentimiento, ofreciendo al autor un nuevo soporte acorde con las ideas que transmitía. Así es como aparece la serie de "Los acéfalos". En estas obras la luz de la luna, en otro tiempo llena, que contemplaba a mujeres reposando junto al mar sereno, ilumina ahora menguada a héroes y ancestrales estatuas destrozadas. Estatuas mutiladas de las que aún algunas se mantienen en pie sin sus cabezas que yacen en el suelo junto a las flores, de ellas brotan frutales y cipreses buscando la esperanza y mostrando su amargura y luto por la libertad perdida. Ritsos describió estas imágenes como "es-

peranza para un renacimiento de la humanidad". Ya en 1971, grabó los textos traducidos al castellano con la colaboración de José Hierro e imitando la caligrafía de Ritsos. Por medio de su secretaria y colaboradora de la editorial "Kedros", Nineta Makrinikola, le hizo llegar la traducción en castellano, ingles y francés junto con un breve prólogo de Luis de Aragón. Dimitri necesitó casi cuatro años para traducir, grabar y estampar a todo color todas las planchas con su nuevo equipo de estampadores. Una vez concluida esta maravilla y contagiado por la locura, Francisco Aguirre Fernández de la Reguera, un cineasta amigo de Dimitri, decidió unirse al proyecto. Convenció a José María González Sinde, director de la productora "X Film", para realizar un cortometraje animado, en formato 35 mm, sobre esta obra en versión española. Para ello contó con la colaboración del poeta José Hierro y la música de Mikis Theodorakis.

Estos libros no tuvieron nunca una buena salida comercial, eran objetos caros y pocos conocían su valor y/o existencia. Dimitri jamás abandonaría su pasión por los "libros-obras de arte", por más caros que fuesen, pues afortunadamente con su taller de estampación, exposiciones y venta de estampas sueltas era posible vivir y sufragar los gastos de sus grandes obras. A diferencia de los dos últimos años, nada más empezar 1971 Dimitri comenzó a exponer sus obras por galerías de Madrid y provincias con el fin de mostrar a los amantes de los libros y el arte su última gran obra. En enero, en la "Galería Sen" de Madrid, expuso junto a 40 de sus grabados el libro *Sonata al claro de luna*. Como consecuencia de esta muestra aparecieron distintos artículos, uno de ellos en el periódico *Alcázar* del 13 de enero, en el que Elena Flórez elogiaba la trayectoria artística de Dimitri, resaltaba el volumen de *Sonata al claro de luna* y comentaba el aire de poesía que envolvía toda la obra de Dimitri, haciendo alarde de una gran sensibilidad y buena intención, si bien cometió el error, muy común por otra parte, de utilizar el verbo "ilustrar" en vez de "aunar" o "correlatar" al referirse a la relación entre imágenes y texto, importante matiz que a la larga contribuye a confundir al público a la hora de percibir la obra de Dimitri en toda su dimensión creativa. Un par de meses después, en marzo, la "Galería Zero" de Murcia mostró 68 de sus estampas. A lo largo del mes de mayo, en la "Galería Wiot" de Las Palmas de Gran Canaria, tuvo de nuevo la oportunidad de mostrar, junto a sus estampas, el libro *Sonata al claro de luna*, y al mes siguiente, en junio, volvió a realizar en Madrid una muestra de características semejantes a las anteriores, esta vez en la "Galería Padilla". Tras el verano, en septiembre, Dimitri cedió dos de sus obras para la realización de la "XX Exposición Nacional de Pintura" que tuvo lugar en Monóvar, cuyo fin era incentivar a los visitantes

para que compraran y donaran las 53 obras expuestas al Museo Azorín. Por último, entre 1971 y 1972 fue invitado, junto a otros 36 grandes nombres del arte y amigos, a unirse al "I Salón de Grabado" organizado por la "Galería de arte Mouro" de Santander.

En 1971 Dimitri contrató a Fructuoso Moreno y al hermano de Manuela García Armada, Arturo. Sin comerlo mi beberlo, se convirtió en empresario con dos trabajadores a su cargo. Dimitri nunca había necesitado dos estampadores en el taller, realmente fue una decisión arriesgada en un negocio volátil como el del grabado y el arte. El primer trabajo que realizaron los estampadores fue la tirada de las planchas realizadas para la edición de los poemas *18 canciones llanas de la amarga tierra*, de Ritsos. Pese a lo complicado de la estampación de sus páginas, los dos demostraron ser capaces de presentar pruebas como Dimitri les había enseñado. Con la ayuda de su mujer Manuela y el trabajo de sus nuevos empleados, Dimitri consiguió realizar su ilusión y editar ejemplares de gran calidad y belleza. Una vez vistos los resultados, pensó hacer 75 ejemplares con la colaboración y el trabajo de José María Martín. El problema era la lentitud con la que se elaboraban aquellos ejemplares: terminar siete costó nueve meses y, a pesar de los elogios, la venta se hacía difícil: por una parte estaba el alto coste de la edición, por otra, la falta de interés por la adquisición. Dimitri regaló un ejemplar a Ritsos y otro fue adquirido por el Banco Nacional de Grecia, el resto quedaron en el taller, donde permanecen hasta hoy. Desde 1971 hasta la muerte de su madre y padre, en 1981 y 1991 respectivamente, las visitas a su pueblo fueron frecuentes. Una vez desaparecidos sus padres, su familia pasaba los veranos en una casa, entre el monte y el mar, que poco a poco Dimitri fue construyendo.

En marzo de 1972 tuvo lugar en la Casa Museo Colón, en Las Palmas, una exposición en la que se mostraron obras del siglo XVI al XX y que, según se decía en la nota de presentación, estaba enriquecida con nombres tan prestigiosos como Durero y Dimitri. Meses después, en diciembre, Dimitri fue invitado por el Cabildo a exponer de forma individual en el Museo de Bellas Artes. Las 76 obras expuestas fueron adquiridas por la propia organización. Con motivo de la exposición surgió una relación de admiración mutua entre Dimitri y uno de los artífices de ésta, Alfonso de Armas Ayala, por la que se creó el taller de grabado de la Casa Colón, adonde fueron a parar el tórculo y la prensa litográfica que habían acompañado a Dimitri desde "El taller de los parias". Además de estas dos exposiciones en las Islas Canarias, este mismo año expuso en otras cuatro ocasiones y participó en dos homenajes. Quizás las más destacables fueron la de mayo en la "Galería Astor" de Ate-

nas y la de noviembre en la "Galería Studio" de Córdoba. A raíz de ésta el periódico local *Córdoba* publicó el 17 y 18 de noviembre una entrevista y una crítica de los 34 grabados que pudieron verse. En la crítica, Medina González hace alarde de su destacable sensibilidad artística, mientras que en la entrevista de Federico Cerrato, Dimitri habla de sus orígenes campesinos, de su apego a la vida, a la naturaleza, de la sinceridad de sus obras, del buen momento por el que pasaba el grabado, de la necesidad de extender el arte a todas las clases sociales, y finalmente da algunas referencias sobre las que podrían ser algunas de sus influencias.

En 1973 Dimitri expuso en Houston (Texas), en la "Bryant Galleries". Este mismo año estuvo representado tambien en tres certámenes de arte de cierta relevancia. En noviembre viajó a Nicosia para asistir a la inauguración de una exposición de sus grabados en la "Galería Argos", que dirigía su amigo Kostas Serezis. La exposición tuvo gran éxito de crítica y ventas, que Dimitri no pudo disfrutar en toda su dimensión, puesto que al pasar por Atenas hacia Nicosia para ver a familiares y amigos se enteró de la muerte de su "segundo padre" el P. Irineo Typaldos.

5.2. Estampaciones del taller

En los primeros años de la década de los '70 la situación política en Grecia y España iba evolucionando. En otoño de 1974 cayeron los coroneles en Grecia y poco después, en noviembre, murió el general Franco. Empiezan a aparecer ante la sociedad de las dos naciones algunas tendencias censuradas de las artes plásticas y la poesía, y se abren nuevos caminos de libertad para que los creadores muestren sus ideas y pensamientos. En este clima de cambio el poeta Rafael Alberti, de vuelta en España tras un largo exilio, y el artista granadino Miguel Rodríguez-Acosta visitaron el taller de Dimitri con la intención de realizar un gran proyecto. Rodríguez-Acosta grabó una serie de planchas y diseñó la maqueta de un "libro-obra de arte" que contendría versos originales del poeta gaditano. Se trataba de una serie de textos de Alberti dedicados a Granada reunidos en un volumen titulado *Yo nunca fui a Granada*, cuya edición se hizo en el estudio de Dimitri. Poco tiempo después el propio Alberti, que tuvo la oportunidad de ver los libros de Ritsos, le visitó en el estudio para felicitarle por el excelente trabajo realizado con los libros, que él mismo bautizó como "liricografías". Poco tiempo después, el editor Francisco Custodio encargó a Alberti grabar unas 10 ó 15 planchas al aguafuerte para ilustrar el *Romancero Gitano* de Federico García Lorca, de cuya impresión tipográfica se encargó Custodio con Ediciones Altamira. Rafael grabó una tras otra las planchas con el asesoramiento de Dimitri. Meses

después Miguel Rodríguez-Acosta decidió crear un taller de grabado en su ciudad, Granada. Dimitri acudió a su inauguración con el propósito de animar a los artistas granadinos a introducirse y trabajar con las técnicas de estampación, y pronto el taller empezó a dar excelentes resultados.

Al taller iban llegando otros artistas y editores que deseaban grabar planchas y/o hacer tiradas de colecciones. El siguiente proyecto también estuvo relacionado con Rodríguez-Acosta. Manuel Maldonado, artista granadino amigo de Miguel y de Dimitri, visitó el taller para grabar una serie de planchas de casas con blasones de Granada, consiguiendo una espléndida colección que se presentó en carpetas numeradas. A continuación se hizo una serie de grabados del pintor zamorano Antonio Pedrero, también en carpeta numerada, con estampas de paisajes zamoranos. Otra de las series que salieron del estudio fue la realizada por el artista madrileño Cortina Arregui, un conjunto de aguafuertes titulados "Caprichos Homenaje a Goya", que posteriormente se presentaron con texto de Manuel Campoy. Afortunadamente para la difusión de las artes de la estampa, en aquellos años comenzaron a abrirse más talleres de grabado y estampación. Del taller de Ediciones Casariego creado en 1964 nació el del alemán Theo Dietrich, y el de Jaime Gil en 1970. Estos dos importantes talleres y otros vinieron a sumarse al de Pedro Arribas y su hermano. Toda esta proliferación estuvo marcada por la aparición en Madrid de uno de los primeros fabricantes de tórculos y prensas en España, el taller de Marciel Azañón. La dedicación de esta empresa familiar a la construcción de tórculos está en cierta forma relacionada con Dimitri. Fueron él y el también grabador Álvaro Paricio Latasa quienes junto a Marciel diseñaron el primer modelo de tórculo que salió del taller Azañón. Poco tiempo después Dimitri vendió su viejo tórculo y compró uno nuevo a Azañón, con el que ha trabajado hasta la fecha.

En aquella época Dimitri y su estudio de la c/ Modesto Lafuente estaban en plena actividad entre la sucesión continua de exposiciones y trabajos de estampación. La mayor parte del tiempo el tórculo estaba a disposición de los estampadores Arturo y Fructuoso, que sacaban adelante los trabajos y encargos que iban llegando al taller. Dimitri lo usaba para sus experimentaciones y algunos trabajos fuera del horario laboral, o cuando el trabajo no era tan abundante. Comenzó a pasar gran parte de los sábados y domingos en el taller, costumbre que aún hoy mantiene. Mientras los estampadores realizaban su tarea, él traducía poemas, preparaba bocetos y maquetas para futuros libros, organizaba exposiciones individuales o colectivas, iba terminando los volúmenes de las *18 Canciones llanas de la amarga tierra* de Ritsos e inves-

tigaba en torno a las artes tradicionales de la estampa y sus técnicas auxiliares, tan necesarias para sus grandes obras y su correcta presentación.

En abril de 1974, gracias a las gestiones realizadas por Alfonso de Armas Ayala, Dimitri volvió de nuevo a Las Palmas, en esta ocasión para poner en marcha y organizar en la Casa Museo Colón un taller de estampación a disposición de los artistas canarios, que incluso hoy mantiene su actividad llevado por prestigiosos grabadores. Allí transmitió sus conocimientos a aficionados y artistas de las islas en la "Quincena del Grabado", un curso de dos semanas de duración. En junio de ese año J. R. Alfaro publicó en la revista *Los lunes de la Hoja*, suplemento semanal de *La Hoja del lunes*, un artículo titulado "Los diez mil grabados de Dimitri Papagueorguíu han sido realizados en su estudio de la calle de Modesto Lafuente". En él pone de relieve la importancia artística del archivo personal de estampas que Dimitri ha ido acumulando a lo largo de su trayectoria profesional y hace un breve, pero acertado análisis acerca de lo que habían sido y serían algunos de los proyectos más significativos de Dimitri en la expansión del grabado como forma de arte. Meses después, en otoño, el cabildo insular quiso comprar a Dimitri una colección de 600 grabados por la suma de ocho millones de pesetas, pero las críticas de distintos artistas canarios hicieron que el proyecto de la "Casa Museo Colon" y el Museo de Bellas Artes se retirara y la operación, que habría significado la creación de uno de los primeros museos de grabado en España, quedara suspendida.

Entre 1974 y 1975, aun existiendo una gran demanda de trabajo para los pequeños talleres de estampación, la competencia era grande y, en cierto modo, agresiva. Algunas galerías, sobre todo en Barcelona, firmaban contratos con artistas para la edición de carpetas de ejemplares numerados y limitados. Muchos de estos artistas habían aprendido a grabar en el taller de Dimitri y en los de otros artistas, pero ante las buenas ofertas de los galeristas y editores no era fácil resistirse. El grabado estaba atrayendo a empresarios del arte por sus posibles beneficios, situación que hacía unos años era impensable. Lo cierto es que las iniciativas en las que ha participado Dimitri –las colecciones de "La rosa vera", "El taller de los parias", la edición de la "Colección Boj", el movimiento de "La estampa popular", la creación del "g. Quince" y el taller de la calle Modesto Lafuente, "El taller de Dimitri"– han abierto en mayor o menor medida el camino al auge del grabado en España. En esta situación, Dimitri se convirtió casi de forma involuntaria en un empresario aficionado, aunque poco a poco se iría deshaciendo de la estructura de empresa, con la que nunca estuvo cómodo. La primera parte del entramado "empresarial" cayó por su propio peso en 1975: contra su voluntad, Di-

mitri tuvo que despedir a José María Martín. En cierta manera desatendía las posibilidades de hacer dinero por seguir su intuición casi de forma obsesiva. Los libros que editaba y editaría en el futuro, tan personales en su concepto artístico, tenían un elevado coste económico y una venta muy difícil. Dimitri sabía lo que hacía y también sabía que con la edición de carpetas se ganaba mucho más dinero. Aun así, nunca abandonó sus ideas y proyectos, yendo en dirección opuesta a la evolución de las industrias gráficas, por muy utópico que esto pareciera.

5.3. Difusión de la obra de Dimitri

En 1974 Dimitri, que en los dos últimos años ha estado dedicado a la elaboración de sus "libros-obras de arte", expuso su obra en un buen número de muestras, casi todas colectivas dentro y fuera de España. En España le vemos en la "Galería Grido" de Santiago de Compostela, en Madrid, en el "21 salón de grabado y sistema de estampación" organizado por la Agrupación de Artistas Grabadores y la Dirección General de Bellas Artes, y en el "Club Financiero Génova", en el que unos meses después se realizó una muestra monográfica con estampas suyas. En Jaén fueron dos, la primera con "Avances 74", y la segunda, en la "Sala de Arte del Castillo". En cuanto a muestras fuera de España, su obra se pudo ver en el Liceo Femenino "Anojostos" de Nicosia, y en Caracas gracias a su amigo Luis Pastori, poeta y ministro de Cultura de Venezuela. Ya a caballo entre 1974 y 1975, tomó parte simultáneamente en dos exposiciones colectivas en Salamanca y Madrid: la primera, "Obra original y gráfica", en la "Galería Varron", y la segunda, "12 grabadores al aguafuerte", en la "Galería de Luis" de Madrid. Durante 1975 y 1976 siguió en esta misma línea: en enero de 1975 expuso en la sala de arte "Piquío" de Santander, y en junio, esta vez junto a otros 15 artistas, en la "Sala de Arte del Castillo de Jaén". Este mismo mes se subastó obra de Dimitri tras una exposición colectiva en la "Galería Zero" de Murcia. En septiembre de 1975 su amigo de la infancia Ilias Kraniotis organizó en Lamía (Grecia) una exposición colectiva en la sala del Teatro Municipal, en la que Dimitri participó con 21 grabados. Durante los meses de octubre y noviembre la Calcografía Nacional, con la colaboración de la Fundación March, organizó una exposición antológica en la que pudo verse su obra "Luna I o Sonata al claro de luna", premio nacional en 1967.

En febrero de 1976 la "Galería Álvaro" mostró de forma individual gran parte de la obra de Dimitri por primera vez en Sevilla. En ella se pudo ver un buen número de grabados, en su mayoría de la serie de los "Acéfalos", los libros *Júpiter*, poemas de Ángel Crespo, *Sonata al claro de luna* y *18 can-*

ciones llamas de la amarga tierra. Las exposiciones se sucedieron una tras otra ese año: en la galería "Yles. 2", en Las Palmas; en la "Sala Varón" de Salamanca, con la colaboración del "g. Quince"; en Jaén, organizada en el marco de "La semana cultural de Jaén". Entre diciembre de 1976 y enero de 1977 tuvo la oportunidad de exponer en Atenas de forma individual por gentileza del "Centro Cultural Hora". Allí presentó ante el público heleno el libro de las *18 canciones llanas de la amarga tierra* de Ritsos. Dimitri viajó a Grecia con tres ejemplares de los ocho que pudo finalizar. Tras superar algunas dificultades en la aduana, por lo poco frecuente de su obra y el valor que se le podía asignar, se inauguró la exposición con la presencia de Ritsos, cuyos poemas en aquel momento ya podían encontrarse en las librerías de todo el país, una vez repuesta la democracia y la libertad de expresión tras la Dictadura de los Coroneles. Por aquella exposición desfilaron gran número de intelectuales y gentes del pueblo que conocían y cantaban los poemas de Ritsos gracias a Mikis Theodorakis y otros compositores y cantantes.

5.4. Edición de los libros de Odysseus Elytis y León Felipe

Antes de volver a Madrid, Dimitri tuvo la oportunidad de ver a su amigo chipriota Kostas Serezis, que tras la invasión de su patria por el ejército turco había abierto una galería en Atenas con el mismo nombre que la de Nicosia, "Galería Argo". Kostas trabajaba entonces como periodista y locutor de la televisión griega. Conocía desde años atrás al poeta griego Odysseus Elytis y había hablado a su amigo del trabajo que Dimitri estaba haciendo con las *18 canciones llanas de la amarga tierra*. Serezis los reunió en un céntrico café de Atenas. Tras expresarse la mutua admiración que cada uno de ellos sentía por el trabajo del otro, hablaron de la traducción al castellano de su obra *Canto heroico y fúnebre por un alférez caído en Albania*, que Dimitri hacía tiempo que preparaba. Elytis le comentó que guardaba un poema inédito que escribió durante los años de la ocupación nazi y que posteriormente fue prohibido por la censura, titulado "La bondad en el sendero de los lobos". Elytis le propuso a Dimitri realizar un libro de arte y editarlo. Dimitri se encontró en una situación nueva, él nunca había realizado un libro por encargo, lo que hacía, lo hacía por su propia voluntad e interés. En cierto modo se sintió comprometido por su amigo galerista y su admirado poeta, así que decidió afrontar el gran reto de un nuevo proyecto de esta magnitud sin concretar detalles comerciales y económicos. De vuelta en España, realizó unas maquetas y comenzó a grabar las planchas, cuyas pruebas enviaba a Elytis para su aprobación. Elytis le contestaba con prontitud indicándole sus preferencias y correcciones. En el poema Dimitri sentía el grito de la bondad del

pueblo heleno amenazado por seres despiadados, mientras la voz del poeta lo convierte en canto de ánimo, de paz y libertad, en una búsqueda de tiempos luminosos para la humanidad.

Grabó al aguafuerte las imágenes y los textos con su propia caligrafía, al igual que las pieles de las portadas que cubrirían las cajas-estuche. Antes de finalizar el proyecto, el mismo año de 1977, Elytis ya tenía 4 ó 5 ejemplares terminados en los que se había reservado el espacio para la traducción al castellano. Antes de continuar, Dimitri esperaba la decisión, tanto de Elytis como de Serezis, para presupuestar el coste del resto de la tirada. Esta decisión se hizo esperar, no llegando hasta las Navidades de 1979, cuando el poeta fue galardonado con el premio Nobel de literatura, noticia que sorprendió tanto a Dimitri como a sus amigos periodistas en España que tenían conocimiento de los trabajos de traducción y edición que Dimitri preparaba desde hacía tiempo. A diferencia de Ritsos, que era conocido por una reciente edición de una antología de sus poemas traducida por Dimitri al castellano y publicada en abril de 1979, Elytis era prácticamente desconocido en España. En aquella edición de Ritsos el prólogo estuvo a cargo de Antonio Tovar y Goyita Núñez, profesores de griego de la Universidad Complutense, con los que Dimitri trabajó desde 1977 en varios proyectos.

A partir de la concesión del Nobel, Tovar, Goyita Núñez y el poeta Luis Rosales, junto con Dimitri, se encargaron de traducir al castellano el poema "La bondad en el sendero de los lobos" de Elytis. Una vez traducido, Dimitri grabó las planchas para incorporar el texto en castellano a los restantes diez o quince volúmenes. La poesía de Elytis, en general, tuvo una buena acogida por parte de la crítica y los lectores en España. Tras enviar una carta a Elytis y realizar una serie de gestiones con Serezis, el Gobierno Español, a través del Ministerio de Cultura, lo invitó a visitar España. Una vez en Madrid, Elytis y su editor Karidis visitaron el taller de la c/ Modesto Lafuente. Allí el poeta firmó tres ejemplares con los que se quedó Dimitri y se llevó el resto. Una vez más, Dimitri no cobró nada por su trabajo, que hizo por amor a la poesía y al arte, pero esta vez por encargo. Posteriormente, con motivo de la visita del primer ministro griego Ralis a España, la Embajada Griega compró a Dimitri dos de los ejemplares, con los que obsequió a sus Majestades los Reyes de España Don Juan Carlos y Doña Sofía y al Ministro de Exteriores, cargo que en aquel momento ocupaba Marcelino Oreja. Los ejemplares que viajaron a Grecia, según contaron Elytis y Serezis, fueron donados a algunas bibliotecas de Atenas.

Nada más terminar este proyecto, Dimitri comenzó otro, esta vez con la obra de León Felipe, animado por su amigo médico y escritor Julio Gutiérrez

Sesma, gran admirador y conocedor de su obra poética. Se trataba de hacer una edición como homenaje y conmemoración de los diez años de su muerte en el exilio de México y el traslado de sus restos a España ese mismo año de 1978. Se eligieron unos poemas y Dimitri grabó texto e imágenes de nuevo en planchas al aguafuerte. El conjunto de estampas resultantes iba protegido por una caja-estuche de madera, cuyas portadas y lomos se recubrieron con láminas de cobre fino estampadas en relieve. No tardó mucho en presentarse en el estudio el albacea del poeta, Alejandro Finisterre, exigiendo el pago de los derechos de autor. Dimitri los pagó por cinco ejemplares del total de treinta realizados; el resto, a excepción de los que se quedaron en el estudio, se vendió a amigos y conocidos, que los fueron pagando en doce mensualidades. Aun así, la edición de "libros-obras de arte" le seguía saliendo a Dimitri demasiado cara. A pesar de los poetas apasionados, editores interesados y albaceas espabilados, no pudo abandonar su gran pasión, y más adelante surgieron nuevos proyectos.

Durante estos años no fueron únicamente sus libros los que se hicieron, también se produjeron otros ejemplares de artistas que admiraban este tipo de obra de arte, como los de Clara Janés, el canario Félix Bordes "Tarot", el granadino Miguel Rodríguez-Acosta, Rafael Alberti y José Luis Verdes con *El mito de la caverna de Platón*. En 1977 Verdes había obtenido el primer premio de la Bienal de Sao Paulo en Brasil por su obra *El mito de la caverna*. Ese mismo año recibió el encargo, por parte del entonces alcalde de Madrid, Agustín Rodríguez Sahagún, y la editorial "Sotosalvo", de realizar una edición de artista de ejemplares limitados sobre *El mito de la caverna*. Así es como supo de Dimitri, al que fue a visitar a su taller. Pronto conectaron afectiva y profesionalmente, mientras grababan y estampaban una serie de planchas al aguafuerte. El helenista Antonio Tovar, gran conocedor del pensamiento y la cultura de la Grecia Clásica, fue el encargado de realizar el prólogo de la obra. El encuentro entre Antonio Tovar y Dimitri fue el principio de una amistad y colaboración que luego hizo posible, en 1980, la creación de la Asociación Cultural Hispano-Helénica. A pesar de sus esfuerzos en la edición de estos volúmenes, Dimitri no dejaba de exponer su obra por toda España y parte del extranjero.

5.5. La gloria de Dimitri. Reconocimientos de su labor artística y didáctica

En marzo y abril de 1977, tras exponer en el mes de enero obras de las series "Azul" y "Acéfalos" en la "Galería Torques" de Santiago de Compostela y en la "Galería Siena" de Valencia, tuvo lugar el acontecimiento más des-

tacable y de mayor repercusión para Dimitri en aquel momento, la exposición de su obra en el "Certamen Andaluz de Artes Plásticas Primavera 77", en el Pabellón Mudéjar de la plaza de América. El Ateneo de Sevilla, organizador del certamen, le concedió la medalla de oro de la sección de Bellas Artes por sus obras "El caballero de la mano en el pecho" y "Hombres-planta (Antorcha encendida)". Entre diciembre de 1977 y enero de 1978, tras exposiciones en Pamplona, Cádiz y Madrid, tuvo la oportunidad de hacerlo en Granada, en la sala "Plaza de Villamena 1", en la que se hicieron varios pases del cortometraje "Canciones llanas de la amarga tierra" del cineasta Paco Aguirre, y Dimitri protagonizó un coloquio con la presencia de un nutrido grupo de artistas, aficionados y periodistas. Esta exposición fue un verdadero éxito, del que la prensa se hizo cumplido eco.

En 1978 Dimitri siguió recibiendo reconocimientos. En marzo fue objeto de dos grandes exposiciones antológicas, una en las Islas Canarias, otra en Sevilla. Su obra volvió a exhibirse en la "Galería Yles" de Las Palmas y poco después en el Circulo de Bellas Artes de Sta. Cruz de Tenerife. Ese mismo mes de marzo su obra se expuso en el "Certamen Andaluz de Artes Plásticas" que tuvo lugar en el Pabellón Mudéjar del Ateneo hispalense y en la Escuela Superior de Bellas Artes "Santa Isabel de Hungría": en esta ocasión, como homenaje a su medalla de oro del año anterior, su obra ocupó la sala de honor de dicho pabellón. A lo largo del certamen, en el salón de actos se proyectó el cortometraje de Paco Aguirre y se repitió el coloquio tal y como ocurrió en Granada. La exposición tuvo un éxito contundente, buena muestra de ello fue la cantidad y tendencia de los artículos y críticas que aparecieron en la prensa, en los que se le calificó al unísono como maestro, poeta, artista humilde y honrado, cuya obra va cargada de un gran contenido psíquico y humano. Junto a estas grandes exposiciones hubo otras de menor trascendencia: entre abril y mayo expuso en la Caja de Ahorros de Zamora, en los meses de octubre y noviembre participó en la exposición colectiva "Panorama 78", y en diciembre mostró sus grabados de forma individual en la "Galería Andrade" de Ciudad Real. Durante este mismo mes de diciembre y enero de 1979 participó en una muestra en la galería "Art. 5" de Pamplona. Mas no todo fueron exposiciones. A lo largo de ese año realizó un conjunto de estampaciones de una de sus matrices que posteriormente formaron parte de la carpeta de grabados "Presencias y Ausencias", editada en Jaén por el "Taller de Grabado de San Andrés", dirigido entonces por el grabador Manuel Kayser junto a un grupo de jóvenes artistas, en su mayoría andaluces.

En mayo de 1979 la editorial "Plaza & Janes", a través del director literario del departamento de lengua española, Enrique Badosa, presentó en su

sede de la c/ Francisco Silvela 46, la *Antología 1936-1971* de Ritsos en versión de Dimitri, traducción que realizó en solitario y cuyo prólogo estuvo a cargo de Antonio Tovar y Goyita Núñez. La publicación de esta antología tuvo gran repercusión en los medios de comunicación, en parte por los intereses comerciales de la propia editorial, en parte por la gran curiosidad que levantaba la literatura griega moderna en la sociedad española.

5.6. Nombramiento como académico correspondiente de la Real Academia de Bellas Artes de Granada

1979 fue el año del reconocimiento de la labor desarrollada por Dimitri durante 25 años en el mundo del arte y el grabado español. El 6 de mayo de ese año el periódico granadino *Patria*, en un artículo-entrevista titulado "Dimitri Papagueorguíu, un genio del grabado", avanzaba gran parte de los acontecimientos que iban a tener lugar en el futuro inmediato y daba las claves de sus desencadenantes. Pocos días después, el 25 de mayo, la Real Academia de Bellas Artes de Nuestra Señora de las Angustias de Granada, a propuesta de los académicos numerarios Maldonado Rodríguez y Molina Fajardo, designó a Dimitri académico correspondiente. Según carta de Juan Alfonso García, secretario de la Academia, su nombramiento se debió a los relevantes méritos que concurrían en su persona, a la valía y prestigio de su obra artística y a la ayuda desinteresada que había prestado en pro del arte granadino. Al mes siguiente, tras aceptar su nombramiento y obsequiar con seis de sus obras a tan ilustre entidad, Dimitri recibió una carta en la que el secretario le mostraba con gran sensibilidad la admiración que tenía por su obra.

5.7. La exposición-homenaje en "Tórculo", "Treinta años de obra escogida"

Unos meses antes de que terminara 1979 Anselmo Álvarez visitó a Dimitri en su estudio. Tenía la intención de abrir una librería-galería en Madrid dedicada en exclusiva a la estampa original de todas las técnicas y tendencias, que se llamaría "Tórculo". Aquello pintaba bien, una iniciativa de estas características sería única en España. Anselmo le expresó su deseo de inaugurarla a finales de 1979 con una exposición antológica de su obra. Dimitri había presentado su obra en la mayor parte de las provincias españolas y en parte del extranjero, pero desde 1974 no exponía en Madrid. Anselmo no tardó en poner en marcha su idea adecuando con gran habilidad su local para la exhibición de estampas y libros, la realización de coloquios, lecturas o incluso conciertos. Su primera presentación fue con los grabados de Jorge

Castillo, dejando la segunda para Dimitri. En realidad no fue la exposición antológica que habían acordado, fue mucho más, una "Exposición-Homenaje a Dimitri Papagueorguíu" titulada "Treinta años de obra escogida", que se celebró del 13 de noviembre al 1 de diciembre. Las proporciones que tomó esta presentación sorprendieron a los propios protagonistas. En ella Dimitri mostró 77 obras que representaban su trayectoria profesional desde 1949 a 1979. Al acto se unieron 115 artistas y contó con la colaboración de Paco Aguirre, Manuel Alcorlo, Servando Carballar, Julio Gutiérrez Sesma, Carmen Heymann, José Hierro, Eduardo Mac Gregor, Enrique de Melchor, José Meneses, Goyita Núñez, Juan Poza, Manuel Romero, Antonio Tovar y el "Taller de Dimitri". El programa oficial comprendía los siguientes actos: el 13 de noviembre, inauguración y ofrecimiento del homenaje por José Hierro; el 16, primera proyección de la película "Canciones llanas de la amarga tierra" sobre la obra de Dimitri con música de Theodorakis y poemas de Ritsos; el 20, presentación a cargo de Antonio Tovar del libro de Elytis ilustrado por Dimitri; el 23, recital flamenco por el cantaor José Meneses y el guitarrista Enrique de Melchor; el 27, presentación por Julio Gutiérrez Sesma del libro de poemas de León Felipe ilustrado con grabados de Dimitri; el 30, clausura de la exposición con un recital de poesías escritas para la ocasión.

Según Dimitri, no se le homenajeó sólo a él, sino que fue también un reconocimiento de las artes de la estampa. Lo más emotivo fue la participación de sus nuevos y viejos amigos, muchos de los cuales grabaron planchas de 6 x 9 cm con las que Dimitri compuso un muestrario de distintos estilos de expresión que acompañaron a su obra durante la exposición. Como muestra de agradecimiento y amistad, Dimitri hizo a su vez una tirada especial de una de sus planchas, dedicando un ejemplar a cada uno de los participantes en el homenaje. Pronto los medios de comunicación se hicieron eco del acto, de manera especial la prensa granadina y andaluza, que celebró el homenaje como si se tratara de un artista granadino. En los periódicos de tirada nacional aparecieron artículos de cierta importancia. Además de llamar la atención sobre el homenaje y la obra gráfica de Dimitri, hacían hincapié en las traducciones de la obra poética de Ritsos y Elytis. Este despliegue atrajo a un buen grupo de periodistas, investigadores, traductores y helenistas, como Pedro Bádenas y Luis de Cañigral, con los que Dimitri poco después colaboró para editar una traducción conjunta del poema de Elytis *Canto heroico y fúnebre por un alférez caído en Albania*.

Fruto de esta colaboración entre las dos culturas mediterráneas (española y griega) y con el eco de lo acontecido en "Tórculo", Antonio Tovar, en compañía de Dimitri y personajes tan destacados de la cultura española y filolo-

gía griega en España como Pedro Bádenas, José Hierro, José Antonio Fernández Ordóñez, Goyita Núñez, Sarantis Antíocos, Carlos Baonza y muchos otros, fundaron en enero de 1980 la Asociación Cultural Hispano-Helénica, de la que Tovar fue elegido presidente y Dimitri vicepresidente, como luego veremos más ampliamente. Otro dato destacable en la trayectoria artística de Dimitri es el abandono de la técnica de la litografía para realizar sus tiradas desde finales de los '70. Sus mejores clientes a mediados de los '70 habían sido hoteles y hostales, principalmente en las Islas Canarias. En determinado momento estos grandes clientes dejaron de requerir la obra de Dimitri, alegando dos motivos, en primer lugar, que sus obras eran sustraídas por huéspedes a los que posteriormente había que intervenir en el aeropuerto, y en segundo, dada la gran competencia que apareció en torno a la estampa litográfica, en aquel momento era más barato obtener obra impresa en offset o serigrafías.

5.8. El Museo de Grabado Contemporáneo de Jaén

La creación del Museo de Grabado Contemporaneo de Jaén fue posible gracias a la generosidad y a la intensa actividad didáctica y artística desarrollada por Dimitri a lo largo de 25 años. Aquel museo pretendía ser uno de los primeros de arte contemporáneo dedicado fundamentalmente al grabado en España. Las obras que conformaron sus fondos procedían de la generosa venta de 484 estampas originales, parte del archivo personal de Dimitri, pertenecientes a 235 artistas contemporáneos de gran valía y renombre. El proyecto, por motivos administrativos, tuvo unos resultados tristemente estériles, aunque Dimitri intentó en dos ocasiones, a través de dos ministros, que aquella loable iniciativa sobreviviera a su inauguración.

Pero comencemos la casa por sus cimientos. Fueron varios los motivos que llevaron a Dimitri a realizar tan generosa venta. José Luis Verdes había donado su libro *El mito de la caverna* al Museo de Quesada, población de la provincia de Jaén con la que le unían profundas raíces familiares. Él no fue el único, las obras de distintos artistas, como Rafael Zabaleta, entre las que se encontraban algunas de Dimitri, fueron expuestas y depositadas allí. Algún tiempo después decidió donar al entonces Museo Arqueológico de Jaén su obra *El mito de la caverna* y propuso a Dimitri participar en aquel proyecto, como antes lo había hecho en el caso del Museo de Quesada. Dimitri tenía preparada en ese momento una amplia colección de estampas, realizadas en su taller, cuyo destinatario iba a ser el cabildo insular de Canarias, tras la notable repercusión que había tenido su exposición. Verdes le hizo ver que sería maravilloso que sus obras y las de muchos otros salieran a la luz,

estampas que marcaban todas las tendencias artísticas que se dieron en Madrid durante una época trascendente para la historia de España y que formaban parte de su archivo personal. En febrero de 1979, a través de José Luis Verdes, Dimitri ofreció una selección de 471 obras de 180 artistas para su posible adquisición por el Museo Provincial de Jaén. El valor real, según Dimitri, era de cinco millones de pesetas, pero dado que para Dimitri se trataba de realizar una profunda labor de difusión cultural, pidió tan sólo dos.

Poco después, en junio, Juan Gómez Navarrete, director del Museo Provincial de Jaén, al que Dimitri conocía desde la celebración de la exposición "Avances 76", presentó a Dimitri al director del Museo Municipal. Tras una serie de negociaciones en las que intervinieron Javier Tusell, director general de Bellas Artes, y Fernando Castedo, director de RTVE, consiguieron que la cesión final comprendiera 484 obras de 235 artistas, manteniendo Dimitri el precio de dos millones. Este fondo, junto a la obra de José Luis Verdes, formaría la espina dorsal del futuro "Museo de Arte Contemporáneo de Jaén". Poco despues, en noviembre de 1979, el Ministerio de Cultura, a través de la Dirección General del Patrimonio Artístico, Archivos y Museos, aprobó tan ventajoso proyecto. Como era de esperar, la inauguración de un nuevo museo y la presencia en la misma de SS. MM. los Reyes de España levantaron una gran expectación. Fueron muchos los artículos publicados en la mayoría de los periódicos de tirada nacional y local. Del 12 al 24 de diciembre de 1980 Dimitri fue invitado a celebrar una exposición individual en la "Sala de Arte Jabalcuz" de Jaén. Quiso visitar el museo inaugurado en enero de ese año, pero al llegar a la puerta un encargado le dijo que estaba cerrado. Le explicaron que no había dinero ni para contratar a un bedel y que se estaba tramitando el nombramiento de un nuevo director. También le dijeron que iban a montar un taller para que los artistas de la provincia pudieran hacer grabado allí, algo que no llegó a ocurrir nunca. Dimitri intentó evitar esta situación de abandono total. En mayo y noviembre de 1980 hizo llegar su preocupación por el Museo y su colección de grabados a dos ministros de cultura, el Sr. de la Cierva y su sucesor en el cargo. Contrató para ello los servicios de dos abogados, pero desgraciadamente sus gestiones no obtuvieron los resultados deseados, ni pudieron tener continuidad por la serie de graves acontecimientos que se iban a suceder en su taller. Casi cuatro años después de haber inaugurado el museo, siendo ya profesor de la Facultad de Bellas Artes de la UCM, el 29 de mayo de 1984, apareció un artículo de Carmen Bermúdez en el *Ideal* titulado "El Museo de Jaén es el único de España que cuenta con una colección de 30 años de grabado". En él se da gran can-

tidad de detalles de cómo se desarrollaron los acontecimientos y el punto de vista de Dimitri sobre ellos.

En la actualidad podemos decir que prácticamente nadie lo conoce y que sólo unos pocos han visto parte de estas obras desde aquella inauguración. El olvido será el compañero permanente de la colección del archivo personal de Dimitri. En veinte años la colección de grabados tan sólo pudo ser contemplada parcialmente unos días en dos ocasiones. En la actualidad el Museo de Jaén ya no carece de personal, pero el edificio anexo, destinado a ser uno de los primeros museos del grabado, no alberga grabados, su planta baja cobija un conjunto escultórico de gran interés arqueológico y en su planta superior, junto a un tórculo por estrenar, se realizan exposiciones temporales. Los grabados han sido desmontados y colocados en planeras, y las únicas catalogaciones que se han hecho en estos años son el fruto de las investigaciones particulares de Alfredo Piquer Garzón y Carmen Guerrero Villalba.

6. Década de los ochenta

En 1980, tras su homenaje y una vez inaugurado el Museo de Jaén, del 4 al 19 de junio Dimitri volvió a exponer en la "Galería de Exposiciones de la Caja Provincial de Ahorros de Granada". Aquella muestra fue un reconocimiento más por parte de esta entidad financiera andaluza y sus amigos poetas y pintores, entre los que se encontraban los granadinos Julio Espadafor, Manuel Maldonado, Rodríguez-Acosta, Hernández Quero, Luis López Ruiz, José Guerrero y Antonio Valdivieso. Por este motivo la obra de estos artistas acompañó a la de Dimitri en la muestra. En esta ocasión Dimitri no dejó pasar la oportunidad de homenajear a Federico García Lorca, y para ello expuso la serie de aguafuertes de los "Acéfalos", acompañados de los libros de Elytis, León Felipe y *18 Canciones llanas de la amarga tierra* de Ritsos. El público granadino volvió a volcarse con entusiasmo y la exposición tuvo una gran repercusión en la prensa local. Ese verano de 1980 la obra de Dimitri estuvo presente en tres exposiciones colectivas: en junio prestó su obra con motivo de la exposición "Homenaje a Nicaragua", celebrada en la sala de arte "Feria del Campo" de Madrid; en julio participó en la exposición colectiva "Síntesis" que organizó la "Galería Tórculo" para cerrar su primera temporada; por último, en octubre mostró su obra junto a la de otros artistas en una exposición titulada "Grabadores Españoles", que recorrió varias ciudades alemanas, organizada por la "Sala Brita Prinz" de Madrid. El día 31 de ese mes de octubre, coincidiendo con la festividad de San Urbano, se acabó de imprimir en su ta-

ller la edición del libro-carpeta "Grabados en la memoria 1980", con textos inéditos de Manuel Urbano, acompañados de aguafuertes originales de Miguel Ayala, Dimitri, José Duarte, Francisco Huete, Manuel Kayser, José Olivares y José Luis Verdes. En total se editaron 110 ejemplares, que fueron distribuidos por suscripción a través de la galería "Jabalcuz" de Jaén.

En diciembre de 1980 fue invitado por Federico Sopeña, director de la Real Academia Española de las Artes en Roma, a dar una serie de clases sobre las "Artes de la Estampa" a los alumnos pensionados. En la clausura del curso Sopeña organizó un acto conmemorativo al que estuvo invitado el cuerpo diplomático de la Embajada Española, en el transcurso del cual Dimitri conoció a Miguel Ángel Ochoa Brun, un gran admirador de la Grecia antigua y moderna, al que habló de la recién creada Asociación Cultural Hispano-Helénica. Años después, tras la muerte de Tovar, fue Miguel Ángel Ochoa Brun quien ocupó el cargo de presidente de la Asociación.

6.1. Creación de la Asociación Cultural Hispano-Helénica

Antonio Tovar y Dimitri se habían conocido durante la preparación del libro *El mito de la caverna* de Verdes. Pronto se fueron creando entre ellos fuertes lazos de amistad. En cuanto a la Asociación Cultural Hispano-Helénica (ACHH), quedó oficialmente constituida en enero de 1980, en un acto celebrado en una sala del hotel Mindanao de Madrid, hoy desaparecido. La reunión fue convocada por Antonio Tovar y Dimitri, como directiva provisional, y por Sarantis Antíocos como representante de la embajada de Grecia en Madrid. Allí se dieron cita una larga lista de profesores, escritores, traductores, poetas, artistas y un nutrido grupo de personas atraídas o relacionadas con las sociedades y culturas de los dos países mediterráneos. La reunión estuvo precedida de una serie de actividades realizadas desde tiempo atrás por un grupo de personas muy concreto, pero quizás el detonante del acto fue, como nos recuerda el artículo "Odisseus Elytis vendrá a España" (ABC, 15 de enero de 1980), la concesión del premio Nobel de literatura de 1979 a Odisseus Elytis:

> «... el impacto del premio Nobel ha reactivado el viejo proyecto de la creación de la Asociación Hispano-Helénica, para la que están prestando su apoyo las máximas personalidades de la cultura mediterránea. España y Grecia –con el verbo de Elytis– han encontrado una nueva vía de encuentro, y no sólo a través de la historia de los mitos».

Elytis y su posterior visita a nuestro país invitado por el Ministerio de Cultura y por el presidente del gobierno Adolfo Suárez en el mes de octu-

bre de 1980 fueron el detonante. Durante la visita, el momento de mayor emotividad coincidió con el discurso que pronunció en el Instituto de España, el 22 de octubre de 1980, y la posterior cena homenaje que se le ofreció en el restaurante "Casa Botín" de Madrid, organizada por la entonces aún provisional Asociación Cultural Hispano-Helénica presidida por Tovar.

La sala del hotel Mindanao estaba repleta. Allí se aprobaron los estatutos con sus 34 artículos y se eligió a los miembros de su junta directiva: Tovar (presidente), Dimitri (vicepresidente), Pedro Bádenas (secretario), Carlos Baonza (tesorero), y Goyita Núñez, Sarantis Antíocos, José Hierro y José Antonio Fernández Ordóñez (vocales). Otros miembros destacados de la ACHH fueron los dramaturgos Antonio Gala y Francisco Nieva, el director de teatro Miguel Narros, los pintores Gregorio Prieto y Dimitri Perdikidis, los poetas José Antonio Jurado y Juan Mollá, el escritor Manuel Vicent y los profesores F. Rodríguez Adrados, M. Fernández Galiano, M. Sánchez Ruipérez, L. Gil y J. Alsina. Como sede de la asociación se eligió el estudio-taller de Dimitri de la c/ Modesto Lafuente.

El primer fruto de la ACHH fue la aparición, en noviembre de 1981, del nº 0 de la revista *Noticias*, en la que se anunciaban y recogían todas las actividades relacionadas con la asociación y sus miembros. Desde principios de 1981 se celebraron reuniones culturales periódicas en el estudio, por el que desfilaron numerosas personalidades de las letras, intelectuales, poetas, ensayistas y literatos españoles y griegos de paso por Madrid, como el hispanista, amigo de Tovar, Ioannis Hassiotis, de la Universidad de Salónica, el helenista italiano e investigador de la literatura griega Mario Vitti, los poetas José Hierro, Manolo Romero, Carmina Casala, Joaquín Benito de Lucas, Claudio Rodríguez, Luis Alberto de Cuenca, Elsa López, Solimán Solón, poeta de origen turco, Manuel Conde, Juan Mollá, Sagrario Torres y muchos otros. Durante 4 ó 5 años Dimitri grabó y estampó una plancha de pequeño tamaño para felicitar el año nuevo a cada uno de los socios, acompañando sus imágenes con versos de Seferis, Ritsos, Elytis y José Hierro. Desde su constitución legal, la ACHH fue incrementando el número de socios hasta alcanzar una cifra en torno a los cuatrocientos.

Pronto comenzaron las presentaciones en lengua castellana de poetas y escritores griegos como Constantinos Cavafis, Nikos Kazantzakis, Yannis Ritsos, Odysseus Elytis y otros, así como las investigaciones en torno a la antigua Grecia, la Grecia Bizantina y los Estudios Neogriegos, que fueron apareciendo en las revistas de la asociación *Erytheia* y *Cuadernos de la lechuza*. Todas estas actividades dieron paso a la celebración de congresos nacionales e internacionales. Durante los años de existencia de la ACHH se

fueron abriendo frentes de acercamiento entre las dos culturas: tertulias en el estudio de Dimitri con participación de pintores y poetas, animadas por José Hierro y sus yernos Manolo Romero y Jesús Muñoz; traducciones al castellano de valiosos poetas griegos; organización de un grupo de danzas griegas; celebración de fiestas en los pueblos madrileños de Bustarviejo y Titulcia, con la inestimable ayuda de Carlos Baonza y José Hierro, que prestaban sus casas de campo, etc.

6.2. Final del taller de Dimitri como empresa y su incorporación como profesor de la Universidad Complutense

En marzo de 1981 Dimitri expuso colectivamente en dos ocasiones, en la galería "Pizarro-8" de Valencia y en la "Galería Alençón" de Madrid. Dos meses después participó con una de sus obras en la ilustración de un libro que con motivo del centenario del nacimiento de Juan Ramón Jiménez editaron el Aula Cultural del Consejo Superior de Investigaciones Científicas y el Departamento de Cooperación Cultural del Instituto de Cooperación Iberoamericana. Su obra y la de otros 122 artistas fueron exhibidas en una exposición homenaje al poeta que se inauguró el 25 de mayo, el mismo día que se presentó el libro. Todo parecía ir bien: Dimitri disfrutaba de su madurez artística y de su consiguiente bonanza después de 30 años de trabajo y dedicación; sin embargo, algo iba a cambiar de manera drástica en su taller. La relación entre Dimitri y sus estampadores Arturo y Fructuoso comenzó a deteriorarse tras la exposición homenaje en la Galería "Tórculo". Los estampadores se sentían mal pagados y, cuando Dimitri recibió el inesperado dinero de la venta-donación de parte de su archivo al Museo de Jaén, consideraron que les correspondía un 15% del capital. Al parecer, éste fue el detonante de una serie de penosos acontecimientos. Por otro lado, Fernando Bellver, entonces alumno, no parecía tener problemas con Dimitri, pero seguramente tuvo un gran protagonismo en el desenlace de este desagradable episodio. Durante el homenaje a Dimitri en "Tórculo" Bellver invitó a Dimitri, a Arturo y Fructuoso a cenar a casa de sus padres. Dimitri ignoraba lo que maquinaba y, por supuesto, el cargo que desempeñaba su padre en el Ministerio de Hacienda, aunque sí sabía que su cuñado tenía un importante cargo en la Presidencia del Gobierno. La familia de Fernando parecía encantada con que su hijo se dedicara al grabado. Dimitri siempre tuvo la sospecha de que Bellver deseaba abrir tarde o temprano un taller de estampación, puesto que para él era bastante complicado estampar sin el apoyo de un estampador, debido a una incapacidad física. Nunca se imaginó, sin embargo, que su alumno y sus estampadores planearan la forma de hacer quebrar o cerrar su taller para

eliminar una posible competencia. Además de haber echado el ojo a los estampadores del taller, Bellver les había hecho una proposición laboral, así que nada más llegar de las vacaciones de verano de 1981, a mediados de septiembre, Dimitri encontró su estudio en un estado lamentable, a sus estampadores en huelga con una serie de reivindicaciones y una citación de la Seguridad Social. Arturo y Fructuoso le habían denunciado por medio de unos abogados de CC.OO.: lo que pretendían en la práctica era inaceptable, querían obligarle a despedirles pagándoles su correspondiente indemnización. No estuvieron mucho tiempo parados, incluso antes de finalizar el juicio reunieron sus ganancias y montaron su propio taller con Bellver en la c/ Mayor 18. Con este propósito Dimitri les firmo unos certificados de estampadores de primera, pero inmediatamente después le sustrajeron los libros de contabilidad y el fichero de clientes. Al notar su falta, Dimitri se los reclamó, y poco después se los devolvieron tras fotocopiarlos. En aquel caótico mes de septiembre de 1981, Dimitri intentó sacar adelante el trabajo pendiente. Visitó la Facultad de Bellas Artes de Madrid para buscar entre sus alumnos un estampador y lo que encontró fue una plaza de profesor encargado de curso. Poco después conoció a Manuel Montilla, uno de sus nuevos alumnos de la Facultad con inquietudes en las artes de la estampa y pintura mural, procedente de Santo Domingo, con el que trabajaría en su taller. En cuanto a éste, podemos decir que hay un antes y un después tras el abandono de los estampadores y la entrada de Dimitri en la Facultad. Todo parecía marchar de nuevo, pero algo imprevisible se iba a torcer, de manera por lo menos sospechosa: Dimitri fue sancionado por Hacienda, que le dejó prácticamente en la ruina. Parece ser que, como Dimitri aún respiraba, sus antiguos amigos, con la inestimable ayuda del libro de cuentas y la colaboración de la entidad recaudadora, prepararon el segundo asalto, esta vez prácticamente definitivo. Esto supuso la ruina total y el cierre casi definitivo de su querido taller. Los amigos y clientes de Dimitri fueron invitados a trabajar con el taller de la c/ Mayor 18 y otros buscaron otros talleres entre la creciente oferta, solo unos pocos, como Ricardo Zamorano, siguieron con él. Lo cierto es que en la España de 1982 se quiso dar un toque de atención, por parte del Gobierno Socialista, en cuestiones relacionadas con la fiscalidad.

A pesar de todas estas complicaciones, el taller continuó en funcionamiento gracias a sus alumnos y amigos, aunque no al nivel anterior. Se habían acabado los tiempos de empresario y editor, pero Dimitri consiguió superar esta pesadilla con la ayuda de sus amigos, fundamentalmente José Hierro y Carlos Baonza. Emprendió una renovación y ampliación de su estudio, que posibilitó trabajar con comodidad, celebrar reuniones y organizar

pequeñas exposiciones. Entre sus actividades, quizá la más notoria fueron las lecturas y posteriores tertulias poéticas de los viernes, animadas por José Hierro y sus yernos Manolo Romero y Jesús Muñoz, tertulias que al finalizar eran despedidas por los trucos de magia de Camilo Alemán, un ingeniero aficionado al ilusionismo, al arte y a la poesía. En 1986, tras la muerte de Tovar, entre Carlos Baonza y Jesús Muñoz comenzaron la edición de una nueva revista de la Asociación titulada *Cuadernos de la lechuza*, que recogía todas las actividades poéticas y artísticas de la Asociación. En paralelo, en ocasiones con la colaboración directa de la Asociación, Dimitri participó en una serie de viajes para honrar a artistas en sus ciudades: visitó Zamora, ciudad de origen del poeta Claudio Rodríguez, en distintas ocasiones acudió a Granada, ciudad que vio crecer a Federico García Lorca, a Valdepeñas, pueblo del pintor Gregorio Prieto, o a la casa de José Hierro, "Nayagua", en Titulcia (Madrid), donde se erigió un monumento al gran amigo de José, el cántabro Aurelio Cantalapiedra "Pity".

6.3. Dimitri en la Facultad de Bellas Artes de Madrid. Exposiciones

Cuando a finales de septiembre de 1981 Dimitri visitó la Facultad de Bellas Artes para buscar entre los alumnos del Departamento de Dibujo y Grabado alguno interesado en trabajar como estampador y aprendiz en su estudio, se encontró con su amigo y catedrático de pintura Antonio Guijarro, que le informó de la convocatoria de una plaza de profesor, cuyo plazo de presentación de candidatos terminaba al día siguiente. Una vez recogida la solicitud y toda la información, Dimitri la llevó a un amigo abogado, que le ayudó a complementar la solicitud correctamente. Con la colaboración inestimable de su vecino y amigo José Luis de la Peña, Dimitri recopiló toda la información, con la que elaboraron un currículum profesional que a la mañana siguiente entregó junto con la solicitud en la secretaría de la Facultad. Una semana después le comunicaron que le había sido adjudicada provisionalmente la plaza de profesor encargado de curso con el perfil de "Técnicas de estampación". Había quedado pendiente la documentación relativa a su título universitario –que Dimitri nunca había recogido de la Escuela Superior de Bellas Artes de Atenas–, la convalidación de sus estudios en Grecia y la traducción. Entre marzo y abril de 1982 se solucionaron los principales escollos. Tras firmar el 30 de marzo su contrato, Dimitri comenzó a impartir las asignaturas obligatorias de segundo ciclo "Técnicas de estampación I-II", que luego pasarían a ser las asignaturas optativas de "Grabado en relieve I-II" (xilografía) y "Técnicas planográficas" (litografía). Hasta su llegada, estas asig-

naturas nunca se habían impartido, ni en la antigua Escuela Superior de San Fernando, ni en la Facultad de Bellas Artes.

A Dimitri le asignaron una gran aula, pero sin una sola prensa de estampación, material imprescindible para la práctica de estas asignaturas. Al principio los alumnos recibieron clases teóricas, pero pronto se aprobó el presupuesto para comprar a Marciel Azañón una prensa litográfica antigua que en su tiempo había pertenecido a Dimitri y un buen número de piedras litográficas. Además, por medio de Guijarro, Dimitri se enteró de la posibilidad de adquirir una prensa xilográfica de presión vertical de las más antiguas (Klimsch & Co), y de esta forma pronto los alumnos pudieron comenzar sus prácticas. En seguida surgió un nuevo problema en la asignatura: el mantenimiento y manejo de estas prensas por alumnos inexpertos provocaba en ocasiones graves perjuicios en su funcionamiento. Fue entonces cuando pidió a la Facultad la creación de un puesto de maestro de taller.

Durante sus años de docencia universitaria Dimitri no sólo enseñó a sus alumnos las distintas técnicas de estampación, sino que les introdujo también en el mundo de la arquitectura del "libro-obra de arte", utilizando los elementos tradicionales de los que disponía en la clase, relacionando las técnicas de estampación con sus orígenes e intentando que la creación plástica de los alumnos se uniera a la de los literatos –poetas, filósofos o ensayistas–. En un principio, las asignaturas "Técnicas de Estampación I-II" permanecieron juntas, impartidas por Dimitri, pero debido al aumento de alumnos matriculados y al cambio de plan de estudios de 1994, surgió la necesidad de dividir la asignatura y contratar nuevos profesores: así, Dimitri tuvo que elegir entre impartir la asignatura de "Grabado en relieve" o la de "Técnicas planográficas" (litografía), y se quedó con la primera hasta su jubilación el 30 de septiembre de 1998.

Después de tantos años, primero en "El taller de los parias", luego en el taller "Boj", en los que trabajó y colaboró con artistas de ideas claras y personalidades bien definidas, Dimitri tuvo que adaptar su mentalidad a la dinámica de la Facultad: ya no se trataba de trabajar con artistas maduros que querían plasmar ideas y proyectos concretos, sino que ahora sólo algunos de sus alumnos trabajaban en este sentido, otros estaban en plena búsqueda o, sencillamente, deseaban conocer y dominar unas técnicas. Tampoco hay que olvidar que un taller no funciona igual que la Universidad, ésta requiere en su funcionamiento una continua y a veces compleja dedicación, trámites y cuestiones burocráticas no siempre relacionadas con la enseñanza.

Durante los años siguientes las actividades y esfuerzos de Dimitri se dirigieron fundamentalmente a afianzar su posición como profesor de la Fa-

cultad de Bellas Artes, dejando a un lado su interés por mostrar su obra en galerías privadas. Cada vez sería más frecuente que sus exposiciones fueran organizadas por entidades públicas, como ayuntamientos, entidades de ahorro, fundaciones culturales, etc. En este sentido, a lo largo del año académico 1983/84 Dimitri cursó las asignaturas de tercer ciclo necesarias para escribir su tesis doctoral. Entre marzo de 1984 y septiembre de 1987 Dimitri fue profesor colaborador, y desde la última fecha, ayudante de Facultad hasta el 27 de junio de 1989, fecha en la que tomó posesión como profesor titular.

6.4. Exposiciones y actividades de los ochenta

En cuanto a sus actividades artísticas relacionadas con la estampa y el libro, siguió dando conferencias relacionadas con el mundo del grabado e interviniendo en exposiciones individuales y colectivas allí donde se lo ofrecían. En los mismos meses de septiembre y octubre de 1981 en que entró en la Facultad como profesor, tuvo lugar la exposición retrospectiva de los distintos grupos provinciales de "Estampa popular" organizada por el Ayuntamiento de Madrid. En octubre la Asociación Sindical de Artistas Plásticos de Madrid organizó una muestra, titulada "Exposición de grabados, técnicas de estampación en hueco", en la librería "Fuentaja", en la que Dimitri estuvo representado. Ya en diciembre su futuro pareía más despejado, así que intentó volver a una situación más activa. Participó con su obra "Ventana al Egeo" en el "Homenaje a Juan Ramón Jiménez de los grabadores figurativos" organizado por la "Galería Tórculo". Esos mismos días expuso en solitario con motivo de la inauguración de la "Galería Florencia" de Puerto Banús. En marzo de 1982 la obra de Dimitri visitó, por primera y única vez, el País Vasco con ocasión de la "Muestra Internacional de Arte y Obra Gráfica. Arte Der 82", celebrada en Bilbao. En abril de ese año Dimitri viajó a Caracas invitado por el ministro de Cultura de aquel país, el poeta y amigo Luis Pastori, a la "I Bienal del Dibujo y Grabado de Fundarte". Allí impartió clases en el "Taller de Grabado Taga" y dos conferencias en la Galería de Arte Nacional, en las que se manifestó partidario de las técnicas tradicionales del grabado y la estampación, haciendo un alegato para animar a los jóvenes artistas a la confección artesanal de "libros-obras de arte". En otoño destaca su colaboración en la estampación e ilustración del libro de poemas de Manuel Conde *Desmonte cercado*, editado a iniciativa de Miguel Ángel Almodóvar y financiado por ENDESA.

Por lo demás, hizo dos exposiciones colectivas y otras dos individuales. En noviembre mostró sus estampas en el "Aula Abierta del Colegio Oficial de Arquitectos de Cádiz", y entre diciembre y abril de 1983 tomó parte, junto

otros 35 artistas de la talla de Alfredo Alcaín, Manuel Alcorlo, Julio Álvarez, Amalia Aviá, Manuela Armada, Carlos Baonza, Dimitri Perdikidis, etc., en la exposición itinerante "Pintores, escultores y grabadores en homenaje a El Greco", organizada por la Caja Postal de Ahorros. Ya en marzo de 1983 participó en la exposición colectiva "Arte al Aire Libre. Historia de las Exposiciones de Primavera" que organizó Julio Álvarez con la colaboración del Ayuntamiento de Madrid. Meses después, en mayo de 1983, expuso sus grabados de la etapa "Azul y verde" en la galería "Studio 52" de Córdoba, en la presentación de cuyo catálogo José María Bermejo volvió a elogiar, con pasión y exquisito estilo, la labor de Dimitri, su esencia creadora y personal. En octubre publicó en *Erytheia* su trabajo «La manzana de la discordia y las tres gracias mediterráneas. Medio siglo tras la libertad», en el que da gran cantidad de información de primera mano sobre los acontecimientos que vivió durante la ocupación de Grecia por los ejércitos italiano, alemán y británico en el transcurso de la II Guerra Mundial.

En 1984 siguió enfrascado en asuntos universitarios y la única exposición que llevó a cabo en una sala de exposiciones privada tuvo lugar en marzo, en la "Galería de arte Costa-3" de Zaragoza. Dos meses después, en mayo, Dimitri colaboró en la construcción de un monumento a su amigo cántabro Aurelio Cantalapiedra "Pity" en la finca del poeta José Hierro. Aquel verano la obra de Dimitri estuvo representada en dos exposiciones colectivas: durante los meses de junio y julio, en la "III Exposición de Madrid visto por sus pintores", patrocinada por el Ayuntamiento de Madrid, Caja Madrid, el Ministerio de Cultura y "Los Romanianos", y en el mes de agosto, en la "VI Bienal Internacional de Arte", organizada por la Diputación de Pontevedra. Pero no fueron éstas las únicas muestras colectivas en que se pudo contemplar obra de Dimitri en 1984: entre las actividades de la Universidad participó en "Flash. Exposición de profesores de la Facultad de Bellas Artes de Madrid", que sirvió para culminar el curso de doctorado del profesor José Sánchez Carralero López "El individuo y su creación".

Durante 1985 Dimitri se dedicó por entero a la redacción de su tesis doctoral, por lo que tuvo que posponer otros proyectos. De hecho, únicamente participó en tres exposiciones ese año: "Muestra Internacional de Gráfica Contemporánea", celebrada del 15 de febrero al 10 de marzo en el Palacio de la Lonja de Zaragoza; "Homenajear a los poetas Antonio Machado, Federico García Lorca y Miguel Hernández", organizado por la propia Facultad de Bellas Artes, y por último la que organizó el Bayerische Vereinsbank en colaboración con el Instituto Cultural Español en Munich "Spanische Grafik", que desde junio de 1985 a octubre de 1986 mostró la obra de importantes

artistas españoles en las ciudades alemanas de Lindau, Munich, Coblenza y Passau.

6.5. Tesis doctoral en la Facultad de Bellas Artes

El 15 de noviembre de 1984 su compañero y profesor de los cursos de doctorado, el catedrático de pintura José Sánchez Carralero, aceptó el tema y la dirección de su tesis. El 24 de mayo de 1985 Dimitri solicitó la inscripción con el título "El negativo y positivo de la huella estampada". El 27 de noviembre de ese año Carralero autorizó mediante un informe su presentación. Su tesis doctoral estudió, desde un punto de vista más filosófico y poético que científico, el amplio tema de la creatividad innata del hombre, capaz de crear de manera continua a partir prácticamente de la nada. En su tesis Dimitri mostró de una manera lúdica y poética sus motivaciones, sueños, inquietudes, orígenes y filosofía ante la vida, en definitiva, su faceta creadora en el campo que mejor conoce, las estampas, sus obras e investigaciones llevadas a cabo a lo largo de un largo viaje. Como dice el propio Carralero en su informe para la Facultad de Bellas Artes: «No es el primer caso, ni será el último, dado el carácter peculiar de este centro, en cuanto a la creación por medio de las artes plásticas, en que se presenten tesis doctorales que no se ajustan al modelo de estructura tradicional». Dimitri no quiso redactar una tesis con una exposición lógica de un tema, sino más bien presentarse a sí mismo por medio de su obra y labor personales.

La tesis fue leída el 13 de marzo de 1986. Desde esa fecha hasta el 11 de abril, la Facultad de Bellas Artes le cedió la Sala de Exposiciones para mostrar su obra en una exposición antológica en la que pudo verse un nutrido número de obras de las distintas técnicas de estampación: xilografías, litografías, aguafuertes e, incluso, sus "libros-obra de arte". En ella se pudieron ver desde estampas tempranas, realizadas en la Escuela Superior de Bellas Artes de Atenas, hasta las últimas obras recién salidas de su estudio, en total más de 120. En su informe de presentación José Sánchez Carralero se refería a Dimitri y a la obra expuesta en los siguientes terminos:

> «En su obra se puede observar no sólo la labor creadora del artista, sino también su constante inquietud investigadora que le ha llevado a conseguir un claro dominio de las técnicas del grabado con nuevas aportaciones, y un rigor en la profundización del conocimiento del procedimiento. A su vez, constituye un guardián del aspecto artesanal y creativo, como freno a la frialdad a que nos pueden llevar las técnicas de estampación industrializadas. Estas cualidades le han dado el grado de convertirse en uno de los más claros e indiscutibles exponentes actuales en este campo. Por ello, y por el

orden con que están ubicadas sus obras, constituye una hermosa lección didáctica».

Dimitri defendió su tesis ante un tribunal compuesto por los doctores Jesús Fernández Barrios, Ignacio Berriobeña Elorza, Pedro Badenas de la Peña, Álvaro Paricio Latasa y Manuel López-Villaseñor. Para ilustrar y justificar su planteamiento llevó su libro *18 canciones llanas de la amarga tierra*. La tesis obtuvo la calificación de "apto *cum laude*". A partir de este momento se puso a preparar su proyecto docente en torno a las técnicas tradicionales de la estampa original y el "libro de artista". Finalmente, el 27 de junio de 1989 Dimitri, con su proyecto docente bien estructurado, ganó la plaza de profesor titular de Universidad de la asignatura "Grabado en relieve (xilografía)", añadiendo como asignatura optativa "La arquitectura del libro y su ilustración".

6.6. Exposición, curso en la "Torre de don Borja" y otros proyectos

Tras entregar la tesis para su defensa, Dimitri volvió a involucrarse de nuevo en otros proyectos. En enero de 1986 entró a formar parte del consejo editorial de la revista *Cuadernos de la lechuza* (ACHH), recién aparecida. También durante este mes su obra viajó a Atenas para ser mostrada en dos exposiciones: el día 8 se inauguró en la galería "Chrysóthemis" una exposición de carácter individual, y al mes siguiente, febrero, una colectiva "Homenaje a Goya, exposición de grabado de artistas griegos", organizada por la Embajada de España en Atenas.

En mayo Dimitri expuso en la "Galería Arracada" de La Coruña. A pesar de tener una buena crítica en la prensa local y un aceptable éxito de público y ventas, volvió a tener una mala experiencia económica con la dirección de la galería. Este tipo de problemas fue uno de los principales motivos por los cuales, poco a poco, fue perdiendo interés por exponer en salas privadas. Por otra parte a Dimitri, cuya trayectoria artística estaba ya más que reconocida, no le faltaban ofertas que le permitan presentar su obra al público de una manera eficiente y sin sentirse engañado. Buenos ejemplos fueron las dos exposiciones en las que participó en aquellos meses de diciembre y enero de 1987: la exposición-homenaje "Bodas de diamante del cubismo", organizada por la Facultad de Bellas Artes y patrocinada por la Dirección General de Bellas Artes y Archivos, y la que le organizó la Fundación Santillana por medio de su presidente Jesús de Polanco y su amigo y comisario de la exposición Aurelio G. Cantalapiedra, "Pity", en La "Torre de Don Borja", en Santillana del Mar. Esta última tendrá una gran trascendencia. Como recalcó Jesús Delgado en un artículo del periódico *El País*, fue más un homenaje de

una entidad cultural a un artista de talento entregado en cuerpo y alma a su arte, un acto más de reconocimiento de una vida consagrada a difundir las bondades y ventajas de las artes de la estampa. En realidad, no se trató exclusivamente de una excelente síntesis de su obra, su creación plástica y editorial, como anteriormente había ocurrido en la Facultad de Bellas Artes durante su presentación de la tesis. Allí se pudieron apreciar un total de 60 obras, con una buena representación de distintos periodos y técnicas de estampación. Junto a las distintas estampas se pudieron ver las planchas, folletos y paneles con amplias explicaciones. Como era de esperar, la acogida por parte de la crítica y la gran afluencia de público hicieron de ella un éxito rotundo. Por iniciativa y petición de la Fundación, Dimitri impartió un curso abierto y gratuito al que acudieron más de un centenar de personas atraídas por su maestría y calidad artística, curso en el que hizo gala, una vez más, de su vocación didáctica y su deseo de divulgar el conocimiento de estas técnicas. A través de sus responsables, conocedores de la valía de su invitado, la Fundación Santillana dio al acontecimiento la difusión adecuada y pronto la prensa local y nacional se hizo eco de él. Durante la exposición tuvo la oportunidad de conocer al director de la "Casa Museo de José Maria de Cossío" de Tudanca, Rafael Gómez de Tudanca, un hombre lleno de amabilidad y simpatía que invitó a Dimitri a visitar la Casona. En ella Dimitri recibió de manos de Rafael el facsímil del *Llanto por Ignacio Sánchez Mejias* de Federico García Lorca, obra que el propio poeta dedicó a Cossío en 1935. Esta libreta se convertiría luego en punto de partida de ambiciosos proyectos.

En enero de 1987 la revista de arte *Batik* dedicó un número extra, titulado "Extra Arco 87", a los artistas de Madrid, haciéndolo coincidir con la sexta edición de ARCO. En ella estuvo representada la obra de 54 creadores plásticos madrileños, entre ellos, Dimitri. Simultáneamente, del 21 de enero al 20 de febrero, Dimitri participó en la exposición que con el fin de homenajear a su profesor de la Escuela de Bellas Artes de Atenas Yannis Kefalinós organizó otro de sus buenos alumnos, Emanuil Mavromatis, en la "Galería Pleiádes" de Atenas. En marzo expuso con otros 25 artistas en el "III Encuentro Espalter", en la propia "Galería Espalter" de Madrid. En junio la obra de Dimitri estuvo de nuevo en Atenas, esta vez en la "Exposición Panhelénica de Arte" que organizó el Ministerio de Cultura de Grecia y la Asociación de Artistas Plásticos Griegos en el Centro de Exposiciones de la O.L.P. A lo largo del mes de mayo tuvo lugar en la Casa-Museo de Federico García Lorca en Fuente Vaqueros (Granada) el certamen "Grecia y Federico García Lorca", homenaje organizado a iniciativa del filólogo griego Moschos Morfakidis por la Diputación Provincial de Granada y el Patronato Cultural Fede-

rico García Lorca en colaboración con la Embajada de Grecia de Madrid, la Asociación Cultural Hispano-Helénica y la Universidad de Granada. En él, además de exponer su obra junto a otros 13 artistas de origen griego, el día 10 de mayo Dimitri protagonizó una emocionada charla-coloquio sobre el tema "Iconografía lorquiana en la plástica griega contemporánea". Poco tiempo después, en septiembre de ese año, regresó a Granada, en esta ocasión invitado por la Caja Provincial de Granada para participar en la muestra "El Arte en la Caja Provincial de Granada, cuarenta y cuatro artistas". La única exposición individual de 1987 la organizó, en noviembre, el Ateneo Navarro en colaboración con la Caja de Ahorros de Navarra y el Ayuntamiento de Pamplona, en el pabellón de la Ciudadela, en cuyo salón de actos también dio una conferencia sobre las artes de la estampa. De nuevo su presencia y la de su obra se convirtieron en un acontecimiento artístico del que la prensa escrita local se hizo amplio eco.

En cuanto a su trayectoria académica y actividades docentes, el 1 de octubre de 1987 pasó a ser ayudante de Facultad. Éste fue también el año en que Dimitri intentó por primera vez obtener la plaza de profesor titular de Universidad, algo que no consiguió hasta el 27 de junio de 1989. Tambien en octubre de 1987 Dimitri remitió al director de su departamento y a la decana la memoria del curso 1986/87, en la que manifestaba la necesidad de ampliación de las plantillas de profesores y oficiales de primera por la creciente demanda que tenía la asignatura "Técnicas de Estampación".

En marzo de 1988, a raíz de la donación por Dimitri de un grabado de tema taurino a "La Casona de Tudanca", Rafael Gómez de Tudanca publicó en el *Diario Montañés* un artículo titulado "Un toro para la Casona de Tudanca", en el que hacía un repaso a los últimos trabajos en los que Dimitri había estado involucrado y abría las expectativas sobre futuros proyectos:

> «Dimitri Papagueorguíu Kastanioti acaba de plasmar su gran admiración y enamoramiento por esta Casona con una magnífica obra de arte para nuestra colección de toros. Dimitri se propone con ella iniciar una serie taurina. Había toros anteriores en las estampas de Dimitri. Pero siempre taurofilia campera, sumamente poética. El ejemplar para Tudanca es el primero de su Tauromaquia. Papagueorguíu ha gozado intensamente de los libros encuadernados en arte de esta biblioteca. Nuestro gran griego, hacedor consumado de la bibliofilia artística, dona para esta biblioteca un nuevo gesto de inspiración creadora: la primera estampa de su Tauromaquia».

Gómez de Tudanca anuncia lo que puede considerarse el principio de los dos grandes proyectos taurinos a los que Dimitri dedicó los siguientes diez años. Por un lado, la *Taurocatapsia*, que empezó a materializarse como

tal un año más tarde en el "II Festival de Teatro del Mediterráneo" celebrado en Motril, y por otro, el que propició él mismo cuando en la primavera de 1987 obsequio a su amigo con un ejemplar facsímil del manuscrito del *Llanto por Ignacio Sánchez Mejias*. Aquel libro, según nos cuenta Dimitri, en que se aprecia el sentir del poeta mientras escribe, aumentó su ya alta estima por el poeta granadino y le provocó una gran emoción y ánimo para continuar trabajando con el tema del toro.

Pero alguien retrasó el desarrollo de estos proyectos. En abril de 1988, Dimitri recibió la visita del cardiólogo y poeta griego Yorgos Eustacio Yorgussis, que venía recomendado por Dimitris Daskalópulos, un crítico de poesía que había colaborado con la Asociación Cultural Hispano-Helénica. Dimitri le habló de sus últimos trabajos sobre toros, de su devoción por la poesía de Lorca y su interés por el facsímil del manuscrito del poema *Llanto por Ignacio Sánchez Mejias*. Le dio a conocer su intención de traducirlo al griego y realizar un libro bilingüe en el que incluiría grabados originales creados para esta ocasión. A Yorgussis le pareció una idea magnífica y decidió colaborar en la traducción. En verano de 1988 propuso a Dimitri hacer otro "libro-obra de arte" con uno de sus últimos poemas, titulado "Palinodia". A la semana siguiente organizó una cena en la que estuvieron acompañados por su editor Nikos Bozikis. Dimitri, que en aquel momento estaba inmerso en sus estampas de toros, explicó el gran coste que suponía en tiempo y trabajo un proyecto de esa envergadura. En el transcurso de la velada le indicaron que ellos se encargarían de confeccionar los textos y la encuadernación en los talleres de la editorial "Diatton". Dimitri solo tendría que aportar 4 matrices y sus correspondientes tiradas de unos 100 ejemplares. A su llegada a Madrid se puso manos a la obra. Antes de terminar la primavera de 1989, había entregado las tiradas. Tras varios tira y afloja entre Dimitri y Yorgos por el diseño de la portada, también accedió a estamparla. Aquel mismo verano Dimitri llevó las estampas a Grecia para que pudiera comenzar el montaje del libro en los talleres de la editorial "Diatton". Finalmente, el 13 de febrero de 1990 se presentó en el Instituto Cultural Español "Reina Sofía" de Atenas el libro de Yorgussis. A lo largo de la presentación el editor, con gran sorpresa para Dimitri, sacó a la venta una edición de bolsillo del libro, pero aquello no fue todo: durante meses Dimitri intentó sin éxito cobrar su trabajo a través de su primo Kostas Papagueorguíu. Al no poder comunicar con Bozikis, Dimitri llamó a Yorgussis, que le informó de la quiebra de la editorial "Diatton". Como cabía prever, el negocio acabó en un largo proceso judicial y con una nueva ruina para Dimitri, víctima de una estafa.

6.7. Profesor titular de Universidad (Facultad de Bellas Artes)

El 14 de septiembre de 1988 se publicó la convocatoria de una plaza de profesor titular de Técnicas de Estampación para la UCM. El 1 de junio de 1989 Dimitri fue nombrado profesor titular de Universidad del área de Dibujo.

1989 tampoco fue un año demasiado prolífico en exposiciones. A lo largo de los años 1987-89 Dimitri ha estado preparando su proyecto docente. En los meses de junio y julio, una vez conseguida la titularidad y terminados los trabajos más urgentes del taller, continuó desarrollando sus proyectos y actividades artísticas. De octubre a diciembre realizó, con Gerardo Orellana, una exposición itinerante, "Dimitri y Gerardo. El arte de la estampa", cuyo catálogo fue presentado por Gonzalo Jiménez. La muestra fue organizada por Carmelo Sansegundo y patrocinada por la Caja de Salamanca. Recorrió las ciudades de Ávila, Valladolid, Palencia, Zamora y Salamanca. Además, en diciembre colaboró con su obra en la "Exposición Antológica Décimo Aniversario" organizada por la "Galería Tórculo" de Madrid. La exposición estuvo integrada por seis muestras parciales y sucesivas que la hicieron prolongarse del 12 de diciembre al 14 de abril de 1990. Este evento fue el reconocimiento de un buen número de creadores y críticos de arte a la ardua tarea de difusión del mundo de la estampa, el grabado y el arte gráfico desarrollada con la mayor vehemencia y dedicación por Anselmo Álvarez a lo largo de una década.

7. Década de los noventa

7.1. *Taurocatapsia* y *Llanto por Ignacio Sánchez Mejias*

En 1990, sin dejarse influir por la decepción sufrida en su última aventura editorial, Dimitri continuó trabajando en su taller. En marzo, gracias a su amigo Moschos Morfakidis, profesor de la Universidad de Granada, encontró un escenario y ambiente inmejorables para presentar sus primeras obras de la serie "Taurocatapsia", el "Segundo Festival de Teatro del Mediterráneo" de Motril, en el que se dio cita un amplio abanico de personalidades de la cultura, nacionales e internacionales, desde compañías teatrales a cineastas, fotógrafos, historiadores, arqueólogos y arquitectos. El 21 de marzo, coincidiendo con la inauguración del festival, Miguel Rodríguez-Acosta presentó en la "Casa de la Palma" la muestra, que estuvo abierta hasta el día 31 de marzo. En la presentación hizo un breve, pero acertado análisis de las connotaciones simbólicas de esta serie, en la que Dimitri, según sus palabras, mostraba «la belleza del secular diálogo entre el hombre y la bestia, el coloquio del arte y la fuerza bruta.

Ritual o danza de la muerte, celebrado en uno y otro confín de este nuestro eterno y maravilloso *Mare Nostrum*». Para aquella exposición se editó un catálogo bilingüe español-griego con textos de Miguel Rodríguez-Acosta y de Rafael Gómez de Tudanca, que fueron traducidos al griego por Morfakidis.

Dimitri tuvo otras dos oportunidades de mostrar su obra aquel año, una en Atenas, en el mes de abril, en una exposición con los también grabadores Yorgos Barlamou y Christine Thouzeau organizada por su amiga Thoi Psarú, propietaria de la "Galería Chrysóthemis", y otra en diciembre, una exposición colectiva en la sala "La General" de Granada titulada "Grabadores en Granada", patrocinada por la Junta de Andalucía y la Caja General de Ahorros de Granada. En aquellas mismas fechas el proyecto de Dimitri tomó un inesperado impulso: a lo largo del mes de mayo recibió en su estudio la visita de tres ilustres personalidades, Pablo Beltrán de Heredia, José Hierro y Jesús Aguirre, duque de Alba, que quedaron gratamente sorprendidos por los proyectos de la *Taurocatapsia* y *Llanto por Ignacio Sánchez Mejías*. Aguirre, en aquel momento comisario de la ciudad de Sevilla para la EXPO 92, habló de la posible edición de algunos ejemplares originales numerados y otro con textos de José Hierro en tiradas facsímil que podrían presentarse como parte de los grandes eventos culturales que se preparaban para la celebración de los 500 años del descubrimiento de América. Aguirre se mantuvo en contacto con Dimitri y le fue informando sobre los avances en relación con este asunto. Desgraciadamente, fue sustituido en su puesto de comisario de cultura, por lo que el proyecto quedó definitivamente suspendido.

Ese mismo año de 1990, en verano, Dimitri comenzó una nueva actividad artística. Compró un horno de cerámica para cocer y fijar los pigmentos de un buen número de murales que pintaba con vivos colores sobre azulejos blancos. Estos murales, que representan a jóvenes en distintas actitudes, poco a poco han ido recubriendo las paredes exteriores de su casa veraniega, convirtiéndola en una verdadera obra de arte.

Pero en la década de los '90 lo que levantó mayores expectativas de trabajo para Dimitri fue, quizás, la colaboración que como profesor titular se le abría a través de la propia UCM. Ahora tenía la oportunidad de concursar para la obtención de proyectos y ayudas a la investigación, y la Universidad le servía como trampolín para llegar a otras instituciones. Aquella primavera de 1990 Dimitri solicitó al Servicio de Investigación una ayuda para el desarrollo e investigación en el campo de la estampa y el libro, proyecto en el que contó con la colaboración de los profesores Jaime Gil Sánchez y Alejandro Gómez Marco. En enero de 1991 la Universidad aprobó la financiación del proyecto "De la estampa a la arquitectura del libro" y le concedió

una ayuda 1.500.000 pesetas (9004 €). Las reacciones no se hicieron esperar y en marzo fue invitado por la Universidad Popular de Gijón para pronunciar una conferencia a favor de los "libros-obra de arte". En la conferencia, titulada "Observaciones y propuestas acerca de la arquitectura del libro", describió los proyectos que tenía entre manos y tuvo la posibilidad de defender, no sin alguna polémica por parte de cierto sector del público, sus convicciones, basadas en el principio de que los libros son monumentos con los que el hombre debe adornar la historia, lo que los convierte en caros, bellos, regios y con una estructura perdurable a través de los tiempos, como cualquier otra obra de arte. Tras recibir la ayuda, Dimitri comenzó a ampliar su documentación sobre el mito, las ceremonias o celebraciones taurinas y su iconografía en las culturas mediterráneas, dotando así a sus nuevos "libros-obras de arte", *Taurocatapsia* y *Llanto por Ignacio Sánchez Mejias*, de un contenido filosófico enriquecedor y, en cierto sentido, aleccionador para el ser humano.

Durante los últimos dos años Dimitri había realizado una serie de estampas sobre el mito cretense del toro "Zeus" que, como he dicho, fueron presentadas por primera vez en el mes de marzo de 1990 en el "Segundo Festival de Teatro del Mediterráneo" de Motril. Ahora se trataba de completar el conjunto y dar forma a la idea primitiva a partir de la cual se originó aquella búsqueda. Por ello decidió continuar investigando los mitos de la Creta minoica, el toro "Zeus" de la Antigua Grecia, la poesía y, en especial, todo lo concerniente al toro y la fiesta de la taurocatapsia: fiesta y liturgia, celebración ancestral en honor del valor de los jóvenes que cogen al toro "Zeus" por los cuernos, tema cuya iconografía veía muy próxima a la fiesta de la tauromaquia. Esta proximidad, por otra parte, acerca las culturas mediterráneas desde tiempos ancestrales. Una vez definido el tema, completó las imágenes mediante una nueva serie de aguafuertes. Este conjunto de grabados formaría un grueso volumen en forma de libro con un breve texto que evocara la liturgia mística de un espectáculo, en el cual se hace una catarsis y se sacrifica al padre mítico de todos los dioses del Olimpo representado por el toro.

De manera simultánea, tras el verano de 1990 había comenzado a grabar una nueva serie de planchas con la pretensión de unirlas al poema *Llanto por Ignacio Sánchez Mejias* de Lorca. El texto, en principio, iba a ser bilingüe, así que él mismo se dedicó a traducir el poema al griego, rechazando la traducción del poeta Yorgussis. Una vez terminadas estas dos tareas, comenzó a componer artísticamente texto e iconografía, formando una bellísima maqueta, un verdadero "libro-obra de arte". Esta gran obra la concibió como homenaje a Lorca de la Asociación Cultural Hispano-Helénica, y así lo

hizo constar en la portada. Todos estos trabajos tuvo que compaginarlos con el encargo recibido del editor Ernesto Gutiérrez, por el cual se estampó en su taller una serie de planchas de Ricardo Baroja.

En la primavera de 1992 recibió en su estudio la visita de la directora de la Escuela-Taller "Federico García Lorca" del ayuntamiento de Fuente Vaqueros, Victoria Romero Garrido, que le invitó a dar clase durante una semana sobre las artes de la estampa a los alumnos de dicha escuela. A Dimitri le agradó mucho la idea de visitar por unos días el pueblo del poeta. Durante su estancia coincidió con una serie de celebraciones lorquianas que vienen realizándose cada 5 de julio en la Casa-Museo. Durante este corto periodo de tiempo los alumnos pudieron entrar en contacto con las artes de la estampa, cada uno preparó una estampa y con el conjunto se realizó un libro artesanal. Dimitri escribió el prólogo en recuerdo del poeta y de sus alumnos. Una vez que se terminaron de montar los ejemplares de aquel libro, el alcalde del municipio invitó a Dimitri a la presentación del libro de grabados *Colon y Granada. Homenaje al 92*, que tuvo lugar el 9 de noviembre en el salón de plenos del ayuntamiento con la asistencia del presidente de la Junta de Andalucía Manuel Chaves.

A comienzos de 1992 Dimitri fue invitado por el vicerrector de Extensión Universitaria de la Universidad de Granada a participar en la exposición "Artes Plásticas ante 1992", que tuvo lugar durante los meses de abril y mayo de ese año, en la que participó en el área de grabado. Ante la gran acogida que tuvo la muestra, un mes más tarde fue invitado a participar en la sección "Grabados y libros de artista" de la muestra "Granada ante el 92. Un proyecto cultural", una exposición itinerante similar que querían organizar en las universidades americanas. A Dimitri le pareció fantástico, y en noviembre Rafael López Guzmán, director del Secretariado del Patrimonio y Extensión Cultural de la Universidad de Granada, le volvió a pedir por carta su participación en la exposición "Grabadores granadinos ante el 92", evento que formaría parte de la mencionada muestra itinerante. Poco después, el 14 de febrero, la exposición se estrenó en la Casa de Andalucía de San Juan de Puerto Rico con la participación de Dimitri.

Pero donde Dimitri realmente tenía interés en mostrar sus proyectos era en su tierra natal. Desde principios del verano de 1992 venía manteniendo una serie de contactos con el Departamento de Artes Plásticas y Aplicadas de la recién creada Escuela Superior de Bellas Artes de Salónica, en la que pretendía impartir un seminario sobre el tema "La arquitectura del libro artístico", curso que finalmente quedó enmarcado en el programa de intercambio "Erasmus". Con este fin, Dimitri solicitó una bolsa de viaje complutense, que le fue

concedida por valor de 200.000 pesetas para desplazarse a Salónica del 10 de abril al 10 de mayo de 1993. Además de dar el curso y ponerse en contacto con profesores y alumnos, en Salónica tuvo la oportunidad de presentar algunas de sus estampas y libros, transmitiendo los conocimientos y pasión que él, años antes, había recibido en la Escuela de Bellas Artes de Atenas de manos de su maestro Yannis Kefalinós. De esta manera Dimitri dejó un nuevo testigo, sus inquietudes, en manos de las nuevas generaciones de artistas griegos.

A finales de 1992 iba terminando en su estudio el volumen de imágenes *Taurocatapsia* y la correspondiente memoria del grupo precompetitivo "De la estampa a la arquitectura del libro", en la que colaboraron de manera decisiva su amigo y artista polifacético Carlos Baonza y su esposa Julia Díaz. La memoria del proyecto fue enviada al Servicio de Investigación de la Universidad Complutense en diciembre de 1992. El 10 de febrero de 1993 Dimitri propuso al Departamento de Dibujo la inclusión de una nueva asignatura que debería llamarse "Artes sobre papel. La arquitectura del libro", en la que se verían todos los pasos y técnicas necesarias para la creación de "libros-obras de arte".

Fuera del ámbito universitario, el 15 de mayo de 1993, en la Casa de la Cultura de Salobreña (Granada), Federico Mayor Zaragoza, director general de la UNESCO, presentó una carpeta-estuche titulada "El grabado, un arte compartido", formada por cinco estampas, en la que participó Dimitri junto a Juan Carlos Ramos Guadix, Jesús Conde, Ángel A. Ramazzi y Pere Pons.

En junio de 1993 Dimitri, ante la inminencia de su jubilación (septiembre de ese año), como colofón a su labor docente solicitó a la decana de la Facultad de Bellas Artes la organización de una exposición, en la sala de la propia Facultad. Con este fin preparó junto a su amigo, periodista y miembro de la ACHH, Miguel Ángel Almodóvar, un esquema de aproximación al tema "El toro y el hombre", que se dividía en tres volúmenes. En la exposición sería posible mostrar los contenidos y resultados de sus últimos trabajos, su *Manual de las técnicas de estampación tradicional* y sus dos volúmenes *Taurocatapsia* y *Llanto por Ignacio Sánchez Mejias*, todos ellos englobados bajo el título "De las artes de la estampa a la arquitectura del libro". Aunque la propuesta interesó a todos los miembros de la Comisión de Cultura de la Facultad, desgraciadamente la exposición no llegó a materializarse por falta de tiempo dado lo apretado del calendario.

En julio de 1993 Dimitri solicitó una prórroga de su actividad docente, según lo establecido por la LRU, por la que la jubilación forzosa de los profesores podía retrasarse hasta los 70 años. Así, Dimitri pudo continuar im-

partiendo las asignaturas de "Grabado en relieve" y el curso de doctorado "De las artes de la estampa a la arquitectura del libro" hasta 1998 y 1999 respectivamente. En otro orden de cosas, a finales de 1993 fue invitado por el director de la Calcografía Nacional, Juan Carrete Parrondo, a participar en el Premio Nacional de Grabado. Dimitri presentó su "Rapto de Europa" y la obra fue seleccionada para formar parte de una exposición itinerante que tuvo su primera sede en la propia Calcografía Nacional, del 11 de noviembre al 11 de diciembre de 1993, para ser luego trasladada a los museos de Bellas Artes de Bilbao, Sevilla y al Centro Cívico Casa Elizalde de Barcelona.

En 1994 Dimitri se tomó un respiro e inició la segunda reforma de su taller de Modesto Lafuente. La obra tardó casi tres años en completarse y dejó el taller tal y como está hoy en día. Coincidiendo con la declaración de la isla de Menorca como reserva de la biosfera por la UNESCO, su obra volvió a incluirse en la carpeta "Menorca, naturaleza viva". Aquella edición, en la que se buscó la unión entre el grabado y la poesía, contó con las estampas de Dimitri, Ángel Atilio Ramazzi, Juan Carlos Ramos Guadix, M. Assumpció Raventós y Antonio Tomás, que se fundieron con poemas de Pere Gimferrer, Miquel Martí i Pol, Francesc Parcerisas, Ponç Pons, Antoni Vidal Ferrando y Mariá Villangómez. En aquel volumen colaboraron el Consell Insular de Menorca, el taller de grabado "Xalubinia" y la UNESCO. En 1995 la actividad académica de Dimitri se centró en la preparación para una plaza de catedrático de Universidad en el área de conocimiento de Dibujo, plaza que finalmente ganó su compañero y amigo Juan José Gómez Molina. La preparación del proyecto docente y las obras de reforma del taller coparon la atención de Dimitri durante 1995.

7.2. Exposiciones y cursos

Dimitri participó en "I Congreso de neohelenistas de Iberoamérica", celebrado en Granada del 29 de febrero al 3 de marzo de 1995, con una conferencia titulada "Mitos Cretenses e Iconografía". Durante esos días tuvo la oportunidad de conocer y reencontrarse con numerosos helenistas de distintas nacionalidades, como Miguel Castillo, de la Universidad de Santiago de Chile, al que había conocido en Caracas en 1981. A lo largo de ese año la obra de Dimitri estuvo presente en dos exposiciones colectivas: en el mes de junio, en la que tuvo lugar en la Embajada de Grecia en Madrid bajo el título "Artistas griegos en España", que contó también con las obras de Yorgos Ambraziadis, Xenofón Bítsikas, Dimitris Durdumas, Kostas Kerestetzís, Grigoris Kolizeras, Cristos Plumidis, Rania Rángu y Fílipos Tsitsópulos, y unos meses después, del 5 de octubre al 10 de diciembre, en la "I trienal de arte

gráfico. La estampa contemporánea" en Gijón, organizada por la Obra Social de Caja de Asturias.

En 1996 Dimitri fue invitado a participar en el curso de verano de El Escorial "Libro ilustrado. Libro de artista" que dirigió Lola Gabarrón. En 1997, una vez terminada la amplia y necesaria reforma del taller, reinició sus actividades artísticas. Del 26 de mayo al 20 de junio hizo una exposición antológica de su obra en la sala "Mateo Inurria" de la Escuela de Artes Aplicadas y Oficios de Córdoba titulada "Huellas al espejo para despedir el siglo", en la que se pudieron ver obras de todas sus etapas anteriores. Con motivo de la inauguración de la muestra dedicada a Dimitri, Rafael Herrera dio un concierto basado en composiciones musicales griegas y la Escuela de Artes y Oficios presentó un libro-catálogo en el que aparecía, a modo de presentación, la descripción biográfica de Dimitri publicada unos meses antes en el "Diccionario de pintores españoles: segunda mitad del siglo XX" de Antonio Martínez Cerezo. En ella se hace alusión a y reconocimiento expreso de la labor didáctica que Dimitri había llevado a cabo en pro de las artes del grabado en España, en lo que sería una magnífica crítica. En noviembre de ese año el centro de difusión de obra gráfica original y galería "Espacio 21" ofreció, durante el salón internacional de grabado contemporáneo "Estampa", una muestra de varios autores que habían colaborado con el taller-editorial "g. Quince". En el *stand* B-10, montado en el antiguo Museo de Arte Contemporáneo de la Ciudad Universitaria de Madrid, pudieron verse, junto a la obra de Dimitri, las de muchos de sus viejos compañeros de juventud: Alfredo Alcaín, Amalia Aviá, Rafael Canogar, Joaquín Capa, Luis Gordillo, Lucio Muñoz, Antonio Saura, Julio Záchrisson... Pocos días después apareció en la revista *El punto*, editada por "Arte y Patrimonio S.A.", una entrevista de Tomas Paredes con Dimitri titulada "Lo más difícil es leer las imágenes", en la que además de dar detalles de su biografía, transmitía su idea del grabado y comentaba su situación actual:

> «— ¿Qué es el grabado?
>
> — Es la escritura, es la imagen que de niño entendía, aún sin saber leer, porque leía las imágenes. Eso es lo más difícil, leer las imágenes. ¡Qué daría yo por leer Altamira, eso es lo que busco, lo que me gustaría transmitir! [...]
>
> — ¿Cuál es el nivel del grabado en España?
>
> — Se hace mucho, pero no sobra el conocimiento sobre él. Hay que dar un paso más, tirarse al vacío sin red, ser auténticos, no equivocar, el público está mal informado y muchos se aprovechan de eso. La hora de los esclavos pasó, el que sepa grabar, que grabe, el que no, que aprenda, sin engañar a nadie».

En la última respuesta se intuyen dos realidades: por un lado, la creciente preocupación de Dimitri y de todos los amantes de la estampa y del grabado original por el aumento de las tiradas industriales de obra gráfica, y la malintencionada confusión de términos a raíz de la aparición de las nuevas tecnologías digitales; por otro, el resentimiento de Dimitri ante clientes que pueden llevar a la ruina a cualquier pequeño taller de estampación. Por aquellas fechas Dimitri, aun después de ganar el juicio contra el editor del poeta Yorgos E. Yorgussis, Nikos Bozikis, no había recibido ni un céntimo y se había quedado sin las 625 obras entregadas.

7.3. El Seminario Internacional Complutense "El toro: del laberinto de Cnoso al coso ibérico"

El 6 de noviembre de 1997 Dimitri solicitó al vicerrectorado de Relaciones Internacionales de la UCM una ayuda para la organización de un Seminario Internacional Complutense, bajo el título "El toro, del laberinto de Creta al coso ibérico". En enero de 1998 se le concedió una ayuda de 400.000 pesetas para la celebración en la Facultad de Bellas Artes de este seminario. Dimitri se puso manos a la obra con la ayuda del director del Departamento de Dibujo I, Álvaro Paricio Latasa, y del director del Departamento de Pintura, Manuel Parralo Dorado. Con este presupuesto y la colaboración de la Asociación Cultural Hispano-Helénica y la Embajada de Grecia, pudo invitar a dos intelectuales griegos, Athiná Schina y Cristóforos Milionis, para dar unas conferencias. Por otro lado, en febrero Dimitri solicitó su nombramiento como profesor emérito, con el objetivo de prolongar así su permanencia en la Facultad al menos durante un año académico más.

El seminario se inauguró el 27 de abril con una presentación en la que tomaron parte el embajador de Grecia, Yorgos Alexandrópulos, el rector de la Universidad, Rafael Puyol, el director de la Biblioteca Nacional, Luis Alberto de Cuenca, Luis Gil, catedrático de Filología Griega, y Álvaro Paricio, coordinador del seminario. Aquel mismo día Dimitri pronunció su conferencia-coloquio "Taurocatapsia. El toro, desde Cnoso al coso ibérico", a la que siguió la inauguración de la exposición de sus grabados *Taurocatapsia. El toro* y *Llanto por Ignacio Sánchez Mejias*. Durante los tres días que duró el seminario, en el salón de actos de la Facultad estuvieron expuestos algunos grabados de Dimitri, a los que acompañaban un buen número de Álvaro Paricio y Manuel Parralo. Otros participantes en el seminario fueron Athiná Schina, con la conferencia "Taurocatapsia en la antigüedad y el arte griego", Agustín del Valle Garagorri, con la conferencia "Sobre el hilo de Ariadna", y Cristóforos Milionis, con la titulada "La Lucha contra el Toro-Minotauro en la Literatura

Griega". Desgraciadamente no se pudo llevar a cabo la mesa redonda por la ausencia de los toreros invitados, por coincidir estas fechas con la celebración de la Feria de Sevilla y por el desgraciado fallecimiento del maestro Antonio Bienvenida. Sin embargo, fue posible ver por primera vez un original del libro *Llanto por Ignacio Sánchez Mejias* de Lorca. Dimitri quedó muy satisfecho y agradecido por la ayuda y colaboración de la Universidad Complutense y las personalidades que hicieron posible con su trabajo y buena disposición la presentación y celebración de este extraordinario acontecimiento. Dimitri sentía que con este seminario internacional se cerraba otro de sus ciclos creativos, un ciclo de ocho años que había comenzado en marzo de 1990 en el "II Festival de Teatro del Mediterráneo de Motril", en el que exhibió sus primeros aguafuertes de la serie "Taurocatapsia".

Poco después, agotados todos los recursos para continuar como profesor emérito, Dimitri abandonó con resignación la Universidad definitivamente. El 28 de enero de 1999, a propuesta de la Junta de Gobierno, recibió de manos del rector la medalla de servicios prestados. Dimitri siempre se lamentó de no haber podido dar forma a uno de sus proyectos en la Facultad, la creación de una nueva asignatura llamada "Las artes de la estampa y la ética y estética del libro", una forma de reconocimiento y homenaje a Gutemberg, "el primer arquitecto del libro", el vehículo, según sus propias palabras, para que el hombre alcance la "galaxia del conocimiento".

Desde su jubilación Dimitri volcó todos sus esfuerzos en sus dos últimas obras, *Taurocatapsia* y *Llanto por Ignacio Sánchez Mejias*, e intentó, tanto en Grecia como en España, su difusión por medio de exposiciones, ediciones y conferencias. Mientras le quede un aliento de vida, Dimitri no perderá la esperanza de arrojar un poco de luz al amplio mundo de la cultura y el arte. Evidentemente, frenó su actividad, en cuanto a exposiciones y cursos, y se recogió en su estudio, en el que junto a su hijo Aris Alfonso Papagueorguíu comenzó a poner orden en su obra y en las de tantos otros artistas que pasaron por el taller. La única exposición individual que realizó Dimitri ese año fue la preparada por la Embajada de Grecia en el Monasterio de San Juan de Burgos, para ilustrar con sus obras la serie de jornadas que bajo el nombre "Día de Europa y semana de Grecia" organizó la Casa de Europa de la Obra Cultural Círculo de Burgos del 7 al 15 de mayo.

Del 20 de enero al 8 de febrero de 2000 Rafael Benót, propietario de la "Galería Benot" de Cádiz, organizó una exposición individual de obras de Dimitri con el título "Colección «Visiones y Espejismos»", en la cual estuvieron presentes una veintena de sus grabados. En septiembre del mismo año se presentó otro artículo sobre sus últimas obras, "Sangre que se derrama fuera

del ruedo", en el nº 4 de la revista *BCV. Cultura* editada por el Banco Central de Venezuela y dirigida por su amigo Luis Pastori. En él se hace una reflexión histórica y filosófica acerca del toro en el Mediterráneo y la obra *Taurocatapsia*, de Dimitri. Durante el otoño e invierno de 2001 salió publicado otro amplio artículo-entrevista en el nº 0 de la revista *Cartapacio*, editada por iniciativa de Jaime Gil, artista y profesor de la Facultad de Bellas Artes de Madrid, en cuya sección "Artistas con taller" eligió a su compañero Dimitri para su primer número. En él la autora, María Luisa Alonso, en una amplia entrevista y tras desentrañar algunos detalles biográficos de Dimitri, le hace una serie de preguntas con las que Dimitri muestra su opinión acerca de temas de gran trascendencia para el grabado contemporáneo. Por último, hay que recordar que en noviembre de 2001 el Museo Provincial de Jaén, gracias al interés de Carmen Guerrero, mostró por segunda vez, después de 20 años, parte de los grabados del desafortunado archivo de Dimitri en una exposición titulada (paradójicamente) "Medio siglo de arte gráfico en el Museo de Jaén, 1945-1995", cuando en realidad eran 20 los años de olvido del arte gráfico en aquel museo. En la actualidad Dimitri intenta organizar una magna exposición de toda su obra en un marco a la altura de su trayectoria artística, algo que no ha llegado a ocurrir del todo a pesar de mostrar sus obras en distintas ocasiones y con motivo de importantes exposiciones, como "Etapa mítico-taurina", organizada por la Fundación CIEC en el año 2004, "Dimitri Papagueorguíu. Litografías y xilografías", celebrada en la Facultad de Bellas Artes en mayo de 2007, o "Dimitri y Boj en la colección de la Universidad de Cantabria de Arte Gráfico", que permaneció abierta al público de septiembre a noviembre de 2008 en el Paraninfo de dicha Universidad.

Aris Papagueorguíu

C/ Beatriz Galindo 2, 2º D.
28702 SAN SEBASTIÁN DE LOS REYES (Madrid)
aris.marte@gmail.com

Recibido: 02.03.2011
Aceptado: 17.03.2011

DOS FRAGMENTOS INÉDITOS DE ATANASIO DE ALEJANDRÍA*

Resumen: En el presente artículo se editan críticamente dos fragmentos inéditos de Atanasio de Alejandría, poniéndolos en relación con la obra de Atanasio de la que fueron tomados –los poco conocidos *Scholia in Matthaeum*–, y señalando su posición dentro de la antología bizantina que hoy en día los preserva, a saber, el *Florilegio Coisliniano* (ss. VIII-IX).

Palabras clave: Atanasio de Alejandría, *Scholia in Matthaeum*, *Florilegium Coislinianum*, antología, Bizancio, edición.

Abstract: In this article, two unpublished fragments of Athanasius of Alexandria are edited. In addition to this, their relation to the work by Athanasius from which they are taken –the *Scholia in Matthaeum*–, together with the position of these fragments within the Byzantine anthology in which they are preserved –namely, the 9th or 10th c. *Florilegium Coislinianum*– are briefly explained.

Key words: Athanasius of Alexandria, *Scholia in Matthaeum*, *Florilegium Coislinianum*, anthology, Byzantium, edition.

El propósito central de este artículo es presentar al público un largo fragmento inédito de Atanasio de Alejandría. Subsidiariamente, y a modo de complemento, se publica otro fragmento del mismo autor, más breve y ya

* El autor desea agradecer al FWO – Flandes, que generosamente financia su investigación en Bélgica, así como a la K. U. Leuven, que le proveyó un óptimo espacio de trabajo. En el presente artículo, se usan las siguientes abreviaturas: *CPG* = *Clavis Patrum Graecorum* (consúltese Geerard 1974-2003, en la bibliografía); *FC* = *Florilegium Coislinianum*; *PG* = *Patrologia Graeca* (publicada entre 1857-1866 bajo la dirección de J. P. Migne).

parcialmente editado, que permite una mejor inteligencia del primero. De aquí en más, cuando se mencione "el fragmento que se edita" –a pesar de que en rigor sean dos los extractos editados– debe entenderse por tal el fragmento principal; el segundo fragmento será siempre denominado de modo tal que cualquier ambigüedad resulte imposible.

El presente artículo se subdivide en: (1) una introducción, donde se presenta a Atanasio y se analiza brevemente una de sus obras menos conocidas, los *Scholia in Matthaeum*, a la que pertenecen los fragmentos que aquí se editan, junto con una breve mención del *Florilegium Coislinianum* (de aquí en más, *FC*), donde, precisamente, se conserva gran parte de estos *Scholia*, incluyendo los fragmentos en cuestión; (2) una descripción más puntual de los *Scholia* y del *FC*; (3) una breve descripción de los fragmentos atanasianos, en especial acerca de su relación mutua; (4) una explicación de su posición dentro del *FC*; (5) una discusión de los problemas ecdóticos que su texto suscita; (6) la edición crítica de dichos fragmentos, precedida de un *conspectus siglorum*.

1.- Introducción

Atanasio de Alejandría es una de las pocas personalidades cuyas aportaciones son tan relevantes en el ámbito histórico como en el teológico, aun en una época como la suya, el siglo IV, donde las disputas cristológicas y el aspecto más material del poder político se relacionaban de un modo extraordinariamente estrecho. Por un lado, contribuyó de manera decisiva al surgimiento de la hagiografía, género muy popular en la Edad Media, tanto latina como griega, con su celebérrima *Vida de Antonio*[1], obra en la que, por lo demás, inició una larga serie de escritos donde los padres del desierto eran protagonistas (compárese con los *Apophthegmata Patrum*), difundiendo ideales ascéticos a lo largo del mundo cristiano. La historia de los conceptos teológicos, por lo demás, lo conoce como defensor de dos términos que sintetizan (y a su modo resuelven) sendas disputas teológicas de gran magnitud, a saber, ὁμοούσιος y θεοτόκος. El primero, en particular, resume una de las principales definiciones del credo de Nicea, y será por siempre asociado a Atanasio.

Su vasta producción conoció múltiples ediciones. Como es bien sabido, la más célebre de ellas, todavía hoy en día utilizada para ciertos de sus escritos,

[1] Editado en Bartelink (1994).

se debe a Montfaucon[2]. Huelga señalar que, a pesar del interés de los eruditos, muchas de sus obras se perdieron, mientras que muchas otras, que se consideraban perdidas, fueron descubiertas progresivamente en *catenae* exegéticas, antologías, u otras fuentes indirectas como inscripciones epigráficas. La edición de Montfaucon es una muestra de este enriquecimiento paulatino: los *Scholia* (o *Fragmenta*) *in Matthaeum* (CPG 2141. 7)[3], por ejemplo, que se conservan desperdigados en distintos manuscritos y mezclados con otras obras de diversos autores, fueron ignorados en las primeras ediciones de Atanasio.

Uno de los manuscritos principales en la conservación de esta obra es testigo de una antología alfabética bizantina de finales del siglo IX o inicios del X, bautizada como *Florilegium Coislinianum* (*FC*) por M. Richard[4]. El gran patrólogo francés declaró, en su artículo fundamental, que los autores más citados en el *FC* eran Juan Crisóstomo y Máximo el Confesor. Esta opinión es indudablemente cierta, pero debe ser completada por una constatación algo más desoladora: en el caso de estos dos autores, es poco lo que el *FC* aporta, pese a su extrema fidelidad al transcribir, y a su antigüedad, en muchos casos superior a la de varios testigos de la tradición directa. La cuestión es muy distinta en lo que respecta a Atanasio de Alejandría: incluso si se considera sólo la letra alfa, el *FC* mejora o completa la tradición de Atanasio en, al menos, cinco oportunidades. En parte conciernen a textos ya editados[5].

---

[2] Para los datos bibliográficos de ésta y prácticamente todas las demás ediciones de Atanasio, junto con una selección amplísima de bibliografía secundaria, véase Butterweck (1995). Entre las abundantes colecciones de estudios más recientes, vale la pena destacar Chrysso-choidis (2005), pese a su desventaja de haber traducido al italiano algunas contribuciones escritas originalmente en otras lenguas. Para la tradición de su obra, junto con algunos de los problemas textuales relacionados a ella, es indispensable la obra relativamente reciente Metzler *et al.* (1991). Más venerables, pero igualmente imprescindibles, son Opitz (1935) y Tetz (1955-1956).

[3] Un breve análisis de esta obra puede hallarse en Hoss (1899): 104.

[4] Richard (1962). En los últimos años, y en parte por la actividad de un grupo de estudios radicado en Lovaina, del que formo parte, la bibliografía sobre este florilegio creció exponencialmente. Baste por el momento mencionar De Vos *et al.* (2008) (la primera edición de una letra completa del *FC*), y Fernández (2008) (que edita la brevísima obra de un autor del que, hasta el momento, sólo se conocía el nombre).

[5] En un artículo aún inédito me ocupo de cómo una lección de la tradición directa debe ser corregida por la lección del *FC*, sostenida por una vieja traducción latina: «A Correction of the Text of Athanasius of Alexandria's *Epistula ad monachos* (*CPG* 2108)». Se trata de A 35. 10 (= el décimo extracto del capítulo décimo tercero de la letra alfa del *FC*). Otro ejemplo es un fragmento exegético consagrado a los salmos, en A 37. 6, publicado, en un texto que puede ser mejorado en varios pasajes, publicado por Montfaucon y reproducido en *PG* 26, 1256, 19-41 (sobre la base del ms. *C* del *FC*; para la explicación de las siglas, véase la edición, *infra*). Los

2.- Los *Scholia in Matthaeum* de Atanasio y el *FC*

Algo semejante, si bien más complejo, sucede con los relativamente desconocidos *Scholia in Matthaeum*[6]. Si bien Montfaucon conoció uno de los testigos del *FC*, este único testigo no siempre refleja la lección del arquetipo[7]. Por otra parte, el gran benedictino no siempre recogió la versión del *FC*, prefiriendo, en algunos casos, la de otros manuscritos que casualmente conservaban el mismo pasaje. Por último, algunos de los testimonios de éste u otros trabajos exegéticos perdidos fueron ignorados. Los *Scholia*, presentes todo a lo largo del *FC*, lo cual revela la familiaridad que el compilador tenía con ellos, merecen una edición completa, que incluya y relacione todas las piezas del *puzzle*, reordenándolas allí donde sea posible o, al menos, proponiendo una estructura verosímil que dé cuenta del modo en que subsisten en la antología bizantina[8]. Esta obra, por lo demás, sería idónea para mostrar la doble utilidad de las antologías bizantinas. Por un lado, ellas son valiosísimas como testimonio positivo y preciso de los modos en que la cultura circulaba, al mostrar las lecturas, los recortes y las preferencias de un entorno social determinado. La gran difusión del *FC* (que cuenta en sus lectores, por ejemplo, a Michael Glycas)[9], podría contribuir grandemente en una historia de la recepción de la tradición patrís-

---

otros *loci* donde el *FC* decididamente mejora la tradición directa de Atanasio son los siguientes: A 18. 2, A 19. 1 (éstos dos son precisamente los fragmentos que aquí se editan), y A 32.1 (fragmento inédito).

[6] Parte de esta obra se conserva en las cadenas exegéticas árabes, como puede verse en la monumental obra de Caubet Iturbe (1970), especialmente xxii y xxiii. De todos modos, de los cuatro escolios atribuidos a Atanasio en las *catenae* árabes, ninguno corresponde a los fragmentos que aquí se publican. En rigor, sólo uno de los escolios árabes se conserva también en griego; se trata de una pequeña nota sobre la dieta de Juan el Bautista (Mt. 3, 4; Caubet Iturbe [1970]: 29).

[7] En el caso del fragmento exegético sobre los salmos, mencionado en la nota 5, *C* y Montfaucon tienen παρακελεύομεν, en vez de παρακελευσάμενον, lección sostenida por otros testigos y que, en este caso, debe ser preferida. En otros casos, y tal vez por conjetura, Montfaucon se aparta de la lección (correcta) de *C* y otros manuscritos, por ejemplo al omitir un καὶ. Este fragmento será publicado en mi edición de la letra alfa del *FC* (en la *Series Graeca* del *Corpus Christianorum,* en 2012).

[8] El autor de estas líneas se propone elaborar esta edición en el futuro próximo.

[9] En efecto, en más de una ocasión este autor realiza citas en el mismo orden, y formuladas del mismo modo, que el *FC*. Esta intuición que cualquier lector puede tener al leer la letra alfa del *FC* se ve confirmada por lo señalado por Riedinger (1969): 103, donde se demuestra más allá de toda duda que Glycas, en efecto, conocía y citaba el *FC*.

tica en el período medio y tardo-bizantino. Los *Scholia*, al ser citados desde el inicio hasta el fin de la antología, representan un caso privilegiado para observar los modos de recortar información y reorganizarla de acuerdo a una nueva grilla de significación. En efecto, si bien el compilador copia su original literalmente, y casi nunca parafrasea, en ocasiones puede retirar párrafos enteros que le parecen no venir al caso, para situarlos en una sección autónoma, que se ocupe específicamente del tema en cuestión. De este modo, si bien no hay casi ninguna muestra de su escritura personal, la selección muy idiosincrásica de los textos citados, junto a una disposición novedosa de su material, que llega a reordenar secciones de una misma obra, muestran hasta qué punto su tarea merece un estudio particularizado y específico.

La segunda gran utilidad de las antologías –una que ha sido reconocida incluso por los "cazadores de tesoros clásicos", que negarían todo valor autónomo a las antologías como tales– es, sencillamente, la posibilidad de reconstruir una obra que, por los azares de la tradición manuscrita, se hubiera perdido de otro modo. Ni siquiera el más escéptico, aunque esté interesado únicamente por autores muy anteriores en el tiempo, negará la utilidad de las antologías en este punto.

3.- Los fragmentos inéditos: su relación mutua

Este decurso a través de los *Scholia* y el *FC* ha resultado necesario para mostrar el carácter de las citas en esta antología (y, más en general, de su interés como obra de su tiempo); por el otro, para resaltar la importancia central de Atanasio en dicho florilegio; y, finalmente, para describir sumariamente esa obra perdida con la que los fragmentos que aquí se editan guardan una relación estrechísima. Comencemos por el primero de ellos. Su pertenencia a los *Scholia* puede fácilmente sospecharse, ya que su contenido es perfectamente acorde con el resto de esta obra exegética. De todas maneras, en este caso, el compilador no ha indicado de qué obra atanasiana tomó el presente fragmento, contra lo que es su costumbre en lo que respecta a los *Scholia*, típicamente introducidos por atribuciones del estilo: Ἐκ τῆς ἑρμηνείας τοῦ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγελίου[10].

[10] Como enseguida veremos, el segundo fragmento no tiene ninguna ambigüedad en este punto. Su atribución, en efecto, reza del siguiente modo: Ἀθανασίου Ἀλεξανδρείας. Βίβλος τῆς ἑρμηνείας τοῦ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγελίου.

De todos modos, un feliz azar permite determinar con absoluta certeza que también este fragmento pertenece a los *Scholia*. En efecto, en determinado punto de su transcripción el compilador del *FC* interrumpe la cita mediante las palabras καὶ μετὰ ταῦτα, o, en otra familia textual, su riguroso equivalente, καὶ μετ᾽ ὀλίγα. Esta fórmula es habitual para indicar que se omitirán algunas frases de la fuente, para de todos modos continuar, tras la parte pasada por alto, con la transcripción de la misma obra. Las últimas palabras antes de ese corte son, en el caso de nuestro primer fragmento, Οὔτε δὲ οὗτος ὁ νοητὸς καὶ λογικὸς ἀστὴρ βεβαιοῖ τὰς φωνὰς τῶν διϊσχυριζομένων ἕκαστον ἄνθρωπον ἔχειν ἀστέρα ἐν τῷ οὐρανῷ. La función de tal frase, en el contexto donde se la encuentra, es por entero transparente: tras haber afirmado que los Reyes Magos viajaron a Belén porque habían visto una estrella, Atanasio explica que dicho astro no era perceptible por los sentidos, ni se trataba de uno de las muchos que vemos en el firmamento (οὐκ αἰσθητὸν ἢ ἕνα τῶν πολλῶν), sino que, por el contrario, constituía una estrella razonable e inteligible (λογικὸν καὶ νοητόν). A continuación, Atanasio se siente obligado a especificar que el astro visto por los magos, por todo lo antedicho, no confirma lo que aseguran quienes afirman que por cada hombre hay una estrella en el suelo. Es ésta precisamente la frase que antecede al καὶ μετὰ ταῦτα / καὶ μετ᾽ ὀλίγα.

Ahora bien, el segundo fragmento que aquí se edita es precisamente un desarrollo de esa idea que, por su forma de excurso, y por su carácter no absolutamente imprescindible en el marco de la explicación que se venía desarrollando, pudo ser desgajado sin ningún daño perceptible en la argumentación. Esta estrella inteligible, señalaba Atanasio en nuestro primer fragmento, en modo alguno prueba que ἕκαστον ἄνθρωπον ἔχειν ἀστέρα ἐν τῷ οὐρανῷ. Y el segundo fragmento retoma, con absoluta precisión, si bien en un capítulo distinto del *FC*, la misma idea, y en los mismos términos. En efecto, así comienza: Εἰ δὲ ἦν καθ᾽ ἕκαστον ἄνθρωπον ἀστὴρ ἐν τῷ οὐρανῷ, πῶς τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ὁ οὐρανὸς κατέγεμε τῶν ἀπείρων καὶ ἀναριθμήτων ἄστρων, τοῦ Ἀδὰμ πλασθέντος τῇ ἕκτῃ ἡμέρᾳ; κτλ. La frase anterior, que introduce la serie de negaciones, tenía un δέ; la primera frase del segundo fragmento continúa el argumento también con un δέ, y lo mismo sucederá con las cláusulas que la siguen. El esquema completo presenta la siguiente forma: Οὔτε δέ en su primer término (en el primer fragmento); Εἰ δέ […] Εἰ δέ […] Εἰ δέ en su continuación (en el segundo fragmento). La ilación del texto, por lo demás, es absolutamente nítida: no es cierto –señala Atanasio– que ἕκαστον ἄνθρωπον tenga un astro propio en el cielo (primer fragmento); en efecto, εἰ δὲ ἦν καθ᾽ ἕκαστον ἄνθρωπον ἀστὴρ ἐν τῷ οὐρανῷ, ¿cómo podría haber estado lleno de

astros el cielo en el tercer día de la Creación, si Adán no fue formado hasta el sexto?, etcétera (segundo fragmento). La evidencia de que el segundo fragmento debe ser ubicado en el interior del primero es innegable. El lector lo verá aún más claramente al consultar la edición crítica. La cuestión de si la segunda parte del primer fragmento viene directamente a continuación de lo que aquí es el primer fragmento, o de si en el medio hubo una sección de la obra que el compilador decidió no copiar, no puede determinarse con tanta seguridad. En efecto, el final del segundo fragmento y la segunda parte del primer fragmento no presentan ninguna relación de continuidad directa. Sin embargo, es razonable pensar que nada en el medio se ha perdido: tras el excurso sobre la ineficacia de la astrología, el autor bien podría volver a su trama principal con un οὖν que retoma el hilo narrativo[11]. De todos modos, no es imposible que el excurso fuera aún más largo, y que una de sus partes no haya sido reportada por el compilador del *FC*. En el estado actual de nuestros conocimientos, cualquier conclusión a este respecto resultará hipotética.

Del segundo fragmento –que en el *FC*, como veremos[12], aparece antes que el aquí llamado "primero"– se señala explícitamente que pertenece a los *Scholia in Matthaeum*: Ἀθανασίου Ἀλεξανδρείας. Βίβλος τῆς ἑρμηνείας τοῦ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγελίου. De este modo, podemos confirmar que también el primer fragmento pertenece con toda seguridad a esta obra.

Nótese al pasar que un caso como el presente permite ver el modo de "cortar y pegar" empleado por el compilador del *FC*: el segundo fragmento, como veremos, se halla en un capítulo que niega la eficacia de la astrología. El compilador tomó la parte pertinente de los *Scholia* y completó el capítulo. De todas maneras, notó que el fragmento se encontraba en medio de un relato que también podía ser pertinente en la letra alfa, porque se ocupaba, precisamente, del ἀστήρ que surgió al nacer Jesucristo[13], de modo que

[11] Como el lector habrá inferido, se trata del οὖν llamado "resumptive" por Denniston (1978: 428): «[…] the resumptive use of οὖν [occurs] mostly after a parenthesis […]. The resumption of the main thought is often marked by a demonstrative pronoun, or by a repeated word or synonym.» Nótese que todo esto sucede en el presente fragmento: por un lado, el οὖν sucede a un "paréntesis", o breve excurso; por el otro, la idea central es repetida, de modo tal que el lector no corra el riesgo de desorientarse. En efecto, los magos reconocieron a Jesús, indica Atanasio, παρὰ λογικοῦ καὶ νοητοῦ ἀστέρος: precisamente la misma formulación que habíamos encontrado antes del excurso.

[12] Véase *infra*, «Posición de los fragmentos dentro del *FC*».

[13] Sobre el modo en el que el *FC* está estructurado siguiendo el orden alfabético, véase la siguiente sección, «Posición de los fragmentos dentro del *FC*».

copió la parte pertinente de los *Scholia*, excluyendo cuidadosamente el fragmento que ya había citado. En ocasiones actúa de un modo análogo pero, por así decir, invertido: cita un largo fragmento al que le quita, en su interior, lo que puede ser considerado un excurso, y a continuación copia ese excurso en un capítulo *ad hoc*, o en uno que se corresponda exactamente con el tema en cuestión. Este modo de proceder, en una obra que, como el *FC*, se ocupa de extractos y no de largos tratados, no deja de presentar sus ventajas, al mantener tanto como sea posible la unidad de tema, aun cuando ello implique "romper" obras que eran unitarias. Esta disolución en unidades menores, por otra parte, vuelve a dichas unidades más manejables y más fáciles de encontrar, algo que, por lo demás, la estructura entera del *FC* tiende a facilitar. Para explicar muy brevemente la estructura de esta antología, será útil detenerse en los capítulos que contienen los presentes fragmentos.

4.- Posición de los fragmentos dentro del *FC*

El primer fragmento se halla en el capítulo 19 de la letra alfa del *FC*, intitulado Περὶ τοῦ ἀστέρος τοῦ ἀνατείλαντος ἐπὶ τῆς Χριστοῦ γεννήσεως. Es el único extracto presente en dicho capítulo. ¿Por qué se encuentra en la letra alfa del *FC* o, dicho de otro modo, en el primer libro de la mencionada antología? Muy simple: una de las palabras claves del título comienza, precisamente, con alfa (en este caso, dos son las candidatas posibles, si bien, como veremos, es ἀστέρος y no ἀνατείλαντος la que tiene la prioridad). Este método organizativo es extremadamente semejante al de los *Sacra Parallela*, atribuidos a Juan Damasceno. Dicha obra indudablemente influyó en el compilador del *FC* al momento de determinar su estructura; esto se prueba, además de por las similitudes organizativas, por el hecho de que una cierta parte del material del *FC* ha sido tomado directamente de los *Sacra Parallela* (y no de la fuente última)[14]. En cada capítulo, entonces, una palabra clave comienza con la letra relevante. Esto permite una organización relativamente plástica de una gran multiplicidad de extractos, a la vez que genera un modo bastante práctico de encontrar los fragmentos que se necesiten, como ya

[14] Para un tratamiento algo más detallado de esta cuestión, véase Fernández (2009): *passim*. Una lúcida exposición acerca de la estructura general de los *Sacra Parallela* puede encontrarse en el artículo del gran especialista moderno sobre las antologías bizantinas, Odorico (1990): *passim*.

hemos visto. Por supuesto, las arbitrariedades no están excluidas: el capítulo que nos ocupa podría perfectamente aparecer en la letra X, entre multiplicidad de capítulos consagrados a Jesucristo (Χριστός). De todos modos, y en líneas generales, el método del *FC* le permite una cierta sistematicidad –relativa, por cierto–, a la vez que una no desdeñable facilidad para encontrar la información deseada.

El segundo fragmento, por su parte, se halla en el capítulo 18, Ὅτι οὐ κατὰ ἀστρολογίαν τὰ καθ᾽ ἡμᾶς, y es el segundo de tres extractos. Algunas de sus líneas, entre el inicio y τῇ ἕκτῃ ἡμέρᾳ, ya habían sido publicadas por Montfaucon[15]. Nótese un hecho curioso: en este fragmento, no hay ninguna referencia directa al evangelio de Mateo; de no ser por lo que en esta edición es el primer fragmento, nunca sabríamos que, en la obra de Atanasio, estas líneas se referían al célebre episodio de Mt. 2, si bien, por supuesto, tal filiación hubiera podido sospecharse.

5.- Anotaciones textuales

Ambos fragmentos están escritos en un griego cristalino que no requiere mayor comentario. Algunos pequeños puntos de crítica textual, sin embargo, deben ser explicitados. Para lo que sigue, téngase en cuenta que el *stemma* del *FC* es bífido: por un lado, los manuscritos *AT*; por el otro, *CEDFH*. Este último grupo, por su parte, es igualmente bífido: por un lado, *C*; por el otro, *EDFH*. La totalidad de los comentarios que siguen concierne al primero de los fragmentos editados:

13 μελαμπέπλου *E*; ésta parece ser la mejor opción, si bien a todas luces se trata de una conjetura. La mayoría de los manuscritos conserva la lección del arquetipo, que es imposible: μελαμπέλου *AT CFH*. Por su parte, *D* escribió μέλαν πέλαου, no menos insostenible que la lección mayoritaria.

15 παραμυθούμενον *CE*. La mayor parte de los manuscritos preserva lo que sin duda era la lección del arquetipo, a saber, παραμυθούμενος. De todos modos, un acusativo masculino es indispensable. Mi texto, por consiguiente, corrige en este caso el arquetipo, siguiendo a *CE*.

16 ποδηγοῦντα *TH*. Este caso es algo más complejo que los anteriores. Otros manuscritos tienen las siguientes variantes: ποδηγοῦντα τὰ *EF*, ποδη-

[15] *PG* 27, 1364, 15-18. Su edición estaba basada en el manuscrito *C* del *FC* (véase más abajo el *conspectus siglorum*).

γοῦν τὰ *A CD*. Esta última opción, indudablemente la del arquetipo, puede descartarse: nuevamente, un acusativo masculino es indispensable. Simultáneamente, es más probable que ποδηγοῦντα τὰ derive de ποδηγοῦντα (o ποδηγοῦν τὰ) que a la inversa. Más aun: ποδηγοῦντα –si ésa era la lección original, anterior al error en el arquetipo–, explica de un modo mucho más satisfactorio que ποδηγοῦντα τὰ la lección del arquetipo, a saber, ποδηγοῦν τὰ. La génesis del error puede, por lo tanto, reconstruirse con relativa seguridad: el ποδηγοῦντα original fue transformado en ποδηγοῦν τὰ en el arquetipo (o el modelo del arquetipo); la diferencia, en una época en la que las palabras sólo ocasionalmente se separaban, y donde los acentos no siempre aparecían, es obviamente mínima. Una parte de los manuscritos, al notar que esta lección era imposible, corrigió en ποδηγοῦντα τὰ, cambiando el participio neutro en masculino, tal como lo exigía el sentido; se trata de lo que Havet hubiera llamado *faute critique*. Otra rama de la tradición, también por conjetura, encontró la lección original. Estas dos lecciones son, desde el punto de vista gramatical, igualmente buenas; pero la génesis del error muestra que, con toda probabilidad, la segunda es la original, además de ser ligeramente preferible por razones estemáticas. En consecuencia, la presente edición restituye el ποδηγοῦντα, casi con seguridad la lección original.

Una palabra sobre las particularidades de la edición tal vez resulte útil. Ella cuenta con tres aparatos: el primero indica las fuentes halladas, ante todo bíblicas, si bien en el caso del segundo fragmento se señala también qué partes ya han sido publicadas; el segundo exhibe qué manuscritos contienen el texto; y el tercero es el aparato crítico. Los fragmentos se editan tal como aparecen en el *FC*, para permitir al lector acercarse a ellos del mismo modo en que el compilador de dicha antología lo hubiera querido. Se debe tener en cuenta, de todos modos –como se ha suficientemente discutido más arriba– que ambos son, en realidad, partes de un mismo fragmento: el segundo debe insertarse antes del segundo párrafo del primer fragmento, introducido por las palabras καὶ μετὰ ταῦτα.

Tomás Fernández

UBA – Katholieke Universiteit Leuven
Av. Coronel Díaz 2053, 3°A
(1325) Buenos Aires, Argentina
Tomas.Fernandez@arts.kuleuven.be

Ediciones y traducciones

Bartelink, G. J. M. (ed., trad.) (1994). *Athanase d'Alexandrie. Vie d'Antoine*, Paris: Les Éditions du Cerf.

De Vos, I.-Gielen, E. *et al.* (2008). «L'art de compiler à Byzance: la lettre Γ du Florilège Coislin», *Byzantion* 78, 159-223.

Montfaucon, B., *Athanasii Alexandrini Epistula ad monachos* (*CPG* 2108), *Patrologia Graeca* 26, 1185-1188.

Montfaucon, B., *Athanasii Alexandrini Scholia in Matthaeum*, *Patrologia Graeca* 27, 1364-1389.

Bibliografía citada

Butterweck, C. (1995), *Athanasius von Alexandrien. Bibliographie*, Opladen: Westdeutscher.

Caubet Iturbe, F. J. (1970), *La cadena árabe del evangelio de San Mateo*, vol. II (versión), Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana.

Chyssochoidis, K.-Louf, A. *et al.* (2005), *Atanasio e il monachesimo del Monte Athos*, Comunità di Boze: Qiqajon.

Denniston, J. D. (1978[2]), *The Greek Particles*, Oxford: Clarendon Press (1934[1]).

Fernandez, T. (2008), «Un auteur inconnu dans le *Florilège Coislin*: Léonce de Damas», *Sacris Erudiri* 47, 209-221.

— (2009), «The *Florilegium Coislinianum* and Byzantine Encyclopaedism», en: Neocleous, S. (ed.), *Sailing to Byzantium*, Newcastle upon Tyne, 127-144.

Geerard, M. *et al.* (1974-2003), *Clavis Patrum Graecorum*, 5 vols, Turnhout: Brepols.

Hoss, K. (1899), *Studien über das Schrifttum und die Theologie des Athanasius*, Tübingen: J. C. B. Mohr.

Metzler, K.-Simon, F. (1991), *Ariana et Athanasiana. Studien zur Überlieferung und zu philologischen Problemen der Werke des Athanasius von Alexandrien*, Opladen: Westdeutscher.

Montfaucon, B. (1715), *Bibliotheca Coisliniana, olim Segueriana, siue Manuscriptorum omnium Graecorum, quae in ea continentur, accurata descriptio*, Parisiis.

Odorico, P. (1990), «La cultura della ΣΥΛΛΟΓΗ», *Byzantinische Zeitschrift* 83, 1-21.

Opitz, H.-G. (1935), *Untersuchungen zur Überlieferung der Schriften des Athanasius*, Berlin: de Gruyter.

Richard, M. (1962), «Florilèges spirituels grecs», en: *Dictionnaire de spiritualité*, fasc. 33-34, Paris, 475-512 (reimpreso en M. Richard [1976], *Opera Minora*, vol. 1, Turnhout 1972, n° 1).

Riedinger, R. (1969), *Pseudo-Kaisarios. Überlieferungsgeschichte und Verfasserfrage*, München: C. H. Beck.

Tetz, M. (1955-1956), «Zur Edition der dogmatischen Schriften des Athanasius von Alexandrien», *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 67, 1-28.

Conspectus siglorum

A *Parisinus, Coislinianus 294* (*s.* XI-XII)
T *Hierosolymitanus, Sancti Sepulcri 15* (*s.* X-XI)
C *Parisinus gr. 924* (*s.* X)
D *Mediolanensis, Ambrosianus Q 74 sup.* (*s.* X)
E *Argentoratensis, Bibliothecae Nationalis et Universitatis gr. 12* (*s.* XIII, *a.* 1285-1286)
F *Atheniensis, Bibliothecae Nationalis 329* (*s.* XIII-XIV)
H *Vaticanus gr. 491* (*s.* XIII)
K *Athonensis, Koutloumousiou 9* (*s.* XIV)
Q *Atheniensis, Bibliothecae Nationalis 375* (*s.* XIII-XV)

I Ἀθανασίου Ἀλεξανδρείας

Τοῦ δὲ Ἰησοῦ γεννηθέντος ἐν Βηθλεὲμ τῆς Ἰουδαίας ἐν ἡμέραις Ἡρώδου τοῦ βασιλέως, ἰδοὺ μάγοι ἀπὸ ἀνατολῶν παρεγένοντο – ἐκαλεῖτο δὲ ὁ μὲν πρῶτος αὐτῶν Βαθισαρσαί, ὁ δεύτερος Μελιχιώρ, ὁ δὲ τρίτος Γαθασπᾶ –, ζητοῦντες τὸ ἄληκτον καὶ ἀδιάδοχον φῶς, τὸν *ἥλιον* τῆς *δικαιοσύνης, εἰς Ἰερουσαλὴμ λέγοντες· ποῦ ἐστὶν ὁ τεχθεὶς βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων;* Οἱ δὲ ἐρωτώμενοι ἀπεκρίνοντο· τί γὰρ τοιοῦτον τεκμήριον ἐθεάσασθε ἵνα ταῦτα φάσκητε; Οἱ δὲ μάγοι· *εἴδομεν αὐτοῦ τὸν ἀστέρα ἐν τῇ ἀνατολῇ*[v] *καὶ ἤλθομεν προσκυνῆσαι αὐτῷ*·[iv] οὐ γὰρ ὑβρίσαι ἢ ἐπιβουλεῦσαι, ἀλλὰ τιμῆσαι καὶ δοξάσαι. Οἵτινες ἐθεάσαντο *ἀστέρα ἐν τῇ ἀνατολῇ,* οὐκ αἰσθητὸν ἢ ἕνα τῶν πολλῶν – οὔτε μὴν ἐξ ἐκείνων τῶν ἄστρων εἶδον τῶν κατασκευασθέντων ἐν ἀρχῇ τῆς κοσμοποιΐας πρὸς παραμυθίαν τῆς μελαμπέπλου καὶ βαθυσκίου νυκτὸς ἢ πρὸς σημασίαν διαφόρων καιρῶν καὶ χρόνων –, ἀλλὰ λογικὸν καὶ νοητὸν καὶ τῇ ὁράσει ὄντα καινοπρεπῆ καὶ ἐπίδοξον, παραμυθούμενον δὲ οὐ βαθύσκιον νύκτα, ἀλλὰ ποδηγοῦντα ἐσκοτισμένα ἔθνη τῇ δαδουχίᾳ τοῦ φωτὸς εἰς ὁδὸν τῆς θεογνωσίας. Οὔτε δὲ οὗτος ὁ νοητὸς καὶ λογικὸς ἀστὴρ βεβαιοῖ τὰς φωνὰς τῶν διϊσχυριζομένων ἕκαστον ἄνθρωπον ἔχειν ἀστέρα ἐν τῷ οὐρανῷ.

Καὶ μετὰ ταῦτα. Χειραγωγοῦνται οὖν οἱ μάγοι εἰς ἐπίγνωσιν τοῦ Χριστοῦ παρὰ λογικοῦ καὶ νοητοῦ ἀστέρος κατὰ πολλοὺς τοὺς τρόπους· πρῶτον μέν, διὰ τὸ καὶ τὸν *Ἰσραὴλ ἐξελθόντα ἐκ γῆς Αἰγύπτου* ὁδηγηθῆναι ὑπὸ τοῦ πυροειδοῦς *στύλου*· ἔπειτα διὰ τὸ γεγράφθαι ἐν

I.2-32 locum non inueni • **2-3** = Mt. 2, 1 • **6** = Mal. 3, 20 • **6-7** = Mt. 2, 1-2 • **9-10** = Mt. 2, 2 • **11** = supra l. 9 • **22** cf. Ex. 3, 10. 11, etc. • **23** cf. Ex. 13, 22

I *ATCDEFH*

I.2 δὲ] om. E • **2–3** ἐν[2] – βασιλέως] om. *FH* • **3** βασιλέως] τὰ ὀνόμ(ατα) τῶν μ(άγων) suppl. in mg. *A* • **4** βαθισαρσέ E[ut uid], βαθησαρσαί *D* • τρίτος] γ′ *D* • **5** γαθασπά *T E* • **6** τεχθεὶς] γενηθεὶς *FH* • **7** ἀπεκρίναντο *CDEFH* • **7-8** τεκμήριον τοιοῦτον *E* • **8** φάσκεται A • εἴδομεν] γὰρ add. *FH* • αὐτῷ] αὐτὸν *DFH* • **10** Οἵτινες] οὗτοι μὲν οὖν *E* • **13** μελαμπέπλου] scripsi cum *E*, μελαμπέλου *AT CFH,* μέλαν πέλαου (sic) *D* • **14** προσημασίαν (sic) *A* • **15** παραμυθούμενος *AT DFH* • **16** δὲ] om. *FH* • ποδηγοῦντα] ποδηγοῦντα τὰ *EF*, ποδηγοῦν τὰ *A CD* • **17** θεογνωσίας] δικαιοσύνης *E* • **17-18** λογικὸς καὶ νοητὸς *FH* • **20** μετὰ ταῦτα] μετ᾽ ὀλίγα *T DEFH,* μ(ε)τ(ά) A • **21** λογικοῦ] τοῦ praem. *F* • λογικοῦ – νοητοῦ] τοῦ νοητοῦ καὶ λογικοῦ *E* • τοὺς] om. *FH* • **22** διὰ] καὶ praem. *FH* • γῆς] τῆς *FH* • **23** ὁδηγηθέντα *AT* • διὰ – γεγράφθαι] διαγεγράφθαι *FH*

τοῖς Ἀριθμοῖς· *ἀνατελεῖ ἄστρον ἐξ Ἰακώβ, καὶ ἀναστήσεται ἄνθρωπος καὶ θραύσει τοὺς ἀρχηγοὺς Μωάβ,* ἤτοι τοὺς δαίμονας τῆς εἰδωλολατρείας· πρὸς τούτοις δέ, ἵνα καὶ τοῦ *Ἡρώδου ταραχθέντος* ὅτι ἐγεννήθη ὁ μέλλων αὐτοῦ καταλύειν τὴν βασιλείαν, *οἱ ἀρχιερεῖς* καὶ οἱ νομοδιδάσκαλοι καὶ ἄκοντες ὁμολογήσουσι γεννᾶσθαι *τὸν Χριστὸν ἐν Βηθλεὲμ τῆς Ἰουδαίας· οὓς μάγους καλέσας Ἡρώδης, ἐπύθετο παρ' αὐτῶν τὸν χρόνον τοῦ φαινομένου ἀστέρος,* εἰπὼν αὐτοῖς· *πορευθέντες, ἀκριβῶς ἐξετάσετε* τὰ *περὶ τοῦ παιδίου· ἐπὰν δὲ εὕρητε, ἀπαγγείλατέ μοι, ὅπως κἀγὼ ἐλθὼν προσκυνήσω αὐτῷ.*

II Ἀθανασίου Ἀλεξανδρείας
Βίβλος τῆς ἑρμηνείας τοῦ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγελίου

Εἰ δὲ ἦν καθ' ἕκαστον ἄνθρωπον ἀστὴρ ἐν τῷ οὐρανῷ, πῶς τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ὁ οὐρανὸς κατέγεμε τῶν ἀπείρων καὶ ἀναριθμήτων ἄστρων, τοῦ Ἀδὰμ πλασθέντος τῇ ἕκτῃ ἡμέρᾳ; Εἰ δὲ καὶ ἦν ἐν τῷ γεννᾶσθαι ἄνθρωπον κτιζόμενος ἀστὴρ ἐν τῷ οὐρανῷ, ἐχρῆν ἐν ἀρχῇ τῆς κοσμοποιΐας μόνον δύο ἀστέρας κατασκευασθῆναι ἐν τῷ οὐρανῷ, τοῦ τε Ἀδὰμ καὶ τῆς Εὔας. Εἰ δὲ καὶ θνήσκοντός τινος πίπτει ἀστὴρ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, οὕτως ἔδει καὶ ἐν τῷ καιρῷ τοῦ κατακλυσμοῦ μόνον ὀκτὼ ἀστέρας ὑπολειφθῆναι ἐν τῷ οὐρανῷ τῆς γενεᾶς τοῦ Νῶε· τοσοῦτοι γὰρ τὸν ἀριθμὸν εἰσῆλθον εἰς τὴν ἀναυάγητον κιβωτόν, τῶν ἄλλων ἁπάντων ἀνθρώπων ἄρδην ἐξαλειφθέντων.

24-25 = Num. 24, 17 • **26** = Mt. 2, 3-4 • **27-29** cf. Mt. 2, 4-5 • **29-31** cf. Mt. 2, 7-8 • **29-30** ἐπύθετο – αὐτῶν = Mt. 2, 4

II.3-5 = Athan., Fragm. in Matth., PG 27, 1364, 15-18 (e Flor. Coisl., ms. C) • **3-4** cf. Gen. 1, 13-18 • **4-5** cf. Gen. 1, 26ss. • **5-12** locum non inueni • **10-12** cf. Gen. 6, 8ss.

ATCDEFH **II** *ATCDEFHKQ*

---

24 ἄνθρωπος] add. ἐξ ἰούδα *T*, ἐξ ἰσραηλ (sine acc.) *D* • **25-26** εἰδωλομανίας *D* • **26** τούτοις δέ] τοῖσδε *FH* • **27** αὐτοῦ ὁ μέλλων *DEFH* • αὐτῷ *T* • **28** ὁμολογήσωσι *E* • **29** μάγους] γάμους *H* • Ἡρώδης] praem. ὁ *F* • **31** ἐξετάσατε *DE* • τὰ] om. *T EF*$^{p.c.}$ • παιδὸς *C*

II.2 Βίβλος – εὐαγγελίου] βίβλου τῆς ἑρμηνείας τοῦ κατὰ ματθαῖον ἐυαγγελίου H, βιβλιου (sine acc.) τῆς ἑρμηνείας τοῦ κατὰ ματθαῖον ἐυαγγελίου *D*, ἐκ τῆς ἑρμηνείας τοῦ κατὰ ματθαῖον ἐυαγγελίου F, ἐκ τοῦ β(ίβλου) τῆς ἑρμηνείας τοῦ κατὰ ματθαῖον ἐυαγγελίου *K*, ἐκ τοῦ β(ίβλου) τοῦ κατὰ ματθαῖον εὐαγγελίου *E*, om. *T Q* • **3** δὲ] δέ γε *FH* • καθ' – ἄνθρωπον] ἑκάστου ἀνθρώπου *FH* • τῷ] om. *T* • τῇ] ἐν praem. *FH* • **4** ὁ – ἄστρων] κατέγεμε τῶν ἄστρων ὁ οὐρανὸς ἀπείρων καὶ ἀναριθμήτων *FH* • **5** ἕκτῃ] ς´ *CQ* • **6** κτιζόμενον *CE* • ἀστὴρ κτιζόμενος *D* • **7** μόνους *F* • δύο] β´ *H* • **8** ἀστέρα (-α s.s.) F • **9** οὕτως] καὶ praem. *CDEFHKQ* • καὶ] om. *EK* • μόν(ους) *H* • ὀκτὼ] η´ *A CDQ*, post ὑπολειφθῆναι transp. *F*, om. *H* • **9-10** ὑπολῃφθῆναι *AT D* • **10** γενεᾶς] γενέσεως *FH*

Recibido: 12.12.2010
Aceptado: 09.01.2011

EL USO DE LA IMAGEN DE LA FUENTE EN EL *IN CANTICUM CANTICORUM* DE GREGORIO DE NISA

Invitación a una investigación

RESUMEN: El artículo presenta el uso de la imagen de la fuente en el *Comentario al Cantar de los Cantares* (*Cant*) de Gregorio de Nisa, señalando usos similares en las demás obras del autor, las de Basilio de Cesarea, Gregorio Nacianceno, Orígenes, Filón, Platón y Aristóteles; de este modo se ponen en evidencia algunas peculiaridades de dicho empleo y se provee de una primera aproximación para ulteriores análisis del tema.

PALABRAS CLAVES: Gregorio de Nisa, *Comentario al Cantar de los Cantares*, imagen de la fuente.

ABSTRACT: This article presents the use of the image of the source in the *Cant* of Gregory of Nyssa, noting similar uses in other works of the author, Basil of Caesarea, Gregory of Nyssa, Origen, Philo, Plato and Aristotle; this will bring out some peculiarities of the use and provides a first approximation for further analysis of the subject.

KEY-WORDS: Gregory of Nyssa, *Song of Songs*, use of the "source" image.

1. INTRODUCCIÓN

El sentido de este trabajo es presentar el uso que Gregorio de Nisa hace de la imagen de la fuente en *Cant*, en relación con el que aparece en el resto de su producción literaria y en referencia a algunos otros autores patrísticos y filosóficos. Como el subtítulo indica, no pretendo más que ofrecer un ali-

ciente para un estudio más cuidadoso del sentido y función de esta figura en la obra de Gregorio[1].

Además he tenido en cuenta a Basilio de Cesarea[2] y Gregorio Nacianceno[3], de modo de poner en relación a Gregorio con los otros dos grandes

[1] Una investigación de este tipo requeriría también tener en cuenta aspectos filológicos más pormenorizados, por cuanto que aquí he considerado los textos casi exclusivamente desde la perspectiva de su contenido. Las obras de Gregorio tenidas en cuenta para el presente trabajo son, además del *Cant* (GNO VI *passim*), aquellas en las que me consta el uso de "πηγή-πηγάζω" (y variantes), a saber: *Eun* (GNO I *passim*; II 3-311); *Ref Eun* (GNO II 312-410); *Abl* (GNO III/1 37-57); *Maced* (GNO III/1 89-115); *Theoph* (GNO III/1 119-128); *Tunc et ipse* (GNO III/2 3-28); *Infant* (GNO III/2 67-97); *Inscr* (GNO V 24-175); *Eccl* (GNO V 277-442); *Vit Moys* (GNO VII/1 *passim*); *Or dom* (GNO VII/2 5-74); *Beat* (GNO VII/2 77-170); *Inst* (GNO VIII/1 40-89); *Perf* (GNO VIII/1 173-214); *Virg* (GNO VIII/1 247-343); *Macr* (GNO VIII/1 370-414); *Epist* (GNO VIII/2 *passim*); *Benef* (GNO IX 93-108); *Quat uni* (GNO IX 111-127); *Usur* (GNO IX 195-207); *Diem lum* (GNO IX 221-242); *Sanct Pasch* (GNO IX 245-270); *Ascens* (GNO IX 323-327); *Deit Euag* (GNO IX 331-341); *Melet* (GNO IX 441-457); *Flacill* (GNO IX 475-490); *Thaum* (GNO X/1 3-57); *Steph* II (GNO X/1 97-105); *Deit fil* (GNO X/2 117-144); *Bapt* (GNO X/2 357-370); *Creat* I-II (GNO supp. *passim* [¿dub?]); *Hex* (PG 44,61A-124C); *Op hom* (PG 44,124D-256C); *Imag* (PG 44,1328A-1345B [¿dub?]); *An et res* (PG 46,12A-160C); *Euag* (PG 46,1101A-1108B [¿dub?]); *Ephr* (PG 46,820A-849D); *Liber de cognitione* (PG 130,28D-29A; 257D-276A; 312D-317C [¿dub?]). Acerca de los pasajes exactos de estas obras en los que se habla de la fuente cf. infra nn. 9, 12, 13, 14 y 15; en cuanto a las abreviaturas utilizadas cf. infra n. 9, así como la bibliografía al final del presente trabajo.

[2] Los pasajes tenidos en cuenta en las obras de este autor son los siguientes: cf. *hex*. 1,2 (cf. 5,17); 3,6 (cf. 47,22); 4,6 (cf. 66,19); 4,7 (67,11); 9,4 (153,8); *Spir*. 8,17; 16,37; 29,73; *ep*. 8,2; 8,10 (¿dub?); 38,4 (¿dub?); 46,1; 92,3; 105,1; 134,1; 166,1 (¿dub?); 227,1; 243,4; 335,1 (¿dub?); 343,1 (¿dub?); 353,1 (¿dub?); 359,1 (¿dub?); *Is*. 1,17 (PG 30,144C [¿dub?]); 1,25 (168A [¿dub?]); 8,210 (418C [¿dub?]); 12,253 (564C, 565A [¿dub?]); 15,299 (641B [¿dub?]); *hom. in Ps*. 1,3 (PG 29,216B); 7,8 (249A, 249B, 249C, 249D); 14a,3 (256B); 14,2 (269A); 28,4 (292C); 28,6 (300B); 33,7 (368A); 45,4 (421C); 48,4 (441C); 49,1 (460A); 61,5 (480D); *Eun*. 2,18 (PG 29,609A); 2,21 (617C); 2,25 (629B); 2,27 (636A); 3,2 (660C); 5 (725D, 769A, 772C, 772D); *fid*. 2 (PG 31,465C); *reg. br*. 47 (PG 31,1185B); *Lac*. 2 (PG 31,1440A); *poenit*. 4 (PG 31,1484A [¿dub?]); *const*. 2 (PG 31,1348A [¿dub?]); *mor*. 2,4 (PG 32,1141A); 5,5 (1173B); 5,7 (1180A); 8,9 (1233B); 12,5 (1288B); 13,1 (1289B); 13,2 (1292C); 13,3 (1296A); 16,4 (1324C); 22,3 (1372B); *De Spiritu* (187,4; 195,9-10.12.14 [¿dub?]); PG 31,253B, 260A, 265A, 305C, 312C, 320B, 384AB, 385B, 409B, 449C, 477C, 560C, 561C, 592B, 609B, 1473A. Para las abreviaturas utilizadas, cf. infra n. 9 y bibliografía.

[3] He considerado los siguientes pasajes en las obras de este autor: cf. *ep*. 4,5 (cf. 5,12.14); 40,3 (cf. 35,12); 65,1 (cf. 59,10); 70,1 (cf. 62,15); 147,4 (cf. 109,3); 240,2 (cf. 171,16); *or*. 2,67 (cf. PG 35,477A); 4,30 (556C); 4,71 (593B); 5,26 (696A); 6,17 (744B); 7,17,4 (776C); 8,14 (805B); 8,18 (809C); 9,6 (825B); 11,1 (832B); 12,4 (848A); 13,2 (853B); 14,11 (872A); 14,12 (872B); 16,1 (936A); 16,10 (948A); 17,1 (965B); 18,4 (989A); 18,14 (1001C); 18,22 (1009D); 18,30 (1024A); 18,32 (1028A); 18,39 (1037A); 20,1 (1065B); 20,7 (1073AB); 21,7 (1088D); 22,8 (1140B); 24,9 (1180A); 25,11 (1213AB); 25,12 (1216B); 28,22 (cf. 104, 22); 28,26 (cf. 114,26); 28,27 (cf. 116,27); 29,20 (cf. 164,20); 31,31 (cf. 272,31; 274,31); 32,2 (PG 36,176B); 32,10 (185AB); 32,19 (196C); 38,13 (325B); 40,9 (369A); 40,24 (392B); 40,26 (397C); 40,32 (404C); 40,33 (405B); 40,36 (408B); 41,9

capadocios. A su vez, consulté a Orígenes[4], como un referente importante para la teología del Niseno, y a Filón de Alejandría[5]; asimismo procuré revi-

(441C); 44,10 (617C); 45,2 (624C-625A); 45,9 (633C); 45,21 (652C); *carm. dog.* 1,39 (PG 37,401A); 3,23 (410A); 3,61 (413A); 4,81 (422A); 7,8 (439A); 15,16 (478A); 15,18 (478A); 15,20 (478A); 17,8 (480A); 20,9 (489A); 21,7 (491A); 31,7 (511A); 38,4 (522A); *carm. mor.* 1,15 (PG 37,523A); 1,272 (543A); 1,358 (549A); 2,284 (600A); 2,512 (619A); 6,49 (647A); 8,194 (cf. 28); 10,165 (692A); 10,470 (714A); 10,429 (718A); 10,933 (747A); 15,153 (777A); 29,155 (895A); 32,46 (919A); *carm. ipso* 1,38 (PG 37,973A); 1,346 (996A); 1,608 (1015A); 12,116 (1174A); 12,276 (1186A); 12,448 (1198A); 12,583 (1208A); 13,180 (1241A); 14,39 (1248A); 17,88 (1268A); 19,94 (1278A); 23,20 (1284A); 40,4 (1337A); 44,15 (1350A); 45,2 (1353A); 46,27 (1379A); 50,37 (1388A); 61,5 (1405A); *carm. 2.2* 1,186 (PG 37,1465A); 1,238 (1468A); 3,52 (1484A); 4,200 (1520A); 5,261 (1540A); 7,150 (1562A); PG 35,1244B; PG 36,265C, 292C, 300C, 513C, 544B, 576C; *De vita sua* 217, 1704, 1774. Para las abreviaturas utilizadas, cf. infra n. 9 y bibliografía.

[4] Los pasajes estudiados en las obras de este autor son los siguientes: cf. *Cels.* 1,57 (cf. 230,57); 1,70 (cf. 270,70); 4,44 (cf. 296,44); 4,53 (cf. 320,53); 4,85 (cf. 396,85); 5,52 (cf. 146,52); 5,55 (cf. 154,55); 5,56 (cf. 154,56); 6,20 (cf. 228,20); 8,31 (cf. 242,31); *princ.* III 1,2 (cf. III 20,2); *Jo.* I 14,84 (cf. I 102,84); 25,163 (cf. I 142, 163); II 1,4 (cf. I 210,4); 2,15 (cf. I 216,15); 3,20 (cf. I 220,20); VI 33,166 (cf. II 254,166); 38,190 (cf. II 270,190); 38,193 (cf. 271,193); XIII 1,3 (cf. III 36,3); 3,14 (cf. III 40,14); 3,16 (cf. III 42,16); 3,18 (cf. III 44,18); 4,20 (cf. III 44,20); 4,22 (cf. III 44,22); 4,23 (cf. III 44,23); 4,24 (cf. III 46,24); 4,25 (cf. III 46,25); 5,26 (cf. III 46,26); 5,31 (cf. III 48,31); 6,35 (cf. III 50,35); 6,36 (cf. III 50,36); 6,37 (cf. 50,37); 6,38 (cf. III 50,38); 7,40 (cf. III 52,40); 7,41 (cf. III 54,41); 7,42 (cf. III 54,42); 8,49 (cf. III 58,49); 20,41 (cf. 384,10); 27,163 (cf. III 122,163); 29,177 (cf. III 130,177); 30,185 (cf. III 134,185); 30,186 (cf. III 134,186); 39,255 (cf. III 168,255); 39,257 (cf. III 168,257); 51,340 (cf. III 220,340); 52,344 (cf. III 224,344); 54,368 (cf. III 238,368); 64,455 (cf. III 282,455); *fr. in Jo.* 2 (cf. 486,4); 48 (cf. 523,9); 52 (cf. 526,19.21); 54 (cf. 528,23); 56 (cf. 529,20.23); 57 (cf. 530,4); 59 (532,5); 69 (cf. 538,8-9); 74 (cf. 541,15.17); 128 (cf. 570,31); *mart.* 3 (cf. 5,4); *or.* 22, 3 (cf. 348,15); *hom. in Jer.* 7,3; 17,4 (cf. 148,11-12); 18,4 (cf. 154,15.17.19-21); 18,9 (cf. 162,30.32; 163,7-10.17.21); *fr. in Lam.* 93 (cf. 269,18); *philoc.* 20,12 (cf. 136,6.8); 21,1 (cf. 152,22); *hom. in Jos.* 413,24.25.27-28; *comm. in Mt.* 11,12 (cf. 328,12); 11,15 (cf. 348,15; 352,15); 12,8 (cf. 79,14); 12,9 (cf. 83,10-11.15-16); 14,1 (cf. 275,10); 16,10 (cf. 507,4); 16,17 (cf. 532,16); *comm. in I Cor.* 11 (cf. 240); 15 (cf. 245); *comm. in Rom.* 53 (cf. 22); *fr. in Ps.* 58,17-18 (cf. 67 [¿dub?]); 77,19-25 (cf. 117 [¿dub?]); 77,40-43 (cf. 123 [¿dub?]); 101,4-6 (cf. 193 [¿dub?]); 103,10-11 (cf. 203 [¿dub?]); 118,65-66 (cf. 276 [¿dub?]); 118,142 (cf. 302 [¿dub?]); 129,3-5 (cf. 328 [¿dub?]); 142,5-6 (cf. 350-351 [¿dub?]); *sel. in Gen.* (PG 12,117C); *sel. in Dt.* (PG 12,809C); *sel. in Ps.* (PG 12,1229B,1232A.1284C.1316B.1473B.1509BC.1572D.1617A [¿dub?]); *exc. in Ps.* (PG 17,116D.141D [¿dub?]); *exp. in Pr.* (PG 17,172D.173CD.196BC.229B.237A.241A [¿dub?]); *schol. in Cant.* (PG 17,272D.273A). Para las abreviaturas utilizadas, cf. infra n. 9 y bibliografía.

[5] He tenido en cuenta los siguientes pasajes en las obras de este autor: cf. *Opif.* 21, 31, 38, 47, 52, 80, 97, 107, 131, 133, 168; *Leg.* I 28-29, 34; II 41, 84, 87; III 13, 185; *Cher.* 86, 123; *Sacrif.* 64, 120, 131; *Deter.* 40, 44, 82-83, 92, 117; *Poster.* 69, 126-127, 132, 135-136, 138, 153, 185; *Gig.* 25; *Deus* 72, 155; *Agric.* 105; *Plant.* 15, 79, 81, 121; *Ebr.* 12, 32; *Sobr.* 53; *Confus.* 23, 182; *Migr.* 30, 42, 47, 71, 117, 137; *Her.* 31, 116; *Congr.* 33, 53, 120; *Fug.* 1, 97, 177-179, 181-183, 186-189, 192, 194-198, 202; *Mutat.* 6, 58, 69, 133, 165; *Somn.* I 19, 97, 115; II 150, 204, 222, 242, 245, 281; *Abr.* 42, 157, 159; *Ios.* 23, 238; *Mos.* I 48, 52, 59, 65, 84, 99, 115, 117, 182, 185-186, 188-189, 192, 211-212, 228, 255; II 63, 127, 143, 186; *Decal.* 16, 81, 91, 122, 153, 173; *Spec.* I 121, 262,

sar el uso del tema "fuente" en los filósofos Platón[6], Aristóteles[7] y Plotino[8]. En todos estos autores, he tenido en cuenta sólo el texto del *corpus* de las ediciones respectivas de sus obras, dejando de lado las variantes de los correspondientes aparatos críticos[9]. Es oportuno indicar aquí que no pretendo afirmar que los pasajes indicados en cada ocasión sean "fuentes" –en el sentido propio del término– de los textos de Gregorio, sino que más bien entiendo abrir horizontes y aludir a usos que habría que tomar en cuenta para la comprensión de los escritos del Niseno[10].

277, 279, 303, 322; II 20, 40, 143, 156, 172, 199, 202, 204; III 58, 147, 186, 199; IV 56, 75, 84, 100, 140, 231; *Virt*. 6, 10, 35, 79, 125, 128-129; *Praem*. 10, 73, 168; *Prob*. 47, 57, 117, 139; *Contempl*. 39; *Aet*. 66; *Flacc*. 9, 157; *Legat*. 9, 22, 85, 101, 149, 223, 348; *Prov*. frag. 1; *Quaest. Gen*. 1, 3; 2, 29, 64a; 4, 191c. Para las abreviaturas utilizadas, cf. infra n. 9 y bibliografía.

[6] Los textos considerados en las obras de este autor son los siguientes: *Cra*.402cd; *Phlb*.62d; *Phdr*.230b, 245c, 255; *Mx*.237e; *Ti*.70b, 79d, 85b; *Criti*.111d, 113e; *Lg*.636d, 690d, 736a, 761b, 808d, 844a, 845e, 891c, 893d; *Ax*.371c (¿dub?). Para las abreviaturas utilizadas, cf. infra n. 9 y bibliografía.

[7] Los pasajes estudiados en este autor son: *EE* 1242b; *Mete*.350b, 351b, 353ab, 354ab, 356a, 360a; *Mir*.845b, 847a; *Mu*.392b, 395b, 396a; *PA* 666a, 668a; *Pol*.1301b; *Pr*.867a, 935b, 937b, 944b; *Vent*.973b; *Fr.* 216 (cf. 170, 9.20); 246 (cf. 189, 13). Para las abreviaturas utilizadas, cf. infra n. 9 y bibliografía.

[8] Los pasajes tenidos en cuenta en las obras de este autor son los siguientes: cf. I 6,6,15; 6,9,41; 7,1,15; II 5,3,40; III 8,10,5.27; IV 3,23,43; 5,7,15; V 8,10,13; VI 2,6,7; 6,9,38; 6,15,34; 7,12,24; 7,23,21; 8,14,30-31; 9,5,36; 9,9,1-2; 9,11,31. Para las abreviaturas utilizadas, cf. infra n. 9 y bibliografía.

[9] En atención a quien debe valerse de las referencias dadas en este trabajo procuro, en lo posible, mencionar primero las divisiones generales de las obras y luego agregar los datos de las ediciones que consulté, de modo de facilitar el control en el caso de no emplear las mismas versiones. Si bien la brevedad exigió reducir al mínimo, procuré considerar en cada caso el contexto más amplio en que se usa la noción estudiada. En cuanto a las abreviaturas de los autores, vale lo siguiente: Basilio (= Basilio de Cesarea); Filón (= Filón de Alejandría); Gregorio (= Gregorio de Nisa); Gregorio Nac. (= Gregorio Nacianceno), y respecto de las obras de Gregorio sigo las abreviaturas de Altenburger-Mann (1988); para los otros Padres de la Iglesia cf. Lampe (1989), agregando para Basilio *fam*. (= *homilia dicta tempore famis et siccitatis*), *In princ*. (= *In principio erat Verbum*), *Contra sabel*. (= *Homilia contra sabellianos, et Arium, et anomoeos*), *HMam*. (= *Homilia in sanctum martyrem Mamantem*); y para el caso de Gregorio Nac. las siguientes: *carm. dog*. (= *carmina dogmatica*), *carm. mor.* (= *carmina moralia*) y *carm. ipso* (= *carmina de ipso*). Para los filósofos sigo el diccionario de LSJ; para Filón, a Arnaldez-Pouilloux-Mondésert (1961ss), y en el caso de Plotino empleo también *Enn* por Enéada. La abreviatura ¿dub? señala que la autoría de la obra mencionada es discutida; esta indicación no pretende para nada ser completa ni dirimir cuestiones abiertas. No me ha sido posible revisar el texto del "*In annuntiationem*" atribuido a Gregorio (cf. D. Montagna, «La lode alla *theotokos*», *Mar* 24 [1962] 536-539).

[10] Bien se podría ver el significado de estas referencias en el sentido de las "implicaciones" (*Implikationen*) de las que habla Böhm (1996): *passim*.

Para el presente trabajo sólo he tenido en cuenta las formas del substantivo πηγή y del verbo πηγάζω[11] cuyo empleo en *Cant* se puede presentar a grandes rasgos, como sigue:

1.- πηγή: singular, 52 veces[12]; plural, 10 veces[13].
2.- πηγάζω: 10 veces[14].
3.- total: 72 veces[15].

2. El uso de textos bíblicos

En el texto bíblico del *Cant* aparece el substantivo πηγή dos veces, en 4,12[16] y 4,15[17].

El versículo de Ct 4,12 aparece en el *Cant*[18]: en la presentación del texto a comentar (GNO VI 245,2; 261,13); en el desarrollo de la Homilía IX, donde

---

[11] En *Cant* no se emplea el adjetivo correspondiente que, sin embargo, he tenido presente en las otras obras y/o autores estudiados.

[12] Cf. GNO VI 16,12; 32,12 (2 veces).16.17; 41,8.12; 62,4.7; 94,15; 152,19; 188,5; 245,2.9; 248,5.7; 255,16; 261,13.20; 275,8.11 (2 veces).12.13.16.17.19; 276,13; 277,5.16; 278,16; 280,5.22; 291,19; 292,2.12; 293,11 (2 veces).14; 302,4; 303,14; 321,8.10; 323,19; 327,2; 334,3; 386,3; 395,16.17; 396,1; 397,15; 437,7. En otras obras de Gregorio aparece 77 veces: cf. GNO I 106,16; 107,8; 177,4; 327,15.19 (2 veces); II 46,24; 235,14; 237,14; 242,3.15; 246,16; 308,27; 315,26; 365,17; III/1 50,15; 51,15; 100,1; 106,3.6; V 40,11.17; 44,16; 55,9; 64,4; 138,1; 171,16; 301,18; 319,21; 320,1; 333,15.19; VII/1 92,16; VII/2 80,14; 92,17; 130,24; VIII/1 42,12; 57,6; 212,6; 254,17; 280,11; 285,1; 328,24; 391,3; VIII/2 33,5; 57,16.19; 65,17; IX 102,26; 200,23; 201,6; 224,27; 231,4; 232,18; 235,11; 241,4; 254,6; 256,19; 310,29; 340,8; 341,3; 447,6; 489,17; X/1 101,25; X/2 361,7.11; PG 44,112B, 137C, 157C, 192A, 245A (2 veces), 245B; PG 46, 97D, 104A, 105B, 841C. En obras de autenticidad dudosa 8 veces: cf. Suppl. I 68a,12; PG 44, 1329B; PG 46,1105D, 1108A (4 veces); PG 130,313A.

[13] Cf. GNO VI 9,10; 148,4; 250,11.14.18; 263,13; 303,1; 305,15; 343,5; 395,15. En otras obras de Gregorio aparece 45 veces: cf. GNO I 280,1; II 15,20; 16, 17.21; 24,22; 359,18.23.25; III/1 119,3; III/2 86,6; V 40,10; 125,14.16; 147,21.24; VII/1 16,12; 75,10.12.18.19.24; 76,16; 77,2; 83,1; VII/2 10,17; 21,7; 94,13; IX 102,4; 117,14; 324,5; 480,10; X/1 32,15; 55,27; 104,25.28; X/2 132,5; 360,26; 364,26; PG 44,68A (2 veces), 112C, 112D, 172D, 245B (2 veces). En obras de dudosa autenticidad 2 veces: cf. Suppl. I 68,8; 68a,8.

[14] Cf. GNO VI 32,19; 62,5; 264,1; 275,22; 292,4; 334,4; 367,4.18; 404,17; 425,13. En otras obras de Gregorio aparece 13 veces: cf. GNO III/1 105,7; 106,7; III/2 7,13; VII/1 75,21; VIII/1 212,12; VIII/2 33,16; 45,21; IX 340,21; 449,13; PG 44,68A, 157A; PG 45,225A; PG 46,105B.

[15] A las 135 veces que éstos términos aparecen fuera del *Cant* (más 10 veces en obras de autenticidad dudosa) hay que agregar un único pasaje en el que se emplea el adjetivo πηγαῖος (cf. GNO VIII/1 212,9).

[16] Κῆπος κεκλεισμένος ἀδελφή μου νύμφη, κῆπος κεκλεισμένος, πηγὴ ἐσφραγισμένη...

[17] ...πηγὴ κήπων, φρέαρ ὕδατος ζῶντος καὶ ῥοιζοῦντος ἀπὸ τοῦ Λιβάνου.

[18] Fuera del *Cant* se cita este versículo en *Epist* 17,28 (GNO VIII/2 57,16). Este texto aparece también en Gregorio Nac., *or.* 24,9 y en Orígenes, *schol. in Cant.* 4,12 (PG 17,272D).

se comenta este texto (GNO VI 275,11); en referencias más libres (GNO VI 275,8.11.17).

El versículo de Ct 4,15 aparece en el *Cant*[19]: en la presentación del texto a comentar, en la Homilía VIII (GNO VI 245,9) y en la Homilía IX (GNO VI 261,20); en el desarrollo de la Homilía IX, donde este texto es comentado (GNO VI 277,16); en la Homilía X (GNO VI 302,4); en referencias más libres (GNO VI 278,16; 305,15; 367,4 [paráfrasis en la que se usa el verbo πηγάζω]).

En una referencia al texto de Ct 5,5[20] emplea Gregorio el substantivo plural "fuentes" (GNO VI 343,5).

Otras referencias o alusiones bíblicas son: Gn 1,31 en GNO VI 255,16; Gn 2,6 en GNO VI 152,19; 321,8[21]; Ps 63,2 en GNO VI 188,5; Ps 114,8 en GNO VI 148,4; Pr 5,18 en GNO VI 275,12.13, más libremente en GNO VI 275,16.17[22]; Jr 2,13 en GNO VI 292,12; 397,15[23]; Jn 7,37-38 en GNO VI 9,10; 32,17.19; 248,5.7; 327,2[24]; referencia general a la roca de la cual en el desierto manó agua (cf. Ex 17,6; Num 20,11; Deut 8,15) en GNO VI 367,18[25]; alusión a Ez 47,9; Pr 18,4 y Jn 7,37 en GNO VI 303,14.

Otros textos bíblicos o alusiones que aparecen en la obra de Gregorio fuera del *Cant*: Gn 21,9 ss (GNO IX 231,4); Gn 30,37 ss. (GNO IX 232,18); Ex 15,23-25 (GNO X/2 361,11); Ex 15,27 (GNO VII/1 16,12; 75,10.12.18.19; 76,16; 77,2; 83,1)[26]; 2 R 5,1 ss (GNO IX 235,11); Sal 36,10 (GNO I 327,19 [2 veces])[27]; Sal 42,2 (GNO V 40,10; 125,14.16)[28]; Sal 68,27-28 (GNO II 359,23.25;

---

[19] Acerca de la lectura de κήπων como genitivo objetivo cf. Dünzl (1994): II, 534 n. 37; III, 654 n. 49.

[20] Ἀνέστην ἐγὼ ἀνοῖξαι τῷ ἀδελφιδῷ μου, χεῖρές μου σμύρναν πλήρη δάκτυλοί μου σμύρναν πλήρη ἐπὶ χεῖρας τοῦ κλείθρου.

[22] Este texto aparece también en Filón: cf. *Fug.* 178-179.181; *Leg.* I 28; *Opif.* 131; *Poster.* 127.

[22] Esta cita aparece también en Gregorio Nac., cf. *or.* 19,8 (PG 36,292C).

[23] El texto es usado también por Filón en *Fug.* 197. En Basilio aparece esta cita en *ep.* 8 2,14; *hom. in Ps.* 7,8 (PG 29,249A.D); *Is.* 1,17 (PG 30,144C, ¿dub?); en Orígenes, *sel. in Gen.* (PG 12,117C); *sel. in Ps.* 17,15-16 (PG 12,1229B, ¿dub?); 27,1 (PG 12,1284C, ¿dub?); *exp. in Ps.* 27,1 (PG 17,116D, ¿dub?); *exp. in Pr.* 27 (PG 17,241A); *hom. in Jer.* 17,4 (148,11); 18,9 (163,21); *fr. in Lam.* 93 (269,18); *comm. in Mt.* 12,9 (83,10).

[24] Fuera del *Cant* aparece esta cita en *Inscr* 2,13 (GNO V 138,1). Gregorio Nac. usa este texto en *or.* 29 (164,20); en Orígenes, *Jo.* VI 38,193 (271,193).

[25] Fuera del *Cant* aparece esta referencia en *Inscr* 1,7 (GNO V 44,16). En Filón cf. *Leg.* II 84; *Somn.* II 222. En Gregorio Nac. cf. *ep.* 4,5 (5,14); *or.* 6,17; *or.* 18,14 (PG 35,1001C); 18,30 (PG 35,1024A).

[26] Texto empleado también por Filón (cf. *Fug.* 183.186-187; *Mos.* I 188-189).

[27] Esta cita aparece también en Orígenes, *sel. in Ps.* 35,10 (PG 12,1316B, ¿dub?).

[28] Texto que aparece en Basilio, *ep.* 166,1 (quizás sea de Gregorio Nac.); *hom. in Ps.* 28,6 (PG 29,300B). En Gregorio Nac. cf. *ep.* 65,1 (59,10); *or.* 40,24; en Orígenes, *fr. in Ps.* 142,5-6 (350,9, ¿dub?); *hom. in Jer.* 18,9 (162,32; 163,7); *comm. in Mt.* 14,1 (275,10); *mart.* 3 (5,4).

V 147,21.24; VII/1 75,24); Pr 8,24 (GNO II 15,20; 16,17.21; 359,18); Is 12,3 (GNO X/1 104,28)[29]; Jn 4,14 (GNO II 246,16)[30]; 1 Jn 4,7 (PG 44,137C).

3. Usos varios de la imagen de la fuente

En referencia a diversas realidades, se emplea esta imagen 12 veces en el *Cant*: el substantivo aparece seis veces en singular y cinco en plural, el verbo una vez. De manera general el uso puede dividirse como sigue: i) las fuentes del río Jordán (GNO VI 250,11 [pl].14 [pl].18 [pl]); ii) la fuente en el Paraíso (GNO VI 321,8.10); iii) en relación a las virtudes (GNO VI 395,15 [pl].16.17; 396,1); iv) en relación a la Iglesia (GNO VI 303,1 [pl]); v) en relación a los profetas (GNO VI 425,13 [verbo]); vi) respecto de la enseñanza (GNO VI 437,7).

3.1. Las fuentes del río Jordán

En la Homilía VIII, al comentar el texto de Ct 4,8[31], Gregorio habla tres veces de "las fuentes del Jordán" (τὰς τοῦ Ἰορδάνου πηγάς)[32], aludiendo con ello al Bautismo como el misterio del nacimiento desde lo alto[33]. También en otras dos oportunidades aparece en la obra de Gregorio el término "fuente" en el contexto del tema Jordán-Bautismo, así en *Diem lum*[34] y en *Bapt*[35]. Un empleo semejante no me consta en los demás autores consultados, pero un uso del término en cuestión que sí aparece en Gregorio y también en otros autores, se refiere sólo al Bautismo y no ya al río Jordán[36].

---

[29] Este texto aparece en Basilio, *Is*. 12,253 (PG 30,564C, ¿dub?; 565A, ¿dub?).

[30] Esta cita aparece en Basilio, *hom. in Ps*. 28,4 (PG 29,292C); 45,4 (PG 29,421C); *Is*. 15,299 (PG 30,641B, ¿dub?); en Orígenes, *Cels*. 6,20 (228,20); *hom. in Jos*. 413,28; *Jo*. XIII 1,3 (36,3); 3,14 (40,14); 3,16 (42,16); *fr. in Jo*. 56 (29,20).

[31] Δεῦρο ἀπὸ Λιβάνου, νύμφη, δεῦρο ἀπὸ Λιβάνου· ἐλεύσῃ καὶ διελεύσῃ ἀπὸ ἀρχῆς πίστεως, ἀπὸ κεφαλῆς Σανιρ καὶ Ερμων, ἀπὸ μανδρῶν λεόντων, ἀπὸ ὀρέων παρδάλεων.

[32] Cf. GNO VI 250,11.14.18. Acerca de la lectura que los LXX hacen del texto hebreo, cf. Dünzl (1994): 468 n. 11; 470 n. 12; Idem (1993): 138-139.

[33] GNO VI 250,10.

[34] Cf. GNO IX 235,11.

[35] Cf. GNO X/2 360,26.

[36] En Gregorio cf. *Inst* (GNO VIII/1 42,12); *Ascens* (GNO IX 324,5); *Bapt* (GNO X/2 361,7; 364,26). En Gregorio Nac. aparece varias veces en la *or*. 40: cf. 40,9; 40,26 (uso de Jn 4,7 en alusión a Dios en contexto bautismal); 40,32 (texto de no fácil comprensión: el Bautismo no sólo lava de cierta "suciedad" [βόρβορος] sino que purifica también su misma "fuente" [ἀλλὰ καὶ τὴν πηγὴν καθαιρέτω]; ¿se alude con ello a la interioridad del hombre en general?) En Orígenes cf. *Jo*. VI 33,166 (254,166: el Bautismo como principio y fuente de los carismas).

3.2. La fuente del Paraíso

En la Homilía XI aparece dos veces el vocablo en cuestión, en relación a la fuente del Paraíso[37]. Aquí considero sólo de manera general este pasaje, más tarde haré otras observaciones al respecto[38]. Comentando el texto de Ct 5,2[39], Gregorio ilustra su exposición describiendo la experiencia de alguien que se "acerca a la fuente" (τις πλησίον ...γένοιτο τῆς πηγῆς) que al principio regó la faz de la tierra[40]. En efecto, quien así "se allega a tal fuente" (ὁ τῇ πηγῇ πλησιάσας) puede apreciar su incesante manar, pero se sustrae a su experiencia el agua que se esconde aún en las entrañas de la tierra[41]. La referencia a la fuente del Paraíso aparece otras veces en la obra del Niseno, siempre con un sentido figurado: en relación a Cristo[42], al Cielo[43] o a la enseñanza de las virtudes[44]. Alusiones generales, sin otra interpretación alegórica, se encuentran en Gregorio Nac.[45] y en Filón[46]. En este último se emplea el término "fuente" también en un sentido figurado[47].

3.3. Las virtudes como fuentes

Comentando la alabanza que en Ct 5,12 se hace de los ojos de la Esposa[48], Gregorio se ocupa en la Homilía XIII del aspecto catártico de las virtudes y emplea para ello el término "fuente". Así, en primer lugar se refiere a las virtudes en general como las "fuentes de agua purificadora" (τὰς τῶν καθαρσίμων ὑδάτων ... πηγάς) que limpian los ojos de la Esposa[49]. Una mención no ya de las virtudes, sino de los "ojos" mismos como "fuente" (τὰς

---

37 Cf. GNO VI 321,8.10.

38 Cf. infra 28s.

39 Ἐγὼ καθεύδω, καὶ ἡ καρδία μου ἀγρυπνεῖ. φωνὴ ἀδελφιδοῦ μου, κρούει ἐπὶ τὴν θύραν Ἄνοιξόν μοι, ἀδελφή μου, ἡ πλησίον μου, περιστερά μου, τελεία μου, ὅτι ἡ κεφαλή μου ἐπλήσθη δρόσου καὶ οἱ βόστρυχοί μου ψεκάδων νυκτός.

40 GNO VI 321,7-10 (cf. Gn 2,6).

41 GNO VI 321,10-16.

42 Cf. *Sanct Pasch* (GNO IX 310,29).

43 Cf. *Beat* 2 (GNO VII/2 92,17; 94,13); 5 (GNO VII/2 130,24); *Flacill* (GNO IX 489,17).

44 Cf. GNO V 333,15.19.

45 Cf. *carm. mor.* 10,470 (PG 37,714A).

46 Cf. *Quaest. Gen.* I frag. 3; *Fug.* 178-179 (refiere la opinión de otros).

47 Cf., p.e., *Leg.* I 28; *Poster.* 127; *Fug.* 181-182 (con respecto al "espíritu" [νοῦς-ἡγεμονικόν] del hombre); *Somn.* II 242 (la sabiduría); *Opif.* 131 (el agua como origen de todo).

48 ...ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ ὡς περιστεραὶ ἐπὶ πληρώματα ὑδάτων λελουσμέναι ἐν γάλακτι καθήμεναι ἐπὶ πληρώματα ὑδάτων...

49 GNO VI 395,15.

τῶν ὀφθαλμῶν... πηγάς) aparece en *Beat* II[50]. Es posible poner en relación este empleo con uno semejante –probablemente en Orígenes–, a saber en *sel. in Ps*., donde se habla de las virtudes como "fuentes" (πηγὰς τὰς ἀρετάς) y, a través del tema del conocimiento, las relaciona con la pureza de corazón de Mt 5,8[51]. También Platón compara en *Lg*. los factores que contribuyen a la purificación del estado con las "fuentes" (πηγῶν) y "vertientes" (χειμάρρων)[52]; igualmente puede citarse aquí un pasaje, presumiblemente de este filósofo, en el que se habla de las "fuentes de agua purificadora" (πηγαὶ ὑδάτων καθαρῶν) que fluyen en el Hades[53].

Gregorio aplica igualmente esta imagen a algunas virtudes en particular, a través de las cuales se cumple dicha purificación, designando expresamente como "fuente" (πηγή) a las siguientes: σωφροσύνη, ταπεινοφροσύνη, δικαιοσύνη, ἀνδρεία, ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἐπιθυμία y ἡ τοῦ κακοῦ ἀλλοτρίωσις[54]. Gregorio Nac., por su parte, emplea el verbo πηγάζω hablando del hombre prudente[55]. Por último, en el pasaje indicado de la Homilía XIII, Gregorio acota que tales aguas, que manan copiosamente en "diversos cauces" (διαφόφων ῥείθρων), no sólo confluyen en una única masa, sino que todas provienen en realidad de una "única fuente" (ἐκ μιᾶς πηγῆς)[56]; sin embargo, este texto no es de fácil comprensión, tanto más que no me constan pasajes similares en la producción del Capadocio. Quizás se lo podría relacionar con otros –probablemente– de los autores consultados, p.e., cuando Basilio se refiere al sosiego del alma como fuente de las virtudes[57], Orígenes al ἡγεμονικόν del malvado como fuente y principio de su obrar perverso[58], o Filón a la razón como fuente del obrar recto y de las virtudes[59], y al carácter del estilo de vida[60]. Quizás estos pasajes deban ser leídos teniendo en cuenta

---

[50] GNO VII/2 21,7.

[51] En *sel. in Ps*. 18,15-16 (PG 12,1232A, ¿dub?).

[52] *Lg*. 736a.

[53] Cf. *Ax*. 371c (¿dub?).

[54] GNO VI 395,14-19: ὅσαι γάρ εἰσιν ἀρεταί, τοσαύτας χρὴ τὰς τῶν καθαρσίων ὑδάτων ἐννοῆσαι πηγάς, δι' ὧν οἱ ὀφθαλμοὶ γίνονται ἀεὶ ἑαυτῶν καθαρώτεροι· οἷον πηγὴ τοῦ καθαρσίου ὕδατός ἐστιν ἡ σωφροσύνη, ἄλλη τοιαύτη πηγὴ ἡ ταπεινοφροσύνη ἡ ἀλήθειά τε καὶ ἡ δικαιοσύνη καὶ ἡ ἀνδρεία καὶ ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἐπιθυμία καὶ ἡ τοῦ κακοῦ ἀλλοτρίωσις.

[55] Cf. *carm. mor*. 6,49 (PG 37,647A).

[56] GNO VI 396,1-3: ταῦτα καὶ τὰ τοιαῦτα ὕδατά ἐστιν ἐκ μιᾶς μὲν πηγῆς, διαφόρων δὲ ῥείθρων εἰς ἓν ἀθροιζόμενα πλήρωμα, δι' ὧν πάσης ἐμπαθοῦς λήμης γίνεται τοῖς ὀφθαλμοῖς τὰ καθάρσια.

[57] Cf. *const*. 2 (PG 31,1348A, ¿dub?).

[58] Cf. *sel. in Ps*. 57,3 (PG 12,1473B, ¿dub?).

[59] Cf. *Deus* 72; *Plant*. 121 y *Mos*. I 48.

[60] *Congr*. 53.

también el uso del término "fuente" para designar precisamente lo contrario, a saber, el principio de lo que es malo o perjudicial para la vida moral del hombre: en Gregorio se encuentra un uso de "fuente" en este sentido en *Inscr* 1,8[61] y en *Op hom* 18[62].

3.4. La Iglesia como fuente

En la Homilía X Gregorio aplica a la Iglesia la imagen del jardín, que por la acción del viento deja sentir sus perfumes:[63] así, pues, por la acción del Espíritu "manan" del "jardín de la Iglesia" (ἐκ τοῦ κήπου τῆς ἐκκλησίας ῥέων), como de "fuentes de perfumes" (πηγαὶ ἀρωμάτων), aquellos que anuncian el Evangelio[64]. La relación de la Iglesia con la figura de la fuente aparece en la *or.* 21 de Gregorio Nac.[65] y también en un pasaje, probablemente, de Orígenes[66].

3.5. Los profetas

A raíz del comentario de Ct 5,16[67] en la Homilía XIV Gregorio se refiere a los profetas como aquellos de cuya "garganta mana" (διὰ τοῦ λάρυγγος ... πηγάζοντες), por acción del Espíritu, la miel divina de la Palabra[68]. Un uso semejante del término "fuente" en las restantes obras de Gregorio, y que aparece igualmente en los demás autores consultados, se refiere a personas y grupos en la Iglesia, p.e.: los Apóstoles[69], los obispos y maestros[70]; quizás se

---

[61] Cf. GNO V 64,4.

[62] Cf. PG 44,192A. Cf. también Basilio *mor.* 16,4 (PG 32,1324C); PG 31,385B, 449C; Gregorio Nac. cf. *carm. ipso* 1,38 (PG 37,973A); 61,5 (PG 37,1405A); Orígenes *sel. in Ps.* 57,3 (PG 12,1473B, ¿dub?); *comm. in Mt.* 11,12 (328,12); 15 (348,15; 352,15); 12,8 (79,12); *comm. in I Cor. 15* (245,15); Filón *Deus* 72; *Agric.* 105; *Confus.* 23; *Somn.* II 204; *Mos.* II 186; *Decal.* 91.122.153.173; *Spec.* I 121; IV 84.

[63] Cf. Ct 4,16: ...διάπνευσον κῆπόν μου, καὶ ῥευσάτωσαν ἀρώματά μου...

[64] GNO VI 302,13-303,2.

[65] Cf. *or.* 21,7: en referencia a la virtud (ἀρετή).

[66] Cf. *fr. in Ps.* 77,40-43 (ASSS III 123,12, ¿dub?)

[67] ...φάρυξ αὐτοῦ γλυκασμοὶ καὶ ὅλος ἐπιθυμία· οὗτος ἀδελφιδός μου, καὶ οὗτος πλησίον μου, θυγατέρες Ιερουσαλημ.

[68] GNO VI 425,10-14.

[69] Cf. *Inscr* 2,14 (GNO V 147,21.24); *Vit Moys* 2,133-134 (GNO VII/1 75,18-19.21); 2,136 (GNO VII/1 76,16); 2,153 (GNO VII/1 83,1); *Steph II* (GNO X/1 104,25.28). En Orígenes cf. *comm. in I Cor.* 17 (240,17).

[70] Cf. *Ref Eun* 113 (GNO II 359,23.25); *Epist* 13,4 (GNO VIII/2 45,21); 17,28 (GNO 57,16.19); *Melet* (GNO IX 447,6; 449,13); *Ephr* (PG 46,841C). En Basilio cf. *ep.* 166,1 (probablemente de Gregorio Nac.), 227,1; una vez aplica este término a un mártir, cf. *HMam.* 2 (PG

podría incluir también aquí dos textos en los que el Niseno habla de su hermana Macrina[71].

3.6. La fuente y la enseñanza

En la Homilía XV Gregorio alude a la acción de Dios como el verdadero agricultor que cuida de su plantación procurándole la "fuente pura y divina de la enseñanza" (τὴν καθαρὰν καὶ θείαν τῆς διδασκαλίας πηγήν)[72]. En relación a este uso se pueden considerar otros que aparecen en la obra de Gregorio; así, poco más arriba, acabo de indicar el empleo de la "fuente" en referencia a los maestros[73], y en *Eun* se usa el término para designar la enseñanza misma[74]; asimismo se podría agregar aquí el texto de *Theoph*, en el que el Capadocio se refiere a la prestigiosa ciudad de Alejandría como "las fuentes" (αἱ πηγαί) de la verdadera sabiduría[75]. Estos pasajes deberían leerse también en relación con el uso semejante del término "fuente" aplicado a la enseñanza, que aparece en los demás autores consultados[76]: así, p.e., el empleo abundante en Orígenes[77] y Basilio[78], escaso en Gregorio Nac.[79], y además los textos de Filón[80]. Por último, habría que incluir aquí un uso que Gregorio hace del término refiriéndose a la Escritura[81] y para el cual es posible encontrar antecedentes[82].

31,592B). En Gregorio Nac. cf. *ep*. 65,1 (59,10); 70,1 (62,15); *or*. 24,9; también *carm. ipso* 12,116 (PG 37,1174A).

[71] Cf. *Macr* (GNO VIII/1 391,3); *Epist* 19,10 (GNO VIII/2 65,17).

[72] GNO VI 436,16-437,8.

[73] Cf. supra 8.

[74] Cf. *Eun* III 1,59 (GNO II 24,22).

[75] GNO III/1 119,3.

[76] El uso con este sentido es sumamente abundante, por eso refiero aquí sólo algunos pasajes, en los que, a su vez, sería menester determinar el alcance propio del recurso a la imagen de la "fuente".

[77] Cf. *hom. in Jos*. 19,4 (413,27); *hom. in Jer*. 17,4 (148,12); *sel. in Ps*. 113,8 (PG 12,1572D, ¿dub?); *comm. in Mt*. 12,8 (79,14); *Jo*. XIII 3,14 (40,14); 16 (42,16); 18 (44,18); 4,20 (44,20); 5,26 (46,26); 6,36-37 (50,36-37); 7,40 (52,40); 41 (54,41); 27,163 (122,163); *fr. in Jo*. 54 (528,23); 128 (570,31).

[78] Cf. *ep*. 335,1 (¿dub?); *Is*. 12,253 (PG 30,564C, ¿dub?); *hom. in Ps*. 7,8 (PG 29,249B-D); 28,4 (PG 29,292C); 28,6 (PG 29,300B); 49,1 (PG 29,460A); PG 31,384AB, 609B.

[79] Cf. *carm. 2.2* 4,200 (PG 37,1520A).

[80] Cf. *Gig*. 25; *Plant*. 79; *Ebr*. 12; *Migr*. 42; *Her*. 116; *Fug*. 183.188; *Spec*. IV 140.

[81] Cf. *Imag* (PG 44,1329B, ¿dub?).

[82] El uso de "fuente" en relación con la Biblia aparece en Basilio (cf. *Is*. 12,253: PG 30,565A [¿dub¿]); en Gregorio Nac. *carm. mor*. 10,165 (PG 37,692A); *carm 2.2* 7,150 (PG 37,1562A); y abundantemente en Orígenes: cf. *Cels*. 4,44 (296,44 e *ibid*. n. 2); *Jo*. XIII 4,23 (44,23); 24 (46,24);

4. El uso de la imagen de la fuente en relación al hombre[83]

Vocablos, en este sentido, son empleados en *Cant* 17 veces: el substantivo diez veces en singular y una en plural, el verbo seis. El uso puede dividirse de manera general como sigue: i) en general: cf. GNO VI 62,7; 280,22; 291,19; 292,2.4 (verbo); 293,11; 367,18 (verbo); ii) los senos de la Esposa: cf. GNO VI 263,13; 264,1 (verbo); iii) la boca de la Esposa: cf. GNO VI 280,5; 367,4 (verbo); 404,17 (verbo)[84]; iv) las manos de la Esposa: cf. GNO VI 343,5 (pl.); v) el corazón del hombre: cf. GNO VI 94,15; vi) la capacidad de pensar del hombre: cf. GNO VI 275,19.22 (verbo); 276,13; 277,5.

4.1. El hombre como fuente, en general

Con esta denominación incluyo siete textos que, refiriéndose al hombre, no lo hacen sin embargo a alguna de sus partes y/o funciones en particular; la posible resonancia aquí de ideas de otros autores depende muy claramente de la interpretación de cada uno de estos pasajes.

Un grupo de los textos aquí incluidos sigue estrechamente el de Ct y, en este sentido, vale aquí lo dicho más arriba en ocasión de las citas bíblicas[85]. Así, en la Homilía IX se confirma la transformación del alma diciendo que ha llegado a ser una "fuente para los sedientos" (πότιμος γίνεται τοῖς διψῶσιν εἰς πηγῆς φύσιν μετατεθεῖσα), haciéndose referencia con ello a Ct 4,12[86]. Hacia el final de la misma Homilía, Gregorio comenta el texto de Ct 4,15[87] y por eso habla de la Esposa como aquella que ha llegado a ser una fuente que riega los jardines que ella misma produjera (νῦν πηγὴ γίνεται τοὺς ἐξ αὐτῆς ἀνα-

25-26 (46,25-26); 5,31 (48,31); 6,35 (50,35); 37-38 (50,37-38); 7,42 (54,42); 51,340 (220,340); *fr. in Jo.* 56 (529,20.23); 57 (530,4); 128 (570,31); *hom. in Jer* 18,4 (154,21); *sel. in Ps.* 67,27 (PG 12,1509BC, ¿dub?); *ex. in Pr.* 5 (PG 17,173D).

[83] En este punto incluyo, sin ulteriores precisiones, los pasajes que se refieren expresamente a la "Esposa". Acerca del sentido de esta figura cf. p.e. von Balthasar (1988): 117-118; Canévet (1983): 280; Daniélou (1967): 129 n. 5; Idem (1944): 27; Dünzl (1993): 380-388; Esper (1979): 79; Welsersheimb (1948): 423-425.

[84] Incluyo este último pasaje en razón de su sentido. Estrictamente se habla aquí de la "mandíbula" (σιαγών) de la Esposa que es como un "recipiente" (φιάλη) del cual "manan" (πηγάζω) los aromas; seguidamente se agrega que así "florece" (ἀνθέω) la boca con los "lirios de las palabras" (τὰ κρίνα τῶν λόγων): ... ὁ τὴν σιαγόνα φιάλην ποιῶν τὴν τὰ μύρα ἐξ ἑαυτῆς φύουσάν τε καὶ πηγάζουσαν οὗτος ἀνθεῖ τὰ κρίνα τῶν λόγων διὰ τοῦ στόματος τῶν τῇ θείᾳ κεκαλλωπισμένων λαμπρότητι... (GNO VI 404,16-19).

[85] Cf. supra 4s.

[86] Cf. supra n. 16; además supra 4.

[87] Cf. GNO VI 280,22-23; también supra n. 17; además supra 4.

φυέντας παραδείσους κατάρδουσα)[88]; más aún, según la lectura del genitivo en el texto bíblico como objetivo[89], se afirma que la Esposa es una fuente que deja "manar jardines" (κήπους πηγάζουσάν τε καὶ ἀναβρύουσαν)[90]. Por su parte, la interpretación de ἀπὸ τοῦ λιβάνου en Ct 4,15 como una referencia al incienso y no al monte homónimo[91], hace que Gregorio cierre su explicación comparando la transformación operada en la Esposa con la naturaleza divina entendida como "agua viviente" (ὕδωρ ζῶν)[92] y, entonces, señala que quizás aquí se está afirmando que la Esposa ha ascendido al punto máximo en la imitación de la belleza arquetípica ya que, habiendo llegado a ser ella misma fuente de agua viva, imita "con la fuente a la fuente" (τῇ πηγῇ τὴν πηγήν), "con la vida a la vida" (τῇ ζωῇ τὴν ζωήν) y "con el agua al agua" (τὸ ὕδωρ τῷ ὕδατι)[93]. En la Homilía XII Gregorio intenta interpretar de manera positiva la figura de la Esposa que es golpeada por los guardias de la ciudad, según Ct 5,7[94]. Entonces, recurriendo a una combinación de citas bíblicas[95], compara el nivel que la Esposa ha alcanzado en su progreso con la roca del desierto: golpeada como ésta, la Esposa "deja manar" (πηγάζω) la palabra para los sedientos[96].

Por último, incluyo aquí un breve pasaje de la Homilía II en el que se interpreta Ct 1,7[97] como un pedido de la Esposa que desea "correr hacia la fuente" (δραμοῦσα πρὸς ...τὴν πηγήν) –entendida ésta como el costado abierto del Crucificado– y, bebiendo de ella, "llegar a ser una fuente" (πηγὴ γίνεται) de agua viva[98]. Ya me he referido al uso de la imagen de la fuente aplicada a algunas personas o grupos de personas como los Apóstoles, los obispos,

---

[88] GNO VI 291,19.

[89] Cf. Dünzl (1994): II, 534 n. 37; Idem (1993): 154.

[90] GNO VI 292,2.4.

[91] Sobre esta lectura de Gregorio cf. Dünzl (1993): 147-148, 138.

[92] Cf. GNO VI 292,1-293,18 (cf. Jr 2,13; Jn 4,10).

[93] GNO VI 293,8-12: τάχα οὐκέτι ἔχει ὅπου ἑαυτὴν [ἡ νύμφη] ὑπεράρῃ διὰ πάντων ὁμοιωθεῖσα πρὸς τὸ ἀρχέτυπον κάλλος· μεμίμηται γὰρ δι' ἀκριβείας τῇ μὲν πηγῇ τὴν πηγήν, τῇ δὲ ζωῇ τὴν ζωήν, τὸ δὲ ὕδωρ τῷ ὕδατι...

[94] Εὗρόσάν με οἱ φύλακες οἱ κυκλοῦντες ἐν τῇ πόλει, ἐπάταξάν με, ἐτραυμάτισάν με, ἦραν τὸ θέριστρόν μου ἀπ' ἐμοῦ φύλακες τῶν τειχέων.

[95] Cf. Ex 17,6; Dt 8,15; Nm 20,11; Sal 78,20.

[96] Cf. GNO VI 367,14-368,6. Este pasaje se podría leer en relación con aquellos que se refieren a la boca y al habla (cf. infra 12s).

[97] Ἀπάγγειλόν μοι, ὃν ἠγάπησεν ἡ ψυχή μου, ποῦ ποιμαίνεις, ποῦ κοιτάζεις ἐν μεσημβρίᾳ, μήποτε γένωμαι ὡς περιβαλλομένη ἐπ' ἀγέλαις ἑταίρων σου.

[98] GNO VI 62,1-7: ...δραμοῦσα [ἡ νύμφη] πρὸς σὲ τὴν πηγὴν σπάσω τοῦ θείου πόματος, ὃ σὺ τοῖς διψῶσι πηγάζεις προχέων τὸ ὕδωρ ἐκ τῆς πλευρᾶς τοῦ σιδήρου τὴν φλέβα ταύτην ἀναστομώσαντος, οὗ ὁ γευσάμενος πηγὴ γίνεται ὕδατος ἁλλομένου εἰς ζωὴν αἰώνιον.

los maestros y, en particular, a la hermana de Gregorio[99]. Y también podrían citarse aquí otros textos en los que también se hace referencia al obispo[100], así como una mención a san Efraín como fuente provechosa y dulce[101], y otro pasaje acerca del encuentro del Niseno con Macrina[102]. En los demás autores consultados cabe indicar pasajes semejantes a éstos.[103] En efecto, en Basilio se encuentra la imagen de la fuente aplicada, p.e., a un obispo[104] o, como en la *ep.* 166 –que probablemente sea de Gregorio Nac.–, a la descripción de la relación fecunda entre dos personas[105]. Por su parte, el nacianceno aplica también la imagen de la "fuente sellada" (πηγὴ ἐσφραγισμένη) de Ct 4,12 al mártir[106], además de otros usos más generales[107].

4.2. Los senos como fuente

Con la ayuda de varias alusiones bíblicas se comenta en la Homilía IX la alabanza que Ct 4,10 hace de los senos embellecidos con el vino de la aquí llamada "Hermana-Esposa"[108]. Gregorio entiende que este texto no sólo ofrece un elogio, sino que aporta las razones del mismo: "las fuentes de las buenas enseñanzas" (ταῖς τῶν ἀγαθῶν διδαγμάτων πηγαῖς), tal sea en efecto el sentido figurado de los senos, han sido hermoseadas porque, a través de las buenas obras, el alma ha llegado a ser "Hermana del Señor" y, a su vez, por

---

99 Cf. supra 8.

100 Cf. p.e. *Melet* (GNO IX 447,6): se compara al obispo fallecido con una fuente que se ha "agotado" (ἐξέλιπεν ἡ πηγή); más adelante, en la misma obra, se habla del obispo como de quien "manara el amor" (ἀγάπην πηγάζουσαν, GNO IX 449,13). En la *Epist* 17,28 se refiere Gregorio dos veces a un candidato a obispo con el término "fuente" (GNO VIII/2 57,16.19), y en la *Epist* 13,4 se usa el verbo πηγάζω en referencia a la enseñanza de Libanio (cf. GNO VIII/2 45,21).

101 PG 46,841C.

102 Cf. Gregorio *Epist* 19,10 (GNO VIII/2 65,17).

103 Así, en Basilio se encuentra la imagen de la fuente aplicada a un obispo (cf. *ep.* 227,1). En *ep.* 166,1, que probablemente sea de Gregorio Nac., se emplea el término "fuente" en la descripción de la relación entre Eupraxio y Eusebio, en un pasaje muy semejante a la *ep.* 65,1 de Gregorio Nac. (cf. 59,10). Este último aplica en la *or.* 24,9 la imagen de la "fuente sellada" (πηγὴ ἐσφραγισμένη) de Ct 4,12 a Cipriano. Otros usos más generales en Gregorio Nac. se encuentran en: *ep.* 147,4 (109,3); *or.* 11,1 y *or.* 40,33. Cf. también Orígenes *Jo.* II 1,4 (210,4).

104 Cf. *ep.* 227,1.

105 Cf. *ep.* 166,1, pasaje muy semejante al de Gregorio Nac. *ep.* 65,1; cf. también *ep.* 59,10.

106 Cf. *or.* 24,9.

107 Cf. *ep.* 147,4 (109,3); *or.* 11,1; *or.* 40,33. Cf. también Orígenes *Jo.* II 1,4 (210,4).

108 Τί ἐκαλλιώθησαν μαστοί σου, ἀδελφέ μου νύμφη, τί ἐκαλλιώθησαν μαστοί σου ἀπὸ οἴνου; καὶ ὀσμὴ ἱματίων σου ὑπὲρ πάντα τὰ ἀρώματα. Acerca de la lectura que los LXX hacen del texto hebreo cf. Dünzl (1994): I 40 n. 123, 41 n. 125-126, 43; idem (1993): 144.

el nacimiento de lo alto, su "Prometida" y "Esposa"; y el signo de dicha transformación hacia lo mejor y más perfecto, es que sus senos "no manan ya leche" (οὐκέτι γάλα βρύουσι), alimento de los infantes, sino vino puro, para alegría de los perfectos (τὸν ἀκήρατον οἶνον ἐπὶ εὐφροσύνῃ τῶν τελειοτέρων πηγάζουσιν)[109]. Fuera del *Cant* Gregorio utiliza una vez la expresión "fuentes de la leche" (αἱ τοῦ γάλακτος πηγαί) en *Bapt* para designar los senos de Sara que, a pesar de su edad avanzada, pueden alimentar a Isaac[110]. En los demás autores consultados se observa un uso de esta imagen de los senos como fuente en sentido literal, ya sea en relación a los seres humanos[111] o a animales[112]. En Basilio aparece una vez esta comparación en sentido figurado, cuando el autor, aludiendo a la enseñanza, expresa que se siente como una madre que advierte que la "fuente de la leche" se le ha "secado" (αἰσθάνηται ἡ μήτηρ ξηρὰς ἔχουσα τὰς πηγὰς τοῦ γάλακτος)[113]. Filón aplica analógicamente la imagen a la tierra como madre, cuyos senos serían las fuentes[114].

4.3. La boca de la Esposa

Cuando en la Homilía IX Gregorio recapitula la transformación operada hasta el momento en la Esposa[115], se refiere a lo expresado en Ct 4,11[116]

---

[109] GNO VI 263,1-264,2: Τί ἐκαλλιώθησαν μαστοί σου, ἀδελφή μου νύμφη; τί ἐκαλλιώθησαν μαστοί σου ἀπὸ οἴνου καὶ ὀσμὴ μύρων σου ὑπὲρ πάντα τὰ ἀρώματα; ὅτι μὲν οὖν πᾶς ὁ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ κυρίου ἀδελφὸς αὐτοῦ καὶ ἀδελφὴ καὶ μήτηρ ἐστὶ καὶ ὅτι ἡ ἁρμοσθεῖσα τῷ κυρίῳ παρθένος ἁγνὴ πρὸς μετουσίαν τῆς ἀχράντου παστάδος νύμφη κυρίως κατονομάζεται, παντὶ δῆλον ἂν εἴη τοῦτο τῷ μὴ ἀγνοοῦντι τὰς θεοπνεύστους φωνάς· ἐγὼ δὲ τῶν θείων ῥητῶν τούτων διερευνώμενος τὴν διάνοιαν οὐ ψιλὸν ἔπαινον ἐκ τῆς τοιαύτης κλήσεως ὁρῶ προσαγόμενον παρὰ τοῦ λόγου τῇ νύμφῃ, ἀλλὰ τὰς αἰτίας τῆς εἰς τὸ κάλλος αὐτῆς ἐπιδόσεως διεξιέναι τὸν νυμφίον φημί, ὡς οὐκ ἂν αὐτῆς καλλιωθείσης ἐν ταῖς τῶν ἀγαθῶν διδαγμάτων πηγαῖς, ἃς μαζοὺς διὰ τῆς τροπικῆς σημασίας κατονομάζει, εἰ μὴ πρῶτον ἀδελφὴν ἑαυτὴν τοῦ κυρίου διὰ τῶν ἀγαθῶν ἔργων ἐποίησε καὶ εἰς παρθενίαν διὰ τῆς ἄνωθεν γεννήσεως ἀνακαινισθεῖσα μνηστὴ καὶ νύμφη τοῦ ἁρμοσαμένου ἐγένετο. ὁ τοίνυν ἀδελφὴν ἑαυτοῦ καὶ νύμφην αὐτὴν κατονομάσας τὴν αἰτίαν λέγει τῆς πρὸς τὸ κρεῖττόν τε καὶ τελειότερον τῶν μαζῶν αὐτῆς ἀλλοιώσεως, οἳ οὐκέτι γάλα βρύουσι τὴν τῶν νηπίων τροφήν, ἀλλὰ τὸν ἀκήρατον οἶνον ἐπὶ εὐφροσύνῃ τῶν τελειοτέρων πηγάζουσιν, οὗ τὴν χάριν τὸ τῶν καπήλων ὕδωρ οὐκ ἐλυμήνατο. Textos bíblicos aludidos en este pasaje son, p.e.: Mc 3,35; 1 Co 3,1-2; 2 Co 11,2; 1 Ts 2,7.

[110] GNO X/2 364,26.

[111] En Basilio cf. *fam*. 3 (PG 31,312C); en Gregorio Nac. *or*. 28,22 (104,22); en Filón cf. *Opif*. 133; *Plant*. 15; *Spec*. III 199; *Virt*. 128-129; en Platón cf. *Mx*. 237e.

[112] En Basilio cf. *hex*. 9,4 (153,8); *mor*. 8,9 (PG 32,1233B); 22,3 (PG 32,1372B).

[113] *Hom. in Ps*. 49,1 (PG 29,460A).

[114] Cf. *Opif*. 133; *Aet*. 66.

[115] Cf. GNO VI 279,4-280,18.

[116] Κηρίον ἀποστάζουσιν χείλη σου, νύμφη, μέλι καὶ γάλα ὑπὸ τὴν γλῶσσάν σου, καὶ ὀσμὴ ἱματίων σου ὡς ὀσμὴ Λιβάνου.

diciendo que la boca de la Esposa ha llegado a ser "fuente de miel" (μέλιτος ... πηγὴν τὸ στόμα), y su lengua, una reserva de sabiduría[117]. También en *Macr* el Niseno aplica la imagen de la fuente a la elocuencia de su hermana[118]. Nuevamente en la Homilía XII Gregorio resume los progresos de la Esposa con la intención de destacar su ininterrumpido ascenso[119]. Parafraseando Ct 4,15[120], dice entonces que de la boca de la Esposa "fluyen los jardines" como de una fuente (πηγάζει κήπους)[121]. Quizás se pueda incluir también aquí el texto de esta misma Homilía, al que aludí más arriba[122], y en el cual Gregorio relaciona la figura de la Esposa maltratada por los guardias de la ciudad (cf. Ct 5,7) con la roca del desierto[123]; e igualmente se podría mencionar aquí el pasaje en que el Niseno, comentando el texto de Ct 5,13[124], se refiere a la mandíbula de la Esposa como aquella de donde "manan" (φύω-πηγάζω) los aromas[125]. En una oportunidad Gregorio Nac. se refiere a su propia lengua como la "fuente" de la cual el pueblo espera "lo que mana"[126]. Fuera del *Cant* Gregorio utiliza la imagen de "una fuente sucia" (τις βορβόρου πηγή), comentando el texto de Sal 106,42 (LXX), para referirse a la felicidad de quien ha puesto límite al mal que proviene de la boca perversa[127]. En tanto que Filón aplica al discurso sofístico, en cuanto enemigo de la virtud, también la imagen de la "fuente salada y amarga" (τῆς ἁλμυρᾶς καὶ πικρᾶς πηγῆς)[128]. Más allá de los pasajes señalados en las notas de este apartado, no me consta un uso semejante del término "fuente" en los autores consultados que, a su vez, sea cercano al de Gregorio.

---

117 GNO VI 280,3-7: ...πρὸς γὰρ τὴν τῶν ὑψηλοτέρων ἄνοδον χειραγωγουμένη [ἡ ψυχὴ] ὑπὸ τοῦ λόγου τοσοῦτον ηὐξήθη, ὥστε μέλιτος ποιῆσαι πηγὴν τὸ στόμα καὶ ταμιεῖον τῆς συμμίκτου σοφίας τὴν γλῶσσαν, ᾗ ἐνθεωρεῖται ἡ γῆ τῆς ἐπαγγελίας ἡ ῥέουσα γάλα καὶ μέλι...

118 Cf. *Macr* 18 (GNO VIII/1 391,3). Un uso semejante se encuentra en las presuntas cartas de Basilio a Libanio: cf. *ep.* 343,1 (¿dub?); 353,1 (¿dub?). También en Basilio cf. *Lac* 2 (PG 31,1440A). En Filón aparece esta imagen de la "fuente" referida al habla de Moisés (cf. *Mos.* I 84).

119 Cf. GNO VI 366,10-368,6.

120 Cf. supra n. 17.

121 GNO VI 367,2-6. Cf. también supra 4 n. 19.

122 Cf. supra 10.

123 Cf. GNO VI 367,6-368,3. Cf. supra 10.

124 ...σιαγόνες αὐτοῦ ὡς φιάλαι τοῦ ἀρώματος φύουσαι μυρεψικά, χείλη αὐτοῦ κρίνα στάζοντα σμύρναν πλήρη.

125 Cf. GNO VI 404,15-19. Cf. también supra 9 n. 84.

126 En *carm. ipso* 50,37 (PG 37,1388A).

127 *Inscr* 1,8: ... μακάριος ὁ βίος ἐκεῖνος, ἐν ᾧ τὸ τῆς ἀνομίας στόμα καθάπερ τις βορβόρου πηγὴ εἰς τὸ διηνεκὲς ἐμφραγήσεται οὐκέτι τῇ δυσωδίᾳ τὸν τῶν ἀνθρώπων βίον καταμολύνον (GNO V 64,2-5).

128 *Somn.* II 281.

4.4. Las manos de la Esposa

En la Homilía XII, parafraseando el texto de Ct 5,5[129], se refiere Gregorio a las manos de la Esposa como "las fuentes de la mirra" (τῆς σμύρνης πηγὰς)[130], aludiendo así a la muerte y resurrección espiritual cumplida a través del Bautismo y de la mortificación[131]. No me constan antecedentes de un uso semejante en los autores consultados.

4.5. El corazón del hombre

En la Homilía III comenta Gregorio el sentido de la pequeña bolsa con perfumes de mirra en medio de los senos de la Esposa, según Ct 1,13[132]. Es entonces que, refiriéndose al conocimiento fisiológico de la época, habla del corazón como "una fuente" (πηγήν τινα) que difunde el calor en el cuerpo humano a través de las arterias[133]. Esta concepción médica aparece asimismo en *Op hom*[134], en esta obra se atribuye al hígado una actividad semejante, destacando que la sangre parte desde este órgano y fluye por las venas, como las fuentes que crecen por la nieve depositada sobre los montes[135]; de modo similar en el *Inscr.* se tiene al hígado por la "fuente productora de la sangre" (τὸ ἦπαρ αἵματός ἐστι πηγή τε καὶ ἐργαστήριον)[136]. En los otros Padres consultados sólo se encuentra un uso figurado del corazón como fuente: así Basilio se refiere a ése como fuente del habla[137], Gregorio Nac. alude a él como a una "fuente clara" (περικαλλέα πηγήν) que el mal enturbia[138], y Orí-

[129] Cf. supra n. 20; GNO VI 342,9-344,13.

[130] GNO VI 343,3-6: Ἀνέστην γάρ, φησίν, ἀνοῖξαι τῷ ἀδελφιδῷ μου [τῆς ψυχῆς] διὰ τοῦ ποιῆσαι τὰς χεῖράς μου τῆς σμύρνης πηγὰς ἀφ' ἑαυτῶν ῥεούσας τὸ ἄρωμα καὶ πλήρωμα τῶν δακτύλων δεῖξαι τὴν σμύρναν.

[131] Cf. GNO VI 342,15-16; 343,7-10; 344,1-13.

[132] Ἀπόδεσμος τῆς στακτῆς ἀδελφιδός μου ἐμοί, ἀνὰ μέσον τῶν μαστῶν μου αὐλισθήσεται·... Cf. GNO VI 93,10-95,3.

[133] GNO VI 94,15-19: ... πηγήν τινα τοῦ ἐν ἡμῖν θερμοῦ τὴν καρδίαν φασίν, ἀφ' ἧς διὰ τῶν ἀρτηριῶν ἐφ' ἅπαν ἡ θερμότης τὸ σῶμα καταμερίζεται, δι' ἧς ἔνθερμά τε καὶ ζωτικὰ τὰ μέλη τοῦ σώματος γίνεται τῷ πυρὶ τῆς καρδίας ὑποθαλπόμενα...

[134] Cf. cap. 12 (PG 44,157A.C); cap. 30 (PG 44,245A).

[135] *Op hom* 30: Τὸ γὰρ ἐπεισαγόμενον ἀεὶ διὰ ταύτης, τὰς τοῦ αἵματος πηγὰς βρύειν διὰ τοῦ ἥπατος παρασκευάζει, καθάπερ ἡ ἐπὶ τοῦ ὄρους χιὼν διὰ τῆς οἰκείας ἰκμάδος τὰς κατὰ τὴν ὑπώρειαν αὔξει πηγὰς, διὰ τοῦ βάθους τὸ οἰκεῖον ὑγρὸν ἐπὶ τὰς κάτω φλέβας συνθλίβουσα (PG 44,245B).

[136] Cf. *Inscr.* 2,16 (GNO V 171,16-17).

[137] Cf. *ep.* 134,1; 359,1 (¿dub?); *hom. in Ps.* 14a,3 (PG 29,256B); *mor.* 2,4 (PG 32,1141A); *In princ.* 3 (PG 31,477C).

[138] Cf. *carm. mor.* 2,284 (PG 37,600A).

genes dice del corazón que es "fuente y principio de las buenas obras" (ἡ τῶν καλῶν ἔργων πηγὴ καὶ ἀρχή)[139].

La caracterización de la función fisiológica del corazón a través de la imagen de la "fuente" aparece en los autores paganos tenidos en cuenta aquí. Así, Platón se refiere a esta figura en *Ti.*[140], donde indica que en todo viviente las venas son calientes como si en ellas hubiera "cierta fuente del calor" (πηγήν τινα ...πυρός)[141]. Aristóteles denomina al corazón "principio o fuente de la sangre" (ἀρχὴ ἢ πηγὴ τοῦ αἵματος) y, siempre en función de la descripción clínica de ese órgano en el cuerpo humano, lo compara con la "red de irrigación en los jardines" (ἐν ...τοῖς κήποις αἱ ὑδραγωγίαι)[142]. También Plotino habla en sentido semejante[143], en tanto que Filón señala al νοῦς como la fuente que reside en la sangre y a la cual remite el habla y la capacidad discursiva[144].

4.6. La fuente como la facultad de pensar

Comentando el texto de Ct 4,12[145] Gregorio supone, en la Homilía IX[146], que el término "fuente" se refiere aquí a la facultad del pensar, que "fluye" (βρύω-πηγάζω) en el alma humana por los diversos pensamientos[147]; y que la virtud de la pureza es la que sella dicha fuente, de modo que ninguna reflexión sucia la enturbie[148]. Poco después el Niseno procura explicar más claramente su idea recurriendo a Pr 5,17[149] y señala que no hay que usar "la fuente del pensamiento" (τὴν πηγὴν τῆς διανοίας) para aquello que en reali-

139 *Or.* 22,3 (348,15).

140 Cf. 70b.

141 *Ti.* 79d.

142 *PA* 666a.

143 *Enn* IV 3,23,42-45: Τοῦ δὲ λεπτοῦ καὶ ὀξέος καὶ καθαροῦ αἵματος θυμῷ προσφόρου <ὄντος> ὀργάνου, ἡ τούτου πηγή –ἐνταῦθα γὰρ τὸ τοιοῦτον αἷμα ἀποκρίνεται– τῇ τοῦ θυμοῦ ζέσει πεποίηται οἴκησις πρέπουσα.

144 *Deter.* 92: Τῆς οὖν ζωτικῆς δυνάμεως, ἧς τὸ οὐσιῶδες αἷμα, μοῖρά τις ἐξαίρετον ἔσχε γέρας φωνὴν καὶ λόγον, οὐ τὸ διὰ στόματος καὶ γλώττης ῥέον νᾶμα, ἀλλὰ τὴν πηγήν, ἀφ᾽ ἧς αἱ τοῦ προφορικοῦ δεξαμεναὶ πληροῦσθαι πεφύκασιν...

145 Cf. supra n. 16.

146 Cf. GNO VI 275,8-277,11.

147 GNO VI 275,19-22: ...πηγὴ κυρίως κατονομάζεται κατά γε τὸν ἐμὸν λόγον ἡ διανοητικὴ τῆς ψυχῆς ἡμῶν δύναμις ἡ παντοίους λογισμοὺς ἐν ἡμῖν βρύουσά τε καὶ πηγάζουσα.

148 GNO VI 276,13-15: ...σφραγίζεται γὰρ τὴν πηγὴν ταύτην [ἡ διάνοια] ἡ καθαρότης μηδεμιᾷ νοημάτων ὑλύϊ τὸ διαυγές τε καὶ ἀερῶδες τῆς καρδίας ἐπιθολώσασα. Cf. Gregorio Nac. *carm. mor.* 2,284 (PG 37,600A).

149 ...ἔστω σοι μόνῳ ὑπάρχοντα, καὶ μηδεὶς ἀλλότριος μετασχέτω σοι...

dad es ajeno al hombre, a saber, lo corpóreo y exterior, sino para el propio jardín, que es el alma, y las para virtudes en él plantadas[150].

En otras obras de Gregorio aparece también esta figura del espíritu humano como una fuente. Así en *Virg* se alude al νοῦς que no debe dispersarse en los sentidos, perdiendo así la fuerza para encaminarse hacia el verdadero bien[151]; poco después vuelve a esta misma imagen en el capítulo VIII[152]. En un pasaje lleno de sentimiento Basilio expresa de manera semejante que el corazón se ensancha y el "espíritu desborda" de gozo (πηγάζει ...ὁ νοῦς) por el anuncio del nacimiento de Cristo[153]. Por otra parte, en su sermón sobre Efraín, Gregorio se refiere al alma de este santo como una fuente provechosa, dulce y confortante[154]. Orígenes usa esta imagen con significado negativo de fuente de los pecados y del mal[155], en el mismo sentido también aparece en Gregorio Nac.[156] En Platón aparece la palabra "fuente" una sola vez, en relación a las facultades mentales del niño, cuando habla de la educación[157]. Filón, por su parte, hace un uso más abundante de esta expresión; en efecto, interpretando alegóricamente Gn 2,6[158], se refiere al νοῦς[159] como facultad que "riega los sentidos" (πηγῆς ...τρόπον ἄρδει τὰς αἰσθήσεις ὁ νοῦς)[160], destacando así que es la fuente de la actividad perceptiva[161]. Este autor habla también del pensamiento recto como "fuente inagotable de las virtudes" (πηγὴ ...ἀέναος ἀρετῶν ὁ ὀρθὸς λόγος)[162] y de dos facultades discursivas, la que hace al habla y "la que tiene su fuente en el pensamiento" (ἔκ ...τῆς κατὰ διάνοιαν πηγῆς)[163].

---

[150] GNO VI 276,15-277,8: ...ὅ γε παροιμιώδης συμβουλεύει λόγος μὴ τοῖς ἀλλοτρίοις ἡμῶν, τοῖς περὶ τὸ σῶμά φημι καὶ τὰ ἔξωθεν, τὴν πηγὴν τῆς διανοίας ἐναναλίσκεσθαι, ἀλλὰ περὶ τὸν ἴδιον ἀναστρέφεσθαι κῆπον τὴν τοῦ θεοῦ φυτείαν πιαίνουσαν. ἀρετὰς δὲ εἶναι τὴν φυτείαν τοῦ θεοῦ μεμαθήκαμεν...

[151] *Virg* 6,2 (GNO VIII/1 280,9-22).

[152] Cf. GNO VIII/1 285,1.

[153] *Chr. generat*. 6 (PG 31,1473A).

[154] PG 46,841C.

[155] Cf. *comm. in Mt*. 11,12 (328,12); 15 (348,15; 352,15); *comm. in I Cor*. 15,66 (245).

[156] Cf. *carm. ipso* 61,5 (PG 37,1405A). Menos claro me resulta el sentido en otro pasaje del autor, cf. *carm. ipso* 12,276 (PG 37,1186A).

[157] Cf. *Lg*. 808d.

[158] ...πηγὴ δὲ ἀνέβαινεν ἐκ τῆς γῆς καὶ ἐπότιζεν πᾶν τὸ πρόσωπον τῆς γῆς.

[159] Cf. *Leg*. I 28.

[160] *Leg*. I 28-29.

[161] Cf. *Leg*. II 41; III 185.

[162] Cf. *Plant*. 121.

[163] *Congr*. 33; en referencia al habla cf. también *Mutat*. 69. En un pasaje de no fácil interpretación en *Spec*. habla Filón de "la fuente lógica" (τῆς λογικῆς πηγῆς) del hombre (*Spec*. II 202).

5. El uso de la imagen de la fuente en relación a Jesucristo

En referencia a Jesucristo se utiliza en el *Cant* diez veces el substantivo πηγή en singular; el verbo πηγάζω es empleado dos veces. El uso puede dividirse como sigue: i) uso genérico: cf. GNO VI 32,17; 248,7; 293,14; 327,2; ii) en referencia a la boca de Jesús: cf. GNO VI 32,12 (2 veces).16.19 (verbo); iii) en referencia al pecho-corazón: cf. GNO VI 41,8.12; iv) en referencia al costado del Crucificado: cf. GNO VI 62,4.5 (verbo).

5.1. Jesucristo como fuente, en sentido general

En *Cant* Gregorio emplea cuatro veces la figura de la fuente para designar a Jesucristo de manera general, aludiendo siempre al Evangelio de Juan: Jn 7,37 y Jn 8,42[164]. En otro contexto, en su *Eun* repite varias veces que "fuente" es uno de los nombre bíblicos del Señor[165], tal como también lo indica el mismo Eunomio aunque[166], naturalmente, sin compartir su interpretación[167]; asimismo en su *Vit Moys* hay una referencia comparable[168]. Su hermano habla muy brevemente de esta denominación del Señor[169].

En la Homilía VIII, introduciendo el comentario de Ct 4,8[170], Gregorio quiere subrayar la permanente ascensión de la Esposa y por ello dice que la "fuente de los bienes" (τῶν ἀγαθῶν ἡ πηγή), es decir Dios, atrae constantemente a los sedientos[171]; para confirmar esto recurre a la cita de Jn 7,37[172], con la expresión: "tal como dice la fuente en el Evangelio" (καθὼς ἐν τῷ εὐαγγελίῳ φησὶν ἡ πηγή), refiriéndose así claramente a Jesucristo[173]. También en la Homilía XI se encuentra un uso semejante, cuando Gregorio comenta los

---

[164] Cf. GNO VI 32,17; 248,7; 293,14; 327,2.

[165] Cf. II 1,347 (GNO I 327,15); 1,348 (GNO I 327,19); III 8,10 (GNO II 242,3.15); cf. también *Ref Eun* 124 (GNO II 365,17).

[166] Cf. *Eun* III 1,127 (GNO II 46,24).

[167] Cf. *Eun* III 7,57 (GNO II 235,14).

[168] Cf. II 177 (GNO VII/1 92,16).

[169] Cf. *Spir.* 8,17.

[170] Cf. supra n. 31.

[171] GNO VI 248,5-6: ἀεὶ τῶν ἀγαθῶν ἡ πηγὴ πρὸς ἑαυτὴν τοὺς διψῶντας ἐφέλκεται... Se puede tomar este texto como una alusión a Dios en general (cf. infra 25). Una designación semejante a ésta aparece en *Abl* (GNO III/1 51,15: τῶν ἀγαθῶν ἡ πηγή) y en *Steph* II (GNO X/1 101,25: ἡ πηγὴ τῆς ἀγαθότητος), en ambos casos destacando la relación del Hijo con el Padre.

[172] Ἐν δὲ τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ τῇ μεγάλῃ τῆς ἑορτῆς εἱστήκει Ἰησοῦς καὶ ἔκραξεν λέγων· ἐάν τις διψᾷ ἐρχέσθω πρός με καὶ πινέτω.

[173] GNO VI 248,6-7. Este texto podría ser leído en relación con aquel interesante pasaje de Orígenes en *Jo.* VI,38 (II 271,193).

rizos mojados de rocío del Esposo según Ct 5,2[174] en relación al conocimiento de Dios[175]; entonces afirma que si ya el conocimiento fragmentario de Dios parece ser como ríos o mares, qué habría que pensar entonces de "aquella fuente" (περὶ τῆς πηγῆς ἐκείνης) que invita a beber de sí en el Evangelio (cf. Jn 7,37)[176]. En *Eun* III precisa que es el Espíritu Santo esa fuente que mana para la vida eterna (πηγὴ ὕδατος ἁλλομένου εἰς ζωὴν αἰώνιον)[177] y en el mismo sentido hablan algunas páginas del *De Spiritu*, atribuido a Basilio[178]. Orígenes se refiere a Cristo como la "fuente de la vida" que mana el conocimiento y la sabiduría (τὸ ῥέον ἐκ τῆς πηγῆς τῆς ζωῆς, τουτέστι τὴν γνῶσιν καὶ τὴν σοφίαν)[179]. Una breve alusión a Cristo con el término "fuente", haciendo también referencia a Jn 7,37, aparece en la Homilía I[180]. Al comienzo del comentario de Ct 1,2[181], se habla evidentemente de la boca del Esposo, pero al introducir el mencionado texto bíblico se dice: πηγὴ δὲ ὁ κύριος ὁ εἰπών...[182]. Desde el contexto se puede apreciar que el uso del término "fuente" en este pasaje alude a la boca de Jesucristo, en clara relación con el versículo de Ct que se comenta[183].

Asimismo, al final de la Homilía IX se habla del nivel alcanzado por la Esposa en su progreso con la imagen de la "cisterna de agua viva" (φρέαρ ὕδατος ζῶντος)[184]. Gregorio ensaya interpretar esta imagen como expresión de la máxima semejanza con la belleza arquetípica[185], por cuanto que la Esposa, habiendo llegado a ser fuente de agua viva, imita exactamente al Logos de Dios[186]. En efecto, explica que el Logos, el "agua que fluye desde Dios" (τὸ ὕδωρ ἐκ τοῦ θεοῦ ῥέει), es viviente y vive en el alma que lo ha acogido, tal como "la fuente" (ἡ πηγή), el mismo Cristo –he aquí el uso que deseo desta-

---

174 Cf. supra n. 39.

175 Cf. GNO VI 325,14-327,7.

176 GNO VI 326,11-327,7: εἰ τοίνυν ἡ ἰκμὰς τῆς δρόσου καὶ ἡ τῶν βοστρύχων ψεκὰς ποταμοὶ δοκοῦσι καὶ πελάγη καὶ κύματα πρὸς τὴν ἡμετέραν κρινόμενα δύναμιν, τί χρὴ περὶ τῆς πηγῆς ἐκείνης λογίσασθαι τῆς εἰπούσης ὅτι εἴ τις διψᾷ, ἐρχέσθω πρός με καὶ πινέτω;

177 *Eun* III 8,20 (GNO II 246,16).

178 Cf. 187,4; 195,9; 195,10.

179 En *exp. in Pr.* 24 (PG 17,229B).

180 Cf. GNO VI 31,8-33,5.

181 Φιλησάτω με ἀπὸ φιλημάτων στόματος αὐτοῦ, ὅτι ἀγαθοὶ μαστοί σου ὑπὲρ οἶνον...

182 GNO VI 32,17.

183 Cf. infra 18s.

184 Cf. GNO VI 292,19-293,18.

185 GNO VI 293,8-10: τάχα οὐκέτι ἔχει ὅπου ἑαυτὴν [τὴν νύμφην] ὑπεράρῃ διὰ πάντων ὁμοιωθεῖσα πρὸς τὸ ἀρχέτυπον κάλλος...

186 GNO VI 293,10-12: μεμίμηται [ἡ νύμφη] γὰρ δι᾽ ἀκριβείας τῇ μὲν πηγῇ τὴν πηγήν, τῇ δὲ ζωῇ τὴν ζωήν, τὸ δὲ ὕδωρ τῷ ὕδατι...

car–, lo testimonia en el Evangelio (cf. Jn 8,42)[187]. Quizás pueda considerarse este pasaje cercano a aquél del final de *Perf*, donde se denomina a Cristo la "fuente pura e incorruptible" (καθαρᾶς καὶ ἀφθάρτου πηγῆς), a la que se asemeja quien de ella participa[188]. También en *Virg* se refiere al Señor como la "fuente de la incorruptibilidad" (τὴν πηγὴν τῆς ἀφθαρσίας)[189] y de Cristo como fuente del Espíritu habla en su *Bapt.*[190] Orígenes, por su parte, dice que Cristo es la fuente que se dona de tal forma a los discípulos que hace de ellos "fuente de agua para la vida eterna" (πηγὴ ὕδατος ἁλλομένου εἰς ζωὴν αἰώνιον), en clara alusión a Jn 4,14, entre otras aplicaciones similares[191].

Quizás pueda llamar la atención que se aplique a Jesús, el Hijo, el nombre "fuente" aun en un contexto en cierto sentido trinitario, como lo es el recién mencionado pasaje de la Homilía IX del *Cant.* Como acabo de señalar, allí se habla del Logos como del "agua que fluye de Dios", aquí se podría entender al Padre como la "fuente" de dicha "agua", sin embargo, en la misma frase utiliza Gregorio la palabra πηγή para referirse claramente a Jesucristo[192]. No se me oculta que la interpretación de este pasaje, así como la de otros similares en *Cant*, debe adaptarse al especial lenguaje metafórico en ellos empleado que no necesariamente se aviene a esquemas de una dogmática más sistemática.

Tanto como para apoyar esta actitud de cuidado en la lectura de dichos textos, quiero mencionar aquí, aunque no sea más que muy brevemente, el uso del término "fuente", referido al Hijo, en otros de los autores consultados. Basilio, p.e., habla del Unigénito, como "la fuente vivificante" que procede de la verdadera vida (ἐκ τῆς ὄντως ζωῆς ἡ ζωοποιὸς προῆλθε πηγή), esto es, del Padre[193], y en otro pasaje designa al Hijo y al Espíritu Santo como "fuente de la santificación" (ὁ δὲ Υἱὸς καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον πηγή ἐστιν ἁγιασμοῦ)[194]. Es

---

[187] GNO VI 293,13-14: ...ζῶν γὰρ ὁ λόγος ἐστὶ τοῦ θεοῦ, ζῇ καὶ ἡ τὸν λόγον δεξαμένη ψυχή· ἐκεῖνο τὸ ὕδωρ ἐκ τοῦ θεοῦ ῥέει, καθώς φησιν ἡ πηγὴ ὅτι Ἐκ τοῦ θεοῦ ἐξῆλθον καὶ ἥκω...

[188] GNO VIII/1 212,6.12.

[189] Cf. 2,2 (GNO VIII/1 254,17).

[190] Cf. GNO X/2 361,7, semejante a Orígenes *fr. in Jo.* 48 (523,9).

[191] *Hom. in Jos.* 19,4 (413,27-28); además cf. *Cels.* 1,57 (el Hijo como fuente de la "adopción filial" [υἱοθεσία]; 230,57); *Jo.* II 2,15 (el Logos como fuente del "logos" en cada hombre [...ἡ πηγὴ τοῦ ἐν ἑκάστῳ τῶν λογικῶν λόγου ὁ λόγος]; cf. I 216,15); *comm. in Mt* 16,10 (Cristo, fuente de "buenas obras" [εὐεργεσία]; cf. 504,4. En relación con esta expresión cf. Filón *Poster.* 127); un pasaje más oscuro del Alejandrino es el de *exp. in Pr.* 4 (PG 17,172D).

[192] Cf. supra 17 n. 187.

[193] *Eun.* 2,27 (PG 29,636A); también *fid.* 2 (PG 31,465C).

[194] *Ep.* 8,2 (obsérvese el verbo en singular). En una carta de autenticidad dudosa dice Basilio que el Espíritu, siendo "santo por naturaleza", es llamado "fuente de la santificación"

cierto que el pastor de Cesarea destaca que el Padre es "la fuente y la raíz del Hijo y del Espíritu Santo" (ῥίζα καὶ πηγὴ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος)[195]. Por su parte, Gregorio Nac., como fruto de la búsqueda diligente de un modelo trinitario, presenta la siguiente trilogía: el Padre como el "ojo" de la fuente (ὀφθαλμός-πόρος), el Hijo como la "fuente" (πηγή) y el Espíritu como el "río" (ποταμός)[196]; también en su *or.* 20 habla del Padre como "principio, causa, fuente y luz eterna" (ἀρχῆς δὲ, ὡς αἰτίου, καὶ ὡς πηγῆς, καὶ ὡς ἀιδίου φωτός)[197]. Igualmente Orígenes sopesa el uso del término fuente en referencia al Padre y al Hijo, y dice que a ambos les conviene esa denominación: al Padre en cuanto fuente de la divinidad y al Hijo en cuanto lo es del λόγος[198]; asimismo subraya que el Padre es "fuente y principio" (πηγῆς καὶ ἀρχῆς) del Logos[199], sin por ello dejar de emplar la imagen de la fuente para las tres personas de la Trinidad[200]. Evidentemente sin pretender alcances trinitarios, Filón se refiere a Dios Creador y Padre con esta imagen y habla de Él como de la "fuente suprema" (τῆς ἀνωτάτω καὶ ἀρίστης πηγῆς)[201], aunque también dice del λόγος que es la fuente de la sabiduría[202].

5.2. La boca de Jesús

La aplicación de la imagen de la fuente a la boca del Señor aparece repetidas veces en un pasaje de la Homilía I, cuando se explica el texto de Ct 1,2[203]. Gregorio se refiere entonces al insaciable anhelo de Dios: cuanto más se goza de Él, con tanta mayor vehemencia se encienden las ansias de Él[204];

(Πνεῦμα τὸ Ἅγιον κατ᾽ οὐσίαν ὂν ἅγιον πηγὴ ἁγιασμοῦ προσαγορεύεται, *ep.* 8,10); en el mismo sentido se expresa en la *ep.* 105,1 y en *Eun.* 3,2 (PG 29,660C) y 5 (725D, 769A).

195 *Contra sabel.* 4 (PG 31,609B).

196 Cf. *or.* 31,31 (272,31; 274,31); *carm. dog.* 3,61 (PG 37,413A).

197 En *or.* 20,7.

198 *Jo.* II 3,20 (I 220,20): Ἀμφότερα γὰρ πηγῆς ἔχει χώραν, ὁ μὲν πατὴρ θεότητος, ὁ δὲ υἱὸς λόγου.

199 *Jo.* VI 38,190 (II 270,190).

200 Cf. *hom. in Jer.* 18,9 (163,8-10).

201 *Fug.* 197; cf. también 177 y *Somn.* I 115.

202 Cf. *Fug.* 97; *Somm* II 242.246.

203 Cf. supra n. 181; GNO VI 31,8-33,5.

204 GNO VI 31,12-32,5. En cuanto a la importancia del tema de la ἐπιθυμία en el *Cant* de Gregorio y, en general, en su pensamiento, cf. p.e.: GNO V 27,23; 28,22; 39,22; 40,8; 62,3; 67,18; 78,20; 120,19; 133,15; 280,6; 313,13-15; 354,21; 423,12; VI 19,7.9.11; 21,16; 22,2.9.14; 24,12.15; 31,5.7.13; 32,3.5; 33,9; 38,4.15; 63,6; 114,7; 119,4-5; 125,8.12; 126,5; 137,5.15; 145,11; 159,8; 160,16; 161,7; 169,5; 180,7-8; 190,2; 245,22; 247,15-17; 249,4.9; 264,11; 313,24; 315,18; 321,21; 324,6; 333,9; 356,1.6.13; 366,13; 369,21; 370,2-3; 384,12; 395,19; 404,24; 411,8; 424,21; 425,15-17; 426,2.6; 459,12; 468,19-20; 469,5; VII/1 4,13-14; 9,1; 15,13; 48,6; 49,12; 60,9; 62,17; 77,8; 110,12;

es por ello que la Esposa desea vivamente "acercarse a la fuente de la vida espiritual" (ποθεῖ προσεγγίσαι τῇ πηγῇ τῆς πνευματικῆς ζωῆς), esto es, a la boca del Esposo (ἡ ...πηγή ἐστι τοῦ νυμφίου τὸ στόμα), de donde manan las palabras de vida eterna (τὰ ῥήματα τῆς αἰωνίου ζωῆς ἀναβρύοντα). El Niseno repite esta idea, combinando ahora dos citas bíblicas: boca a boca se anhela apurar un trago "de aquella fuente" (τὸ στόμα τῷ στόματι τὸν ἐκ τῆς πηγῆς ποτὸν ἐφελκόμενον, cf. Sal 119,131)[205] que es "el Señor" (πηγὴ ...ὁ κύριος) que ha invitado a los sedientos a beber de Él (cf. Jn 7,37); en efecto, el alma sedienta quiere beber de la "boca que mana la vida" (τῷ τὴν ζωὴν πηγάζοντι στόματι)[206]. En su *Inscr*, comentando el Sal 107,5, Gregorio dice que el Señor llega a ser alimento para los hambrientos y "fuente para los sedientos" (πηγὴ ...τοῖς διψῶσι)[207], y en su *Virg* llama a Jesucristo "la fuente de la incorruptibilidad" (τὴν πηγὴν τῆς ἀφθαρσίας)[208].

El uso del término "fuente" para designar expresamente la boca del Señor no me consta en los demás autores consultados. Sólo en Gregorio Nac. se habla de la voz del pastor, aludiendo a Jn 10,11[209], como de una "fuente purísima" (πηγῆς τῆς καθαρωτάτης)[210]. Sin embargo, teniendo presente que en *Cant* la figura de la "boca-fuente" del Señor se vincula con el tema de la vida –tal como señalé poco más arriba–, quizás pueda hacerse mención aquí de otros pasajes de los demás Padres consultados. Así, p.e., Basilio deno-

---

112,19; 113,25; 114,9.13.17.21-22; 115,14; 116,16.18.20.23; 117,21; VII/2 18,5.17; 28,1; 49,16; 79,13; 80,1; 91,19; 108,9.11; 111,19.22; 113,3.18; 117,10.15.21; 119,12; 121,14-15.19; 124,3; 142,24; 148,3; 170,14; VIII/1 40,8; 47,25; 50,1; 65,13; 82,14; 248,1.10; 250,7; 251,17; 255,10; 267,25; 268,8; 276,22; 279,18; 280,6.8; 281,10; 284,8.24; 285,11-12.27; 287,16; 288,17; 291,4-5; 293,8; 294,1.23; 296,150; 318,7; 319,2; 327,24; 328,7; 336,5; 337,4; 343,5.10; IX 36,6; 46,6; 54,15; 55,3; 57,1; 61,15; PG 46,61B, 64C, 89A, 120B; además Dünzl (1993): 366-367; cf. también *ibid*., 353-390; Capboscq (2004): *passim*.

[205] Τὸ στόμα μου ἤνοιξα καὶ εἵλκυσα πνεῦμα, ὅτι τὰς ἐντολάς σου ἐπεπόθουν.

[206] GNO VI 32,5-33,5: ἡ τῷ θεῷ συναπτομένη ψυχὴ ἀκορέστως ἔχει τῆς ἀπολαύσεως, ὅσῳ δαψιλέστερον ἐμφορεῖται τοῦ κάλλους, τοσούτῳ σφοδρότερον τοῖς πόθοις ἀκμάζουσα. ἐπειδὴ γὰρ τὰ ῥήματα τοῦ νυμφίου πνεῦμά ἐστι καὶ ζωή ἐστι, πᾶς δὲ ὁ τῷ πνεύματι κολλώμενος πνεῦμα γίνεται καὶ ὁ τῇ ζωῇ συναπτόμενος ἀπὸ θανάτου εἰς ζωὴν μεταβαίνει κατὰ τὴν τοῦ κυρίου φωνήν, διὰ τοῦτο ποθεῖ προσεγγίσαι τῇ πηγῇ τῆς πνευματικῆς ζωῆς ἡ παρθένος ψυχή. ἡ δὲ πηγή ἐστι τοῦ νυμφίου τὸ στόμα, ὅθεν τὰ ῥήματα τῆς αἰωνίου ζωῆς ἀναβρύοντα πληροῖ τὸ στόμα τὸ ἐφελκόμενον, καθὼς ἐποίει ὁ προφήτης διὰ τοῦ στόματος ἕλκων τὸ πνεῦμα. ἐπειδὴ τοίνυν χρὴ προσθεῖναι τὸ στόμα τῷ στόματι τὸν ἐκ τῆς πηγῆς ποτὸν ἐφελκόμενον, πηγὴ δὲ ὁ κύριος ὁ εἰπὼν Εἴ τις διψᾷ, ἐρχέσθω πρός με καὶ πινέτω, διὰ τοῦτο ἡ ψυχὴ ἡ διψῶσα προσαγαγεῖν τὸ ἑαυτῆς στόμα τῷ τὴν ζωὴν πηγάζοντι στόματι βούλεται λέγουσα Φιλησάτω με ἀπὸ φιλημάτων στόματος αὐτοῦ.

[207] *Inscr* 1,8 (GNO V 55,9-10).

[208] *Virg* 2,2 (GNO VIII/1 254,17).

[209] Ἐγώ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός. ὁ ποιμὴν ὁ καλὸς τὴν ψυχὴν αὐτοῦ τίθησιν ὑπὲρ τῶν προβάτων...

[210] En *or*. 18,4.

mina al Hijo como "la fuente vivificante" (ἡ ζωοποιὸς ... πηγή) que procede del Padre, que es la vida verdadera[211], y Gregorio Nac. llama al Logos de Dios "la fuente de la vida y de la inmortalidad" (ἡ πηγὴ τῆς ζωῆς καὶ τῆς ἀθανασίας)[212]. También en Orígenes se encuentra este uso de la imagen de la fuente de la vida en referencia a Cristo[213].

5.3. El pecho-corazón de Cristo

Comentando el texto de Ct 1,4[214], al final de la Homilía I, Gregorio aplica la imagen de la fuente al pecho-corazón del Señor[215]. Así, al explicar por qué los pechos del Logos sean más dignos de amarse que el vino, recurre a la figura de Juan, quien en la última cena reclinó su cabeza sobre el pecho del Señor (cf. Jn 13,25): el Apóstol, como una esponja, empapa su corazón en los misterios que abundan en aquella "fuente de la vida" (τῇ πηγῇ τῆς ζωῆς) que es el corazón del Señor; entonces Juan, lleno de "los bienes de aquella fuente" (τῶν ἐντεθέντων ...παρὰ τῆς πηγῆς ἀγαθῶν), puede proclamar a voces el Logos eterno[216]. Una imagen bastante similar a ésta aparece en *Sanct Pasch*, donde se habla de la "fuente del Paraíso" (ἡ τοῦ παραδείσου πηγή, ¿aludiendo a Cristo?), que riega (ποτίζω) la faz de la Iglesia a través de los cuatro ríos de los Evangelios[217]; asimismo, en su *Vit Moys* dice Gregorio que el Señor "deja manar su Palabra" (πηγάζειν ....τὸν λόγον) por medio de los Apóstoles, significados en las 12 fuentes de Ex 15,27[218]. También emplea la expresión "fuente de los bienes" (τῶν ἀγαθῶν ἡ πηγή) en *Abl*, para designar

---

211 *Eun.* 2,27 (PG 29,636A: ...καὶ ἐκ τῆς ὄντως ζωῆς ἡ ζωοποιὸς προῆλθε πηγή, καὶ ἐκ τῆς αὐτοδυνάμεως ἡ τοῦ Θεοῦ δύναμις ἐξεφάνη...); cf. también *Eun.* 2,18 (PG 29,609A); también en *hom. in Ps.* 33,7 (PG 29,368A).

212 *Or.* 38,13 (PG 36,325B); *or.* 45,9 (PG 36,633C).

213 Cf. *hom. in Jer.* 17,4 (148,12); *sel. in Ps.* 35,10 (PG 12,1316B, ¿dub?); *Jo.* XIII 6,37 (III 50,37); *fr. in Jo.* 2 (486,4).

214 ...εἴλκυσάν σε, ὀπίσω σου εἰς ὀσμὴν μύρων σου δραμοῦμεν. Εἰσήνεγκέν με ὁ βασιλεὺς εἰς τὸ ταμίειον αὐτοῦ. Ἀγαλλιασώμεθα καὶ εὐφρανθῶμεν ἐν σοί, ἀγαπήσομεν μαστούς σου ὑπὲρ οἶνον· εὐθύτης ἠγάπησέν σε.

215 Cf. GNO VI 40,13-41,13.

216 GNO VI 41,6-13: ἠγάπησε τοὺς μαζοὺς τοῦ λόγου ὁ ἐπὶ τὸ στῆθος τοῦ κυρίου ἀναπεσὼν Ἰωάννης καὶ οἷόν τινα σπογγιὰν τὴν ἑαυτοῦ καρδίαν παραθεὶς τῇ πηγῇ τῆς ζωῆς καὶ πλήρης ἔκ τινος ἀρρήτου διαδόσεως τῶν ἐγκειμένων τῇ τοῦ κυρίου καρδίᾳ μυστηρίων γενόμενος καὶ ἡμῖν ἐπέχει τὴν πληρωθεῖσαν ὑπὸ τοῦ λόγου θηλὴν καὶ πλήρεις ποιεῖ τῶν ἐντεθέντων αὐτῷ παρὰ τῆς πηγῆς ἀγαθῶν κηρύσσων ἐν μεγαλοφωνίᾳ τὸν ἀεὶ ὄντα λόγον.

217 GNO IX 310,28-311,1: ἡ τετραχῆ διὰ τῶν εὐαγγελικῶν ποταμῶν μεριζομένη ἅπαν ποτίζει τὸ πρόσωπον τῆς ἐκκλησίας.

218 *Vit Moys* 2,134 (GNO VII/1 75,21).

al Hijo de Dios[219], y en *Steph* II habla de Jesús como de "la fuente de la bondad" que procede del Padre bueno (ἡ πηγὴ τῆς ἀγαθότητος ἐξ ἀγαθοῦ Πατρὸς προελθών)[220]. Tampoco en este caso se encuentran textos similares en los demás autores consultados, sin embargo, atendiendo a la relación de la figura del "pecho-corazón" del Señor con la persona del Apóstol –tal como aparece en *Cant*–, tal vez se pueda mencionar aquí un pasaje de Orígenes donde, aludiendo a Jn 4,14[221], se habla de Jesucristo como la fuente que concede a los discípulos el ser fuente de agua que mana para la vida eterna[222].

5.4. El costado abierto del Crucificado

Se trata aquí de una breve referencia en la Homilía II, cuando Gregorio parafrasea el texto de Ct 1,7[223]. La esposa quiere saber dónde encontrar el prado saludable, el alimento celestial[224], ella desea presurosa tomar de la "bebida divina" (τοῦ θείου πόματος), que es agua que "mana" (πηγάζω) de la fuente abierta por la lanza en el costado del Señor[225]. De modo similar, en *Tunc et ipse* se habla de Cristo como "quien deja manar la salvación para los demás" (ὃ ...τοῖς ἄλλοις πηγάζει τὴν σωτηρίαν)[226]. Por su parte, cabe señalar dos menciones –probablemente de Orígenes– de la "surgente divina" que "fluye para los sedientos" (ὁ πηγάζων τὸ θεῖον νᾶμα τοῖς διψῶσι) del costado abierto de Cristo[227].

6. El uso de la imagen de la fuente con referencia a Dios

En referencia a Dios se utiliza en el *Cant* diez veces el substantivo πηγή (singular) y una vez el verbo πηγάζω. Este uso puede dividirse como sigue: i) uso genérico: cf. GNO VI 188,5; 293,11; ii) Dios como fuente de la vida: cf.

---

219 GNO III/1 51,15.

220 GNO X/1 101,25-26.

221 ...ὃς δ' ἂν πίῃ ἐκ τοῦ ὕδατος οὗ ἐγὼ δώσω αὐτῷ, οὐ μὴ διψήσει εἰς τὸν αἰῶνα, ἀλλὰ τὸ ὕδωρ ὃ δώσω αὐτῷ γενήσεται ἐν αὐτῷ πηγὴ ὕδατος ἁλλομένου εἰς ζωὴν αἰώνιον.

222 *Hom. in Jos.* 19,4 (413,25.27-28). Cf. también Basilio *poenit.* 4 (PG 31,1484A, ¿dub?).

223 Cf. supra n. 97; GNO VI 62,1-7.

224 GNO VI 62,1-3.

225 GNO VI 62,3-7: ...δραμοῦσα [ἡ ψυχὴ] πρὸς σὲ τὴν πηγὴν σπάσω τοῦ θείου πόματος, ὃ σὺ [ὁ νυμφίος] τοῖς διψῶσι πηγάζεις προχέων τὸ ὕδωρ ἐκ τῆς πλευρᾶς τοῦ σιδήρου τὴν φλέβα ταύτην ἀναστομώσαντος, οὗ ὁ γευσάμενος πηγὴ γίνεται ὕδατος ἁλλομένου εἰς ζωὴν αἰώνιον.

226 GNO III/2 7,13.

227 *Fr. in Ps.* 77,19-25 (117,59, ¿dub?); *exc. in Ps.* 77,31 (PG 17,141D, ¿dub?).

GNO VI 152,19; 303,14; iii) Dios como fuente de lo bello: cf. GNO VI 255,16; 334,3; iv) Dios como fuente de la sabiduría: cf. GNO VI 334,4 (verbo); 386,3; v) Dios como fuente de los bienes: cf. GNO VI 16,12; 248,5; vi) Dios como fuente de la luz: cf. GNO VI 323,19.

6.1. Dios como fuente, en general

Aquí quiero presentar dos breves pasajes del *Cant*, en los que se alude a Dios con el término "fuente", sin mayores especificaciones. Así, en la Homilía VI, refiriéndose al Sal 63,2[228], Gregorio dice que "el alma del profeta tiene sed de la fuente divina" (ἡ τοῦ προφήτου ψυχὴ διψώδης ἐγένετο τῆς θείας πηγῆς)[229] y, por otra parte, al final de la Homilía IX, cuando se pondera la transformación que según Ct 4,15[230] ha experimentado la Esposa[231], indica que ella imita con su ser "fuente a la fuente" (τῇ ...πηγῇ τὴν πηγήν), aludiendo con esta última expresión a Dios[232]. En algo semejante a este último texto encuentro una página de *Perf* en la que Gregorio procura hacer un balance de lo considerado en dicho tratado[233], antes de concluir esta obra con el interesantísimo pasaje acerca de la valoración positiva de la mutabilidad de la naturaleza humana[234]. La síntesis se realiza en función de la pregunta: ¿cómo es menester obrar para ser digno del nombre de cristiano?[235], y la respuesta está en la línea de la lucha contra las pasiones, por cuanto que éstas opacan la belleza del alma[236]. Es entonces cuando Gregorio afirma que quien se vuelve hacia Cristo como hacia una "fuente pura e incorruptible" (καθαρᾶς καὶ ἀφθάρτου πηγῆς) llega a ser semejante a Él, así como se parecen el "agua que mana la fuente" (τῷ ὕδατι τῷ ...πηγαίῳ) y la ya recogida en un cántaro[237].

---

[228] Ὁ θεὸς ὁ θεός μου, πρὸς σὲ ὀρθρίζω· ἐδίψησέν σοι ἡ ψυχή μου. ποσαπλῶς σοι ἡ σάρξ μου ἐν γῇ ἐρήμῳ καὶ ἀβάτῳ καὶ ἀνύδρῳ...

[229] GNO VI 188,4-7.

[230] Cf. supra n. 17.

[231] Cf. GNO VI 293,3-18.

[232] GNO VI 293,10-12.

[233] Cf. GNO VIII/1 209,14-212,16.

[234] Cf. GNO VIII/1 212,17-214,6.

[235] Cf. GNO VIII/1 211,18-19: τί οὖν χρὴ πράττειν τὸν τῆς μεγάλης τοῦ Χριστοῦ ἐπωνυμίας ἀξιωθέντα;

[236] Cf. GNO VIII/1 211,22-212,4.

[237] GNO VIII/1 212,4-10: τὸ δὲ καθαρεῦον πάσης ἐμπαθοῦς διαθέσεως πρὸς τὸν ἀρχηγὸν τῆς ἀπαθείας βλέπει, ὅς ἐστιν ὁ Χριστός, ἐξ οὗ καθάπερ ἐκ καθαρᾶς καὶ ἀφθάρτου πηγῆς ἀρυόμενός τις εἰς ἑαυτὸν τὰ νοήματα τοιαύτην ἑαυτῷ πρὸς τὸ πρωτότυπον δείξει τὴν ὁμοιότητα, οἵα ἐστὶ πρὸς τὸ ὕδωρ τῷ ὕδατι τῷ τε πηγαίῳ τῷ βρύοντι καὶ τῷ ἐκεῖθεν ἐν τῷ ἀμφορεῖ γεγενημένῳ.

También al final de *Inscr* 1,5 se habla de Dios, en referencia al Sal 42,2[238], como de la fuente hacia la cual se vuelve el hombre conforme a su deseo[239], y se concluye afirmando que tal "fuente divina" (ἡ θεία πηγή) transforma a quien de ella toma parte y le concede algo de su propia potencia[240]. Pero el Niseno prosigue y, más adelante en esta misma obra[241], habla de las "fuentes divinas" (τὰς θείας πηγάς, obsérvese el plural), aludiendo igualmente al mismo Salmo, y aclara que con ello se entiende la naturaleza divina, que es una, pero que se contempla en la trinidad de las personas[242]. También en los demás autores considerados se advierten interpretaciones similares de este Salmo[243]. Y quizás corresponda mencionar también aquí el pasaje final de la Homilía III de *Eccl*[244], en el que, comentando el texto de Eccl. 2,6[245], Gregorio habla de la fuente del Paraíso como de la enseñanza acerca de las virtudes[246] y concluye diciendo que la "fuente divina" (τῆς θείας πηγῆς) es aquella por la cual la virtudes del alma germinan y son alimentadas[247]. En tanto que en su *An et res* se refiere a la naturaleza divina como la "fuente de toda virtud" (ἡ πηγὴ πάσης... τῆς ἀρετῆς)[248], y en *Op hom* 5 dice que "Dios es amor y la fuente del amor" (ἀγάπη ...ὁ Θεός, καὶ ἀγάπης πηγή)[249].

Filón se expresa de modo semejante cuando dice que Dios, el bien primero y perfecto, es "la fuente inagotable de la prudencia, de la justicia y de toda virtud" (ἡ ἀέναος πηγὴ φρονήσεως καὶ δικαιοσύνης καὶ πάσης ἀρετῆς)[250]. También Plotino, en un pasaje de la *Enn* III, presenta al Uno como "el principio, la fuente y la potencia" (τὴν ἀρχὴν καὶ πηγὴν καὶ δύναμιν) de los seres[251].

---

238 Ὃν τρόπον ἐπιποθεῖ ἡ ἔλαφος ἐπὶ τὰς πηγὰς τῶν ὑδάτων, οὕτως ἐπιποθεῖ ἡ ψυχή μου πρὸς σέ, ὁ θεός.

239 Cf. GNO V 39,17-40,13.

240 GNO V 40,13-18: ...ἡ θεία πηγή, ἐν ᾧπερ ἂν γένηται, πρὸς ἑαυτὴν μεταποιεῖ τὸν ἀψάμενον καὶ συμμεταδίδωσι τῆς ἰδίας δυνάμεως.

241 Cf. GNO V 125,9-23.

242 GNO V 125,13-15: ...μιμεῖται [ὁ φθάσας τὸ ὕψος] καὶ τῇ δίψῃ τὴν ἔλαφον καὶ πρὸς τὰς θείας πηγάς, αὕτη δ' ἂν εἴη ἡ θεία φύσις, διψητικῶς ἔχει, ἡ μία τε οὖσα καὶ ἐν τριάδι θεωρουμένη.

243 Cf. Basilio *reg. br.* 47 (PG 31,1185B), Gregorio Nac. *or.* 40,24 y Orígenes *mart.* 3,16 [5,4], *hom. in Jer.* 18,9 [162,32; 163,7], *fr. in Ps.* 142,5-6 [350,9; 351,21]).

244 Cf. GNO V 332,21-334,3.

245 ...ἐποίησά μοι κολυμβήθρας ὑδάτων τοῦ ποτίσαι ἀπ' αὐτῶν δρυμὸν βλαστῶντα ξύλα...

246 Cf. GNO V 333,15-16: ...ἡ τοῦ παραδείσου πηγή, τουτέστιν ἡ τῶν ἀρετῶν διδασκαλία... Cf. también supra 7 n. 44.

247 GNO V 333,18-20: ...δι' ἧς [τῆς θείας πηγῆς] αἱ ἀρεταὶ τῆς ψυχῆς ἐκφύονταί τε καὶ ἄρδονται...

248 PG 46,104A.

249 PG 44,137C.

250 *Spec.* 277.

251 III 8,10,26-28.

6.2. Dios como la fuente de la vida

En la Homilía X del *Cant*, en un texto pleno de alusiones bíblicas[252], Gregorio se refiere a Dios como aquél que deja manar "de su propia fuente" la vida (τὴν ζωὴν ἐκ τῆς ἰδίας πηγῆς ἐπιρρέοντα) para todos los seres[253]. Asimismo, en la Homilía V, al describir con ayuda de imágenes del ámbito de la flora el estado originario del hombre, que el invierno del pecado destruyó[254], se dice que al principio la naturaleza humana florecía y se adornaba con el follaje de la inmortalidad, alimentada "por el agua de la fuente" del Paraíso (τῷ τῆς πηγῆς ...ὕδατι), aludiéndose con ello claramente a Dios[255].

En las demás obras de Gregorio se encuentra esta imagen, pero ya con referencias trinitarias más expresas. Así en *Maced* se explica que el Padre es la "fuente que mana vida" (ἐκ πηγῆς ...τὴν ζωὴν πηγαζούσης) a través del Hijo y del Espíritu Santo, y a quien se remite en última instancia la actividad vivificante de estos dos últimos[256]. De igual modo, en la *Epist* 5, apoyándose en diversos textos bíblicos, Gregorio especifica que el Padre es "la fuente de la vida" (ἡ πηγὴ τῆς ζωῆς), el Hijo, el autor de la misma, y el Espíritu, el *Pneuma* vivificador[257]. Por otro lado, hacia el final del *Euag* se habla del Padre como la primera causa de la vida, el árbol de la inmortalidad, la "fuente de la vida eterna" (ἡ τῆς ἀειζωΐας πηγή), del cual a través del "doble torrente" (δίρρυτον) del Hijo y del Espíritu nos llega la gracia[258]. Algo similar suena un pasaje de Orígenes en *exp. in Pr.*, donde se afirma que Dios no sólo es vida sino, más aún, "la fuente de la auto-vida que resplandece de manera triforme" (τῆς τρισσοφαοῦς αὐτοζωΐας ἡ πηγή)[259]. En Basilio aparece una vez la expresión ἡ πηγὴ τῆς ζωῆς para designar a Dios como Creador[260]. Orígenes, por su parte,

---

[252] Cf. GNO VI 303,3-304,9. Cf. también Dünzl (1994): II, 554 n. 17; Idem (1993): 158.

[253] GNO VI 303,13-14.

[254] Cf. GNO VI 152,8-153,9.

[255] GNO VI 152,18-153,2: ...πῶς τεθήλει τὸ κατ' ἀρχὰς ἡ ἀνθρωπίνη φύσις, ἕως ἐν τῷ παραδείσῳ ἦν τῷ τῆς πηγῆς ἐκείνης ὕδατι πιαινομένη καὶ θάλλουσα, ὅτε ἦν ἀντὶ φύλλων ὁ τῆς ἀθανασίας βλαστὸς ὡραΐζων τὴν φύσιν...

[256] GNO III/1 105,19-106,24.

[257] *Epist* 5,5 (GNO VIII/2 33,3-8): ...πιστεύομεν εἵς τε τὸν πατέρα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅς ἐστιν ἡ πηγὴ τῆς ζωῆς, καὶ εἰς τὸν μονογενῆ υἱὸν τοῦ πατρός, ὅς ἐστιν <ὁ> ἀρχηγὸς τῆς ζωῆς, καθά φησιν ὁ ἀπόστολος, καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τοῦ θεοῦ, περὶ οὗ εἶπεν ὁ κύριος ὅτι Τὸ πνεῦμά ἐστι τὸ ζωοποιοῦν. Cf. también más adelante, en la misma epístola (GNO VIII/2 33,9-17).

[258] PG 46,1108A (¿dub?).

[259] *exp. in Pr.* 16 (PG 17,196B).

[260] Cf. *hex.* 1,2 (5,17).

emplea términos semejantes aludiendo a las expresiones de Jr 2,13[261] y Jr 17,13[262], y hace algunos alcances trinitarios, distinguiendo entre el Padre, "fuente de la vida" (πηγὴ ζωῆς) y el Hijo, la vida misma[263].

Por último, quiero decir que estos textos bien podrían evocar ya el pasaje de Filón en *Fug*., donde se concibe a Dios como la "fuente inagotable de la vida" (ζωῆς ...ἡ πηγή, πηγὴ τοῦ ζῆν [...] ἀέννaος)[264], ya aquellos otros de Plotino, en los que se presenta al Uno como la "fuente sin principio" (πηγὴν ἀρχὴν ἄλλην οὐκ ἔχουσαν), que está más allá de la vida, pero a partir de la cual se origina ésta[265].

6.3. Dios como la fuente de lo bello

En la Homilía VIII Gregorio procura destacar la multiforme sabiduría de Dios que se manifiesta en la Iglesia, comparándola con la sabiduría simple y uniforme que se revela en la creación[266]. Es entonces que afirma que Dios es la "fuente de lo bello" (τῆς τοῦ καλοῦ πηγῆς), de la cual "mana" (ἀναβρύω) la totalidad de las cosas bellas de la creación[267]. Más adelante, en la Homilía XI[268], destaca que el alma que ha progresado por la virtud no deja de indagar acerca del origen y de "la fuente de la belleza de seres" (ἡ τοῦ κάλλους τῶν ὄντων πηγή)[269]. Fuera del *Cant*, Gregorio emplea esta denominación de

---

[261] Ὅτι δύο πονηρὰ ἐποίησεν ὁ λαός μου· ἐμὲ ἐγκατέλειπον, πηγὴν ὕδατος ζωῆς, καὶ ὤρυξαν ἑαυτοῖς λάκκους συντετριμμένους, οἳ οὐ δυνήσονται ὕδωρ συνέχειν. Cf. Orígenes *fr. in Lam*. 93 (269,18); *hom. in Jer.* 18,9 (163,21); *comm. in Mt*. 12,9 (83,10-11).

[262] ...ὑπομονὴ Ισραηλ κύριε, πάντες οἱ καταλιπόντες σε καταισχυνθήτωσαν, ἀφεστηκότες ἐπὶ τῆς γῆς γραφήτωσαν, ὅτι ἐγκατέλιπον πηγὴν ζωῆς τὸν κύριον. Orígenes *hom. in Jer.* 7,3 (348,43); 17,4 (148,11).

[263] Cf. *comm. in Mt.* 12,9 (83,15-16); cf. también *fr. in Jo*. 2 (486,4); *hom. in Jer.* 17,4 (148,11); *comm. in Rom*. 53,10 (22); *fr. in Ps*. 101,4-6 (193,16); *sel. in Gen*. (PG 12,117C); *sel. in Ps*. (PG 12,1229B).

[264] *Fug*. 198.

[265] Cf. III 8,10,2-3; VI 9,9,1-3 (πηγὴν ζωῆς); menos claro es el texto de II 5,3,40.

[266] Cf. GNO VI 254,10-256,9.

[267] GNO VI 255,12-17: ...ποικίλον ἦν ἐν τοῖς ὁρωμένοις οὐδὲν ἐν τῷ δύναμιν οὖσαν τὴν θείαν φύσιν πᾶσαν τὴν κτίσιν κατ' ἐξουσίαν ἐργάζεσθαι ἐν μόνῃ τῇ ὁρμῇ τοῦ θελήματος τὴν τῶν ὄντων φύσιν εἰς γένεσιν ἄγουσαν καὶ ποιεῖν τὰ πάντα καλὰ λίαν τὰ ἀπὸ τῆς τοῦ καλοῦ πηγῆς ἀναβρύοντα...

[268] Cf. GNO VI 333,11-334,9.

[269] GNO VI 333,15-334,5: ...τάχιστα τῆς πρὸς τὸν παχύν τε καὶ γεώδη βίον σχέσεως ἐκκαθαρθεῖσα δι' ἀρετῆς ἀναβλέψῃ [ἡ ἀνθρωπίνη ψυχὴ] πρὸς τὸ συγγενὲς καὶ θειότερον, οὐ παύεται διερευνωμένη καὶ ἀναζητοῦσα τὴν τῶν ὄντων ἀρχήν, τίς ἡ τοῦ κάλλους τῶν ὄντων πηγή, πόθεν βρύει ἡ δύναμις, τί τὸ πηγάζον τὴν ἐμφαινομένην τοῖς οὖσι σοφίαν.

Dios sólo en *Ref Eun* 8[270]. En Gregorio Nac. hay dos expresiones que, aunque emplean el término καλός[271], parecen muy cercanas a un pasaje del *Eun* de Gregorio, donde se sostiene que Dios es "bueno" (ἀγαθός), por ser la "fuente de la bondad" (ὁ ...πηγὴ τῆς ἀγαθότητος ὤν), en tanto que los demás seres sólo lo son por participación[272]. También en la *Enn* I de Plotino hay un par de textos que se pueden traer a colación aquí[273], como igualmente otros de Filón[274].

6.4. Dios, la fuente de la sabiduría

En la Homilía XIII, refiriéndose brevemente a la analogía a partir de lo creado, para aplicarla luego al nuevo cosmos de la Iglesia[275], Gregorio sostiene que a partir de la belleza visible se puede colegir la belleza invisible y la "fuente de la sabiduría" (τὴν πηγὴν τῆς σοφίας) de la cual han surgido los seres[276]; este pasaje del Capadocio puede ser leído en relación a algunos textos de Plotino, en los que se habla de la fuente y principio de los seres[277]. De modo similar, en la Homilía XI se señala que el alma que ha progresado en la virtud no cesa de preguntarse por el principio del que "mana la sabiduría que se manifiesta en los seres" creados (τί τὸ πηγάζον τὴν ἐμφαινομένην τοῖς οὖσι σοφίαν)[278]. Es interesante que esta expresión aparece sólo una vez fuera del *Cant*, cuando Gregorio se refiere en *Sanc Pasch* a la regeneración que le devuelve al cosmos su constitución originaria: el artífice de la primera creación es el mismo que cumple la obra de la recreación, sin necesidad de la cooperación de ningún otro, por cuanto que tiene en sí "la fuente de la sabiduría" (ἡ πηγὴ τῆς σοφίας)[279]. En su *Fug*. Filón indica que el nombre de "fuente"

---

[270] Cf. GNO II 315,26: ἄρα πᾶν ὅτιπέρ ἐστι καλὸν καὶ ἀγαθόν, ἀεὶ περὶ τὴν τοῦ καλοῦ θεωρεῖται πηγήν...

[271] Cf. *or.* 7,17,4; cf. también *carm. ipso* 14,39 (PG 37,1248A).

[272] *Eun* III 10,49 (GNO II 308,23-29).

[273] Cf. I 6,6,13-16; 6,9,39-43.

[274] Cf. *Cher.* 86; menos claro en *Poster.* 135.

[275] Cf. GNO VI 385,22-386,17.

[276] GNO VI 385,22-386,4: ...ὁ πρὸς τὸν αἰσθητὸν ἀπιδὼν κόσμον καὶ τὴν ἐμφαινομένην τῷ κάλλει τῶν ὄντων σοφίαν κατανοήσας ἀναλογίζεται διὰ τῶν ὁρωμένων τό τε ἀόρατον κάλλος καὶ τὴν πηγὴν τῆς σοφίας, ἧς ἡ ἀπόρροια τὴν τῶν ὄντων συνεστήσατο φύσιν...

[277] Cf. p.e.: III 8,10,27; VI 2,6,7; 6,9,38; 7,12,24; 7,23,21; 8,14,30-31; 9,9,2.

[278] GNO VI 333,11-334,9: ...οὐ παύεται [ἡ ψυχὴ] διερευνωμένη καὶ ἀναζητοῦσα τὴν τῶν ὄντων ἀρχήν, τίς ἡ τοῦ κάλλους τῶν ὄντων πηγή, πόθεν βρύει ἡ δύναμις, τί τὸ πηγάζον τὴν ἐμφαινομένην τοῖς οὖσι σοφίαν.

[279] Cf. GNO IX 256,5-23: ...ὁ αὐτὸς τεχνίτης ἐστὶ καὶ τῆς πρώτης κτίσεως καὶ τῆς δευτέρας μετακοσμήσεως. οἶδεν ὅπως τὸ ἴδιον ἔργον διάλυσιν ὑπομεῖναν συναρμόσει πάλιν εἰς τὴν ἀρχαίαν

designa a Dios como Creador y Padre del Universo[280] pues, en efecto, Él es "la fuente suprema y mejor" (τῆς ἀνωτάτω καὶ ἀρίστης πηγῆς), la más venerable porque de Él procede la totalidad del cosmos (τὸν σύμπαντα τοῦτον κόσμον ὤμβρησε)[281]. Asimismo, este Alejandrino es el único de los autores consultados que habla de la fuente de la sabiduría, en general[282], y, en algunos pasajes, la relaciona incluso con el Logos[283].

6.5. Dios, la fuente de los bienes

Dos veces en *Cant* aparece la expresión τῶν ἀγαθῶν ἡ πηγή, la primera, al comienzo del extenso prólogo de la Homilía I, cuando Gregorio habla del amor como de la disposición requerida en el sujeto en orden a la forma más perfecta de la salvación que presenta el libro de Ct[284]: se ha de buscar a Dios, dice, no por temor o por interés en la recompensa, no por amor a algo que viene de Dios, sino por amor de "aquél mismo, que es la fuente de tales bienes" (αὐτὸν ἐκεῖνον ὅς ἐστι τῶν ἀγαθῶν ἡ πηγή)[285]. Más tarde, en la Homilía VIII, cuando comienza a mostrar cómo aparece en el texto bíblico de Ct el tema desarrollado en la introducción, a saber, el progreso constante del alma hacia Dios[286], Gregorio se refiere entonces a que "la fuente de los bienes atrae a los sedientos constantemente hacia sí" (ἀεὶ τῶν ἀγαθῶν ἡ πηγὴ πρὸς ἑαυτὴν τοὺς διψῶντας ἐφέλκεται), tal como lo prueba la invitación de Jesús en el Evangelio (cf. Jn 7,37)[287]; como ya indiqué más arriba[288], la segunda vez que aparece el vocablo πηγή en esta frase es una clara alusión a Jesucristo, aunque no se puede decir lo mismo de la expresión que aquí

κατάστασιν. εἰ σοφίας χρεία, ἡ πηγὴ τῆς σοφίας παρ᾽ ἐκείνῳ, εἰ δυνάμεως, οὐ χρῄζει συνεργοῦ καὶ συλλήπτορος.

[280] *Fug*. 177.

[281] *Fug*. 197-198.

[282] Cf. *Leg*. II 87; *Sacrif*. 64; *Deter*. 117; *Poster*. 136; 138; *Prov*. frag. 1 (456).

[283] Cf. *Fug*. 97 (el Logos divino, en sentido hipostático, como fuente de la sabiduría; cf. Strobinski-Safran [1970]: 174 n. 1); *Somn*. II 242 (la fuente de la sabiduría mana el Logos divino; cf. *ibid*. 221-222; 245); cf. también *Deter*. 82, *Poster*. 69, *Somn*. I 115.

[284] Cf. GNO VI 15,11-16,17.

[285] GNO VI 16,4-17: ὁ μέντοι πρὸς τὸ τέλειον ἀναδραμὼν τῇ ψυχῇ ἀπωθεῖται μὲν τὸν φόβον [...], ὑπερορᾷ δὲ καὶ αὐτῶν τῶν μισθῶν, ὡς ἂν μὴ δοκοίη τὸν μισθὸν ποιεῖσθαι προτιμότερον τοῦ δωρουμένου τὸ κέρδος· ἀγαπᾷ δὲ ἐξ ὅλης καρδίας τε καὶ ψυχῆς καὶ δυνάμεως οὐκ ἄλλο τι τῶν παρ᾽ αὐτοῦ γινομένων, ἀλλ᾽ αὐτὸν ἐκεῖνον ὅς ἐστι τῶν ἀγαθῶν ἡ πηγή.

[286] Cf. GNO VI 245,11-247,18.

[287] GNO VI 248,5-7: ἀεὶ τῶν ἀγαθῶν ἡ πηγὴ πρὸς ἑαυτὴν τοὺς διψῶντας ἐφέλκεται, καθὼς ἐν τῷ εὐαγγελίῳ φησὶν ἡ πηγὴ ὅτι εἴ τις διψᾷ, ἐρχέσθω πρός με καὶ πινέτω...

[288] Cf. supra 15s.

me ocupa y, por eso, la incluyo en el presente apartado. Asimismo, en *An et res* el Niseno presenta a Dios como la "fuente de toda bienaventuranza" (πηγὴ πάσης μακαριότητος) que atrae al alma[289]. Por su parte, Gregorio Nac. dice en su *or.* 41 que el Espíritu es "bueno en sí mismo y la fuente de la bondad" (αὐτοαγαθόν, καὶ πηγὴ ἀγαθότητος)[290]. La expresión aquí en cuestión aparece varias veces en la obra de Gregorio: así me he referido ya más arriba al uso respecto del Hijo[291], y quiero agregar ahora, que en *Deit Euag* se la aplica asimismo al Espíritu Santo[292], al igual que en las ocasiones en las que habla, en general, del Espíritu Santo como fuente[293]; además, en *Abl*[294] y en *Euag*[295] se aplica al Padre el nombre de fuente, sin otra referencia intratrinitaria.

Por su parte, Basilio habla de "fuente y principio de los bienes" (τὴν πηγὴν καὶ αἰτίαν τῶν ἀγαθῶν), en referencia al Padre[296]. Pero también precisa que el Hijo procede "de la fuente viviente de la bondad del Padre" (ἐκ τῆς ζωοποιοῦ πηγῆς τῆς πατρικῆς ἀγαθότητος)[297] y, a su vez, denomina al Espíritu "principio y fuente de los dones" (χαρισμάτων ἀρχὴν ...καὶ πηγήν)[298] y precisa que es la "fuente" de la que "manan" los bienes (πηγάζω, πηγὴ ...τῶν ...ἀγαθῶν)[299] –probablemente– "sobre toda la creación" (πᾶσα ἐπὶ τὴν κτίσιν ἡ τῶν ἀγαθῶν χορηγία πηγάζει)[300]. A su vez, Gregorio Nac. habla de Dios como la "raíz y fuente de los bienes" (ῥίζα καὶ πηγὴ καλῶν)[301]. En un pasaje de *An et res*, bastante similar a los arriba mencionados del *Cant*, por cuanto que se habla de la participación de los bienes divinos que hace crecer permanentemente al alma, se refiere Gregorio a Dios como "la fuente de los bienes que mana incesantemente" (τῆς γὰρ πηγῆς τῶν ἀγαθῶν ἀνέκλειπτα πηγα-

---

289 PG 46,97D.

290 En *or.* 41,9.

291 Cf. supra 16 n. 171.

292 Cf. GNO IX 340,21 (ὅσα ἀγαθὰ πηγάζει τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον); 341,3 (ὅσα ... τῆς τοῦ πνεύματος πηγῆς ἀγαθά).

293 Cf. GNO II 246,16; III/1 105,7; X/2 361,11.

294 Cf. GNO III/1 50,15; 100,1.

295 Cf. PG 46,1105D.1108A.

296 *Spir.* 16,37.

297 *Eun.* 2,25 (PG 29,629B). En *Is.* 1,25 dice que "Dios es verdaderamente bueno y la fuente de la plenitud" (ἀγαθὸς δὲ ἀληθινῶς ὁ Θεός. Πηγή εἰμι πληρότητος, PG 30,168A [¿dub?]).

298 *Spir.* 29,73.

299 PG 29,772C.

300 *ep.* 38,4 (¿dub?); cf. *De spiritu* 187,4.9-10.

301 En *carm. ipso* 14,39 (ῥίζα καὶ πηγὴ καλῶν, PG 37,1248A); cf. también *or.* 7,17,4 (τῇ πηγῇ τοῦ καλοῦ); cf. asimismo supra 25s.

ζούσης)[302]. En la Homilía II de *Eccl* aparece esta expresión en contexto de teodicea[303], subrayando que la naturaleza de Dios está libre de todo mal[304]. Y también se puede agregar aquí el pasaje de *Eun* donde, criticando el maniqueísmo, se denomina a Dios como "la fuente de los bienes" (τὴν τῶν ἀγαθῶν πηγήν)[305]; en esta misma obra, se emplea esta denominación de Dios para hablar de Él como el principio creador de los seres[306], y se destaca que el Padre es "la fuente de la luz, de la verdad y de todo bien" (πηγὴ ...φωτὸς καὶ ἀληθείας καὶ παντὸς ἀγαθοῦ)[307].

Probablemente sea Orígenes quien hable de la "fuente de la misericordia y de la filantropía" de Dios (πηγὴν ἐλέους καὶ φιλανθρωπίας)[308]. Y una expresión similar aparece una vez en Plotino para designar al Uno: así, en la *Enn* VI alude a Él como πηγὴν τῶν ἀρίστων[309]. Por su parte, algunas formulaciones de Filón pueden muy bien ser incluidas en este punto, p.e., cuando habla del servicio a Dios como la "fuente inagotable de los bienes" (τὴν ἀένναον τῶν καλῶν πηγήν)[310], o de la compañía del Dios generoso como la "fuente de donde manan los bienes" (πηγή ...ἀφ' ἧς ὀμβρεῖ τὰ ἀγαθά)[311], o

---

[302] PG 46,105BC: Τοιαύτη γὰρ ἡ τοῦ θείου ἀγαθοῦ μετουσία, ὥστε μείζονα καὶ δεκτικώτερον ποιεῖν τὸν ἐν ᾧ γίνεται, ἐκ δυνάμεως καὶ μεγέθους προσθήκην ἀναλαμβανομένη τῷ δεχομένῳ, ὡς ἂν αὔξεσθαι τὸν τρεφόμενον, καὶ μὴ λήγειν ποτὲ τῆς αὐξήσεως. Τῆς γὰρ πηγῆς τῶν ἀγαθῶν ἀνέκλειπτα πηγαζούσης, ἡ τοῦ μετέχοντος φύσις, διὰ τὸ μηδὲν τοῦ λαμβανομένου περιττωματικόν τε εἶναι καὶ ἄχρηστον, ὅλον τὸ εἰσρέον προσθήκην τοῦ ἰδίου ποιουμένου μεγέθους, ἑλκτικωτέρα τε ἅμα τοῦ κρείττονος, καὶ πολυχωρητοτέρα γίνεται...

[303] Cf. GNO V 301,3-302,8. Cf. también PG 130,313A (Θεός, οὐ πονηρὸς, ἀλλὰ πηγὴ ἀγαθότητος, ¿dub?).

[304] Cf. GNO V 301,17-19: πόσῳ οὖν μᾶλλον ἡ τῶν ἀγαθῶν πηγὴ οὐκ ἄν τι τῶν πονηρῶν ἐκ τῆς ἰδίας φύσεως προχέοι;

[305] *Eun* I 1,520 (GNO I 177,4).

[306] Así, en *Eun* I 1,274 se dice: ἐπειδὴ γὰρ παντὸς ἀγαθοῦ πηγὴ καὶ ἀρχὴ καὶ χορηγία ἐν τῇ ἀκτίστῳ θεωρεῖται φύσει... (GNO I 106,16); cf. también *Eun* I 1,276 (ἀγαθοῦ πηγή, GNO I 107,8).

[307] *Eun* III 7,64 (GNO II 237,14). Cf. igualmente *Diem lum* (τῆς ἀγαθωσύνης πηγή, GNO IX 241,4) y *Sanct Pasch* (ἡ πηγὴ τῆς ἀγαθότητος, GNO IX 254,6).

[308] En *fr. in Ps.* 58,17-18 (67,15 [¿dub?]); de manera semejante también en *fr. in Ps.* 118,65-66 (276,15 [¿dub?]) y 129,3-5 (328,38 [¿dub?]).

[309] VI 9,5,36; cf. también I 6,6,15 (ἡ πηγὴ τοῦ καλοῦ); 6,9,41-42 (πηγὴν καὶ ἀρχὴν τοῦ καλοῦ, cf. supra 25s.); cf. también I 7,1,15.

[310] *Spec.* I 303. En *Sobr.* 53 se habla de que la "oración" (εὐχή ο εὐλογία, según la conjetura de Magney, como observa Gorez [1962]: 11-12, 151 n. 6). En *Deus* 155 se dice que Dios deja "caer como nieve" o como "lluvia" sobre los hombres "las fuentes de los bienes" (ὁ θεὸς ἐπινίφει καὶ ἐπομβρεῖ τὰς ἀγαθῶν πηγὰς ἄνωθεν); cf. también *Virt.* 79 (τὰς τῶν χαρίτων ...πηγάς). Basilio, comentando Is 12,3, dice que saca agua "de las fuentes del Salvador" (ἐκ τοῦ σωτηρίου πηγῶν) "el que rectamente adora" al Señor (ὁ καλῶς αὐτὸν [τὸν κυρίον] προσκυνῶν, *Is.* 12,253 [PG 30,564C, ¿dub?]); de manera semejante en Gregorio Nac., cf. *carm. mor.* 10,933 (PG 37,747A).

[311] *Migr.* 30.

cuando, con sabor más metafísico, dice que del bien primero y supremo manan, "como de una fuente" (τρόπον πηγῆς), los bienes particulares[312]. Y en muchas otras ocasiones el Alejandrino denomina a Dios como la "fuente de las gracias"[313]. Asimismo, en Gregorio Nac. hay un texto en algo similar a estos últimos aquí considerados[314].

6.6. Dios como la fuente de la luz

Otra expresión a la que aquí quiero referirme aparece en la Homilía XI, cuando comentando el texto de Ct 5,2[315] Gregorio hace una breve, pero sugestiva recapitulación del proceso de perfeccionamiento que se ha llevado a cabo en el hombre, según el texto de Ct hasta aquí comentado[316]. Refiriéndose a lo expresado en Ct 1,2[317] dice que la Esposa deseaba acercar su boca, en un beso místico, a la "fuente de la luz" (τῇ πηγῇ τοῦ φωτός), y así llegar a ser bella, iluminada por la luz de la verdad[318]. Sólo en *Eun* aparece una expresión similar, cuando Gregorio habla de que el Padre es "la fuente de la luz, de la verdad y de todo bien" (πηγὴ ...φωτὸς καὶ ἀληθείας καὶ παντὸς ἀγαθοῦ) que hace resplandecer al Hijo, la luz verdadera[319]. Gregorio Nac. utiliza esta expresión cuando, p.e., habla de Dios como "la fuente de la luz inefable" (ὁ μὲν πηγὴ φαέων, φάος οὔτ᾽ ὀνομαστόν)[320], o "la fuente suprema de la luz" (πηγὴν ἀκροτάτην οὐρανίων φαέων)[321], de la cual recibimos sus deste-

---

[312] *Decal.* 81: ...ἐπιστήμην τοῦ ὄντως ὄντος, ὅς ἐστι τὸ πρῶτον ἀγαθὸν καὶ τελεώτατον, ἀφ᾽ οὗ τρόπον πηγῆς ἄρδεται τῷ κόσμῳ καὶ τοῖς ἐν αὐτῷ τὰ ἐπὶ μέρους ἀγαθά. Cf. también *Fug.* 177.

[313] Cf. p.e. *Cher.* 123 (ἀενάους χαρίτων πηγάς); *Confus.* 182 (τὰς πηγὰς ...χαρίτων); *Mutat.* 58 (ἡ πασῶν χαρίτων ἀρχή τε καὶ πηγή); *Praem.* 168 (ἀενάων πηγῶν τῶν τοῦ θεοῦ χαρίτων); cf. también *Her.* 31.

[314] Cf. *or.* 18,30 (PG 35,1024A).

[315] Ἐγὼ καθεύδω, καὶ ἡ καρδία μου ἀγρυπνεῖ. φωνὴ ἀδελφιδοῦ μου, κρούει ἐπὶ τὴν θύραν Ἄνοιξόν μοι, ἀδελφή μου, ἡ πλησίον μου, περιστερά μου, τελεία μου, ὅτι ἡ κεφαλή μου ἐπλήσθη δρόσου καὶ οἱ βόστρυχοί μου ψεκάδων νυκτός.

[316] Cf. supra n.39; GNO VI 323,10-324,12. Dünzl (1994): III 586 n. 20 habla de una "suggestive Darstellung" del "progreso" (Entwicklungslinie).

[317] Cf. supra n. 181.

[318] GNO VI 323,19-324,2: ...τῆς πρὸς τὸ κακὸν συμφυΐας ἑαυτὴν [τὴν νύμφην] ἀποσπάσασα διὰ τοῦ μυστικοῦ ἐκείνου φιλήματος τῇ πηγῇ τοῦ φωτὸς προσαγαγεῖν τὸ στόμα ἐπόθησε, τότε καλὴ γίνεται τῷ φωτὶ τῆς ἀληθείας περιλαμφθεῖσα καὶ τὸ μέλαν τῆς ἀγνοίας ἀποκλυσαμένη τῷ ὕδατι.

[319] *Eun* III 7,64 (GNO II 237,14): ...πηγὴ ὢν [τὸν πατέρα] φωτὸς καὶ ἀληθείας καὶ παντὸς ἀγαθοῦ ἐξ ἑαυτοῦ τὸ μονογενὲς φῶς τῆς ἀληθείας ἀπηύγασε...

[320] *Carm. mor.* 1,15 (PG 37,523A).

[321] *Carm. 2.2.* 1,186 (PG 37,1465A).

llos[322]. De manera semejante se expresa Orígenes en *Jo.*[323], en tanto que Filón se refiere a Dios como "fuente del esplendor más puro" (πηγὴ τῆς καθαρωτάτης αὐγῆς θεός ἐστιν)[324].

6.7. La fuente como imagen de la ilimitada belleza divina

Antes de concluir estas consideraciones sobre el uso de la imagen de la fuente en el *Cant* quiero referirme a un pasaje de la Homilía XI[325], al que ya hice referencia más arriba cuando traté el tema de la fuente del Paraíso[326]. Si me detengo en esta página es porque en ella aparece un empleo sumamente sugerente de la figura "fuente" y, por otra parte, no me consta que hasta el presente este texto haya merecido mayores comentarios en la literatura sobre Gregorio[327].

Tras el extenso prólogo en el que se vuelve al tema del "dormir-velar" del final de la Homilía anterior[328], Gregorio pasa al comentario del texto bíblico correspondiente a la Homilía XI con la consideración de la parábola del siervo fiel que espera despierto la llegada de su señor y le abre a tiempo cuando él llama a la puerta (cf. Lc 12,35-40)[329]. En efecto, el texto de Ct comienza con el versículo 5,2b, sobre el Amado que llama a la puerta[330]. Gregorio recapitula entonces el camino recorrido hasta este punto por la esposa y subraya el carácter ilimitado de su ascenso, contrastando el presente versículo y el de Ct 4,7[331]: ¿cómo es posible que quien ha llegado a la perfección (cf. Ct 4,7) no vea aún a Dios, sino que sólo lo sienta llamar a la puerta (cf. Ct 5,2b)?[332] Según el Niseno, la razón reside en la naturaleza inaferrable de Dios, ya que aunque sea mucho lo que de Él se alcance, es infinitamente más lo que aún queda por descubrir[333]. Para ilustrar esta idea recurre Gre-

---

322 Cf. Gregorio Nac. *or.* 20,1; cf. también *or.* 4,71 (ἡ πηγὴ τοῦ φωτός); *or.* 12,4; *carm. dog.* 7,8 (PG 37,439A).

323 Cf. I 25,163; I 142,163.

324 *Mutat.* 6; cf. también *Somn.* I 115 y *Spec.* I 279.

325 Cf. GNO VI 321,5-322,3.

326 Cf. supra 6s.

327 Canévet (1983): 318-319 se refiere a este texto en el marco del análisis de la ambigüedad entre el aspecto "vertical" y "horizontal" de la figura de la fuente.

328 GNO VI 315,15-319,5. Cf. Düzl (1993): 163.

329 Cf. GNO VI 316,15-319,5. Cf. Düzl (1993): 163.

330 Cf. supra n. 39.

331 Ὅλη καλὴ εἶ, ἡ πλησίον μου, καὶ μῶμος οὐκ ἔστιν ἐν σοί.

332 Cf. GNO VI 320,8-16.

333 Cf. GNO VI 320,16-321,5: ἔγνω μὲν γὰρ αὐτὸν [τὸν θεὸν] ἐν τοῖς φθάσασιν ἡ ψυχὴ τοσοῦτον ὅσον κατέλαβεν, ἀλλ' ἐπειδὴ τὸ μήπω κατειλημμένον ἀπειροπλάσιον τοῦ καταληφθέντος ἐστί... Cf. Düzl (1993): 163-164.

gorio al ejemplo de "alguien que se acerca a una fuente" (τις πλησίον ...γένοιτο τῆς πηγῆς); permítaseme presentar aquí más *in extenso* este texto, que traduzco con bastante libertad:

> «A fin de que llegue a ser más claro nuestro pensamiento agregaré a lo dicho una imagen, a modo de ejemplo. Así, pues, si alguien se acercase a aquella fuente que –según la Escritura– al inicio brotó de la tierra, esa fuente tan abundante que inundó la faz de la tierra, aquella persona, entonces, observaría maravillada el agua infinita que constantemente surge y corre. Sin embargo, no podría decir que ha visto toda el agua, en efecto, ¿cómo podría ver el agua que aún se oculta en el seno de la tierra? Aun si permaneciese largo tiempo junto a la fuente, estaría siempre al inicio de ese ver el agua que surge, porque el agua no cesa de brotar y siempre está como al comienzo de su manar. Del mismo modo sucede con aquél que contempla la infinita belleza divina. En efecto, aquello que descubre, vez por vez, le parece por cierto más nuevo y más admirable que aquello que ya había contemplado. Admira, pues, lo que cada vez se le muestra, pero no cesa en su deseo de ver más, porque aquello que ve es evidentemente más grandioso y más divino que aquello que ya ha visto. Por esto mismo, entonces, también el deseo de la Esposa, que siempre se admira de lo que descubre, no cesa nunca en aquello que ya ha visto»[334].

Ya me he referido más arriba a que, en Gregorio, la fuente del Paraíso tiene siempre un sentido figurado[335]: aquí, a través de esta imagen, se representa de manera clara el rol del deseo, tan importante en *Cant*[336], y el fundamento de su dinámica, a saber, la riqueza de la infinitud de Dios[337].

---

[334] GNO VI 321,7-25: ὡς δ᾽ ἂν σαφέστερον ἡμῖν τὸ νόημα γένοιτο, εἰκόνα τινὰ δι᾽ ὑποδείγματος προσθήσω τῷ λόγῳ· ὥσπερ γὰρ εἴ τις πλησίον ἐκείνης γένοιτο τῆς πηγῆς, ἣν ἀναβαίνειν εἶπεν ἐκ τῆς γῆς κατ᾽ ἀρχὰς ἡ γραφὴ τοσαύτην οὖσαν τὸ πλῆθος ὡς ἅπαν τῆς γῆς ἐπικλύζειν τὸ πρόσωπον, θαυμάσει μὲν ὁ τῇ πηγῇ πλησιάσας τὸ ἄπειρον ὕδωρ ἐκεῖνο τὸ πάντοτε αὐτῆς ἀνομβροῦν τε καὶ προχεόμενον, οὐ μὴν εἴποι ἂν ὅλον ἑωρακέναι τὸ ὕδωρ (πῶς γὰρ ἂν ἴδοι τὸ ἔτι τοῖς κόλποις τῆς γῆς ἐγκρυπτόμενον; ὥστε κἂν ἐπὶ πολὺ παραμείνῃ τῷ βρύοντι, ἀεὶ ἐν ἀρχαῖς ἐστι τῆς θεωρίας τοῦ ὕδατος· οὐ γὰρ παύεται τὸ ὕδωρ ἀεί τε ῥέον καὶ ἀεὶ τοῦ βρύειν ἀρχόμενον), οὕτως ὁ πρὸς τὸ θεῖον ἐκεῖνο καὶ ἀόριστον κάλλος βλέπων, ἐπειδὴ τὸ πάντοτε εὑρισκόμενον καινότερόν τε καὶ παραδοξότερον πάντως παρὰ τὸ ἧδη κατειλημμένον ὁρᾶται, θαυμάζει μὲν τὸ ἀεὶ προφαινόμενον, οὐδέποτε δὲ ἵσταται τῆς τοῦ ἰδεῖν ἐπιθυμίας διὰ τὸ πάντως τοῦ ἑωραμένου μεγαλοπρεπέστερόν τε καὶ θειότερον εἶναι τὸ προσδοκώμενον. διὰ τοῦτο οὖν καὶ ἐνταῦθα ἡ νύμφη ἀεὶ θαυμάζουσά τε καὶ ἐκπληττομένη τὸ γινωσκόμενον οὐδέποτε ἐν τοῖς ἐγνωσμένοις ἵστησι τοῦ θεωρουμένου τὸν πόθον.

[335] Cf. supra 7s., también 24s.

[336] Cf. supra 20 n.204.

[337] Cf. von Balthasar (1988): 67-80; Dünzl (1993): 368-369; Mühlenberg (1966): 150-151, 160-162; Capboscq (2000): 54-73, 295-322.

Más allá del uso de la imagen de "la fuente" en diversos contextos en los que se destaca también su carácter de abundante e inagotable[338], o las breves referencias a las fuentes normales[339] y su uso en comparaciones –pero con clara referencia a los surgentes concretos de agua–[340], hay que decir que en la obra de Gregorio aparece sólo un pasaje en cierto sentido semejante al presente: me refiero a la comparación del final de *Deit Euag*[341]. Tras el párrafo dedicado a la insaciabilidad del deseo humano y a la ilimitada grandeza divina[342], con la referencia a Mt 5,6[343], se pasa a la imagen conclusiva del sediento y de la fuente. Entonces Gregorio habla de alguien que en su caminar por el desierto sufre los embates del sol de mediodía y la deshidratación por el calor[344]: cuando esta persona llega a un "surgente bello y claro" (καλὸν καὶ διαφανὲς τὸ νᾶμα) de agua fresca y abundante, no se sienta allí para ponerse a "filosofar" e "indagar" acerca de su naturaleza, origen y causas, sino que más bien busca "apagar su sed, refrescar su lengua y saciar su deseo", dando gracias a quien le otorgara el don de esa fuente[345]; el Niseno culmina, volviendo a Mt 5,6, y exhorta a imitar a ese sediento, bebiendo de "los bienes que manan del Espíritu Santo" (ἀγαθὰ πηγάζει τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, τῆς τοῦ

---

[338] Cf. p.e.: GNO III/1 105,7 (πλουσίως); VII/2 130,24 (μεγάλη); VIII/1 212,9 (βρύω); 391,3 (ἀπαραποδίστως); IX 201,6 (πλεονάζω); 231,4 (ἀέναος); 241,4 (ἀέναος); 254,6 (ὑπερβλύζω); X/1 104,25 (ἀέναος); X/2 132,5 (ἐπιρρέω); 361,7 (πλούσια); PG 44,192A (πλημμυρέω); PG 46,105B (ἀνέκλειπτος); 841C (παντοῖος); 1105D (ἀφθόνως, ¿dub?).

[339] Cf. p.e.: GNO I 280,1; II, 15,20 (cita de Pr 8,24); 16,17.21 (referencias a Pr 8,28); 359,18 (referencia a Pr 8,24); III/2 86,6; VII/2 10,17; IX 102,4.26; 117,14; 232,18 (referencia a Gn 30,37 ss.); X/1 32,15; 55,27; PG 44,68A; 112B-D.

[340] Cf. p.e.: GNO V 319,21; 320,1; VIII/I 57,6; IX 224,27; 480,10.

[341] Cf. GNO IX 340,1-341,12. Como señala Staats (1967): 170, la comparación usada en este texto aparece ya en una homilía de Macario (en referencia a Dörries-Klostermann-Kroeger [1964]: 113). Cf. también May (1969): *passim*; Ritter (1968): *passim*; Staats (1969): *passim*.

[342] Cf. GNO IX 338,18-339,26.

[343] Μακάριοι οἱ πεινῶντες καὶ διψῶντες τὴν δικαιοσύνην, ὅτι αὐτοὶ χορτασθήσονται. Cf. GNO IX 340,1-2.

[344] Cf. GNO IX 340,4-7: εἴ τις διὰ μεσημβρίας ὁδεύων τοῦ ἡλίου θερμοτέραις ταῖς ἀκτῖσι τῆς κεφαλῆς ὑπερζέοντος καὶ πᾶν τὸ ἐν τῷ σώματι ὑγρὸν τῇ φλογὶ καταφρύσσοντος (προκείσθω δὲ τῷ ὑποδείγματι γῆ τραχεῖα καὶ δυσπόρευτος καὶ διψώδης)...

[345] GNO IX 340,8-19: εἶτα ἐπιτύχοι πηγῆς ὁ τοιοῦτος [ὁ ὁδεύων], ἧς καλὸν καὶ διαφανὲς τὸ νᾶμα καὶ προσηνῶς καταψῦχον καὶ ἀφθόνως ὑπερχεόμενον, ἆρα προσκαθεδεῖται τῷ ὕδατι καὶ φιλοσοφήσει περὶ τῆς φύσεως, ὅθεν καὶ ὅπως καὶ διὰ τίνος καὶ τὰ τοιαῦτα διεξετάζων, οἷα δὴ τοῖς ματαιολογοῦσι σύνηθες λέγειν ὅτι ἱκμάς τις ἐγκατεσπαρμένη τῷ βάθει τῆς γῆς καὶ διαπηδῶσα καὶ συνθλιβομένη ὕδωρ γίνεται ἢ ὅτι φλέβες ἐκκεχυμέναι ταῖς κάτω κοιλότησιν, εἴπερ ἀναστομωθῶσι, τὸ ὕδωρ προχέουσιν, ἢ πάντα τὰ τοιαῦτα χαίρειν ἐάσας ἐπικύπτει τῷ νάματι καὶ προσθεὶς τὰ χείλη θεραπεύει τὴν δίψαν καὶ ἀναψύχει τὴν γλῶσσαν καὶ καταπαύει τὸν πόθον καὶ εὐχαριστεῖ τῷ δεδωκότι τὴν χάριν;

πνεύματος πηγῆς ἀγαθά)[346]. Es interesante que, contrariamente a lo dicho en el pasaje de *Cant*, de esta comparación se saca como conclusión que la abundancia de los dones del Espíritu, que ya se gozan, hace tener en poco lo que aún falta[347]. Como textos de significado cercano a éste, quizás se pueda traer a colación aquí: un pasaje de *Inscr*, donde se dice que un sediento recibe de la fuente tanta agua cuanto es el deseo de su sed[348], o también *Op hom* 13, que menciona a un sediento que sueña con fuentes de agua[349], o cuando el Capadocio recurre a esta imagen para describir su encuentro con su hermana, Macrina[350].

En los demás autores consultados no me constan textos similares, sólo en *Plant*. de Filón hay una pasaje, vagamente semejante a la página del *Cant* en cuestión, sobre los que se dedican a la investigación[351], allí se habla de que esta gente busca "fuentes ocultas" (τὰς ἐν ἀφανεῖ πηγάς) con el deseo de encontrar algo de beber, aquello que para unos es alimento del cuerpo y para otros del alma[352]. En este contexto, viene también a la mente una observación de Aristóteles, en la que precisa que las fuentes deben ser entendidas no como surgiendo desde un reservorio de agua, sino como aquello que "siempre está manando" (ἀεὶ γιγνόμενον)[353]. En los demás autores no se encuentran sino sólo posibles contactos meramente tangenciales, como las referencias a las fuentes naturales y al agua contenida en su seno[354], o al aspecto de abundancia[355].

---

[346] Cf. GNO IX 340,19-341,5.

[347] GNO IX 341,2-6: βούλει [Εὐάγριος] μαθεῖν ὅσα προχεῖται τῆς τοῦ πνεύματος πηγῆς ἀγαθά... ἀφθαρσία ψυχῆς, ἀιδιότης ζωῆς, οὐρανῶν βασιλεία, εὐφροσύνη ἄληκτος, χαρὰ τέλος οὐκ ἔχουσα. ἀλλὰ γὰρ εἰς τὰ παρόντα βλέπων ὀλίγην ποιοῦμαι τὴν ζημίαν τοῦ λείποντος...

[348] Cf. *Inscr* 1,5 (GNO V 40,11-13): ἔπεται δὲ τῷ τῆς πηγῆς ἐπιτυχόντι μετὰ τὴν ὑπερβάλλουσαν δίψαν τοσοῦτον σπᾶσαι τοῦ ὕδατος, ὅσον ἡ ἐπιθυμία κατ' ἐξουσίαν ἐφέλκεται.

[349] Cf. PG 44,172D.

[350] Cf. *Epist* 19,10 (GNO VIII/2 65,14-21).

[351] Cf. 79. Filón habla aquí de "οἱ τὴν τῶν ὄντων φύσιν διερευνῶντες καὶ τὰς περὶ ἑκάστων ζητήσεις μὴ ὀλιγώρως ποιούμενοι". J. Pouilloux observa en la nota correspondiente: "Il s'agit non pas tant des philosophes que des adeptes de la méthode allégorique" (cf. *De Plantatione* 59 n. 4).

[352] *Plant*. 79: οἱ τὴν τῶν ὄντων φύσιν διερευνῶντες καὶ τὰς περὶ ἑκάστων ζητήσεις μὴ ὀλιγώρως ποιούμενοι παραπλήσια ποιοῦσι τοῖς τὰ φρέατα ὀρύττουσι· καὶ γὰρ ἐκεῖνοι τὰς ἐν ἀφανεῖ πηγὰς ἀναζητοῦσι. καὶ κοινὸς μὲν πόθος ἅπασίν ἐστι ποτὸν ἀνευρεῖν, ἀλλὰ τοῖς μὲν δι' οὗ σῶμα, τοῖς δὲ δι' οὗ ψυχὴ πέφυκε τρέφεσθαι.

[353] *Mete*. 353b; cf. también 349b, 350b.

[354] P.e., en Basilio cf. *hex*. 3,6 (47,22); 4,6 (66,19); 4,7 (67,11); *ep*. 134,1; 335,1 (¿dub?); *mor*. 2,4 (PG 32,1141A); PG 31,253B; 305C; en Gregorio Nac. cf. *or*. 9,6; *or*. 16,1 (PG 35,936A); *or*. 28,26 (114,26); 28,27 (116,27); *or*. 32,10; *carm*. *dog*. 31,7 (PG 37,511A); *carm*. *ipso* 44,15

7.- Conclusión

Las observaciones hechas hasta aquí acerca del uso de la imagen de la fuente que Gregorio de Nisa hace en su *Cant* permiten destacar que no se trata de algo aislado, antes bien, enlaza con el que ya se advierte en toda su producción literaria, así como también con el empleo de esa figura en la Escritura y en otros autores. En efecto, el recurso a dicha metáfora revela no carecer de un hondo anclaje en el pensamiento del Niseno, ni de un imbricado arraigo en la tradición bíblica, eclesial y filosófica, de donde cabe sospechar que el mismo vehicula convicciones fundamentales, a la vez que las enlaza con la de otros pensadores; indagar, en cada caso, la cercanía y distancia de tales nexos se torna, entonces, en una invitación desafiante[356].

A su vez, no pasa desapercibida la amplitud del recurso a esta imagen en distintas áreas y temas de la teología, expresando plásticamente con ella convicciones medulares con una vivacidad y encanto –así como no menor precisión y originalidad–, que no sólo evitan la aridez que, de lo contrario, suelen adquirir en un tratamiento más conceptual y sistemático de la refle-

(PG 37,1350A); *carm. 2.2* 3,52 (PG 37,1484A); PG 36,265C.576C; en Orígenes cf. *fr. in Jo.* 52 (526,21); *philoc.* 21,1 (152,22); *fr. in Ps.* 103,10-11 (203,28); *sel. in Dt.* (PG 12,809C); *Jo.* XX 41,387 (384,10); en Filón cf. *Opif.* 38.80.133.168; *Somn.* I 19.97; *Mos.* I 115.117.192.212.228; II 63; *Spec.* I 262.322; II 143.172; III 147; *Virt.* 6; *Aet.* 66; *Quaest. Gen.* 1,3; en Platón cf. *Phdr.* 230b; *Criti.* 111d.113e; *Lg.* 761b.844a.845e; en Aristóteles cf. *Mete.* 350b.351b.353b.354a. 355b.356a.360a; *Mir.* 845b.847a; *Mu.* 392b.395b.396a; *Pr.* 935b.937b; *Fr.* 216 (170,9.20); 246 (189,13).

[355] P.e., en Basilio cf. *hex.* 3,6 (47,22); *ep.* 38,4 (¿dub?); 343,1 (¿dub?); 353,1 (¿dub?); *Is.* 1,25 (PG 30,168A); *hom. in Ps.* 1,3 (PG 29,216B); 61,5 (PG 29,480D); *Lac.* 2 (PG 31,1440A); *poenit.* 4 (PG 31,1484A, ¿dub?); *mor.* 5,7 (PG 32,1180A); PG 31,253B; 265A; 305C; 384A; en Gregorio Nac. cf. *ep.* 240,2 (171,16); *or.* 18,22 (PG 35,1009D); *or.* 26,12; *or.* 28,26 (114,26); *or.* 40,36; 43,62; en Orígenes cf. *fr. in Jo.* 48 (523,9); *exp. in Pr.* (PG 17,173D); en Filón cf. *Opif.* 38.168; *Cher.* 123; *Poster.* 135-136; *Plant.* 121; *Ebr.* 32; *Sobr.* 53; *Confus.* 182; *Congr.* 120; *Fug.* 198; *Somn.* I 19.97; II 245; *Abr.* 42.157.159; *Mos.* I 65.84.212.228; *Spec.* I 277; II 20; IV 140; *Virt.* 6.10.79; *Praem.* 168; *Flacc.* 9; *Legat.* 101; en Aristóteles cf. *Mete.* 353b; en Plotino III 8,10,5.

[356] Canévet (1983): 291-361, esp. 295, 314-315, ha destacado la importancia del simbolismo en la interpretación bíblica de Gregorio, especialmente como modo de poner en evidencia la secuencialidad y dinamismo. En cuanto a la imagen de la "fuente", en particular, esta autora analiza prácticamente sólo la ambigüedad de su sentido simbólico "vertical" (ascensional) y "horizontal" (dispersivo), cf. *ibid.* 317-319. Estimo que mi presente exposición permite entrever que la riqueza semántica de esta figura es mucho mayor.

xión de la fe, sino que también abren el discurso teológico a otras expresiones de la vida creyente: espiritualidad, liturgia, oración, literatura, etc.

Alberto Capboscq

Colegio Máximo San Miguel
Facultades de Filosofía y Teología
Av. Ricardo Balbín 3226
B 1632 NE (ARGENTINA)
albertocapboscq@yahoo.com.ar

Bibliografía

1. Fuentes

1.1. Gregorio de Nisa

Jaeger, W. *et alii* (eds.) (1952ss), *Gregorii Nysseni Opera* (GNO), Leiden [vols. I-II; III/1-2; IV; V-VI; VII/1-2; VIII/1-2; IX; X/1-2; Supplementum].
Migne, J.-P., PG, vols. 44, 46, 130.

1.2. Basilio de Cesarea

Amand de Mendieta, E.-Rudberg, S. Y. (eds.) (1997), *Basilius von Cesarea, Homilien zum Hexaemeron* (GCS neue Folge 2), Berlin.
Brouche, B. (ed.) (1945), *Basile de Césarée, Traité du Saint-Esprit* (SC 17), Paris.
Courtonne, Y. (ed.) (1957-66), *Saint Basile, Lettres I-III*, Paris.
Henry, P. (1961), *Études Plotiniennes I: Les États du Texte de Plotin* (MLP 20), Paris-Brugge, 185-196 (para *De Spiritu* [¿dub?]).
Migne J.-P., PG, vols. 29-32.

1.3. Gregorio Nacianceno

Barbel, J. (ed.) (1963), *Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου Λόγοι Θεολογικοί. Gregor von Nazianz, Die fünf theologischen Reden* (Test. 3), Düsseldorf.
Bernardi, J. (ed.) (1983), *Grégoire de Nazianze, Discours 4-5 contre Julien* (SC 309), Paris.

— (1992), *Grégoire de Nazianze, Discours 42-43* (SC 384), Paris.
Calveet-Sebasti (ed.) (1995), *Grégoire de Nazianze, Discours 6-12* (SC 405), Paris.
Gallay, P. (ed.) (1969), *Gregor von Nazianz, Briefe* (GCS 53), Berlin.
Jungck, C. (ed.) (1974), *Gregor von Nazianz, De vita sua*, Heidelberg.
Migne, J.-P., PG, vols. 35-38.
Moreschini, C.-Gally, P. (eds.) (1985), *Grégoire de Nazianze, Discours 33-37* (SC 318), Paris.
— (1990), *Grégoire de Nazianze, Discours 38-41* (SC 358), Paris.
Mossay, J.-Lafonte, G. (eds.) (1980), *Grégoire de Nazianze, Discours 20-23* (SC 270), Paris.
— (1981), *Grégoire de Nazianze, Discours 24-26* (SC 284), Paris.
Werhahn, H. M. (ed.) (1953), *Gregorii Nazianzeni Σύγκρισις βίων* (KPS 15), Wiesbaden [para *carm. mor.* 8].

1.4. Orígenes

Baehrens, W.A. (ed.) (1921), *Origenes Werke,* Bd. VI: Homilien zum Hexateuch in Rufins Übersetzung (GCS 30), Leipzig [para *hom. in Jos.*]
Blanc, C. (ed.) (1966-75), *Commentaire sur Saint Jean I-III* (SC 120, 157, 222), Paris [para *Jo.* 1-2, 4-6, 10, 13].
Borret, M. (ed.) (1967-69), *Origène, Contre Celse I-IV* (SC 132, 136, 147, 150), Paris.
Crouzel, H.-Simonetti, M. (eds.) (1978-84), *Origène, Traité des Principes I-V* (SC 252-253, 268-269, 312), Paris.
Girod, R. (1970), *Origène, Commentaire sur l'Évangile selon Matthieu I [Livres X et XI]* (SC 162), Paris [para *comm. in Mt* 10-11].
Jenkis, C. (1908), «Origen on I Corinthians», *JThS* 9, 231-247.
Klostermann, E. (ed.) (1901), *Origenes Werke,* Bd. III: Jeremiahomilien. Klageliederkommentar. Erklärung der Samuel- und Königsbücher (GCS 6), Leipzig [para *fr. in Lam.* y *hom. in Jer.* 12-20].
— (ed.) (1935), *Origenes Werke,* Bd. X: Origenes Matthäuserklärung, 1 Die griechisch erhaltenen Tomoi (GCS 40), Leipzig [para *comm. in Mt.* 12-17].
Koetschau, P. (ed.) (1899), *Origenes Werke,* Bd. I: Die Schrift vom Martyrium. Buch I-IV Gegen Celsus (GCS 2), Leipzig.
— (ed.) (1899), *Origenes Werke,* Bd. II: Buch V-VIII gegen Celsus. Die Schrift vom Gebet (GCS 3), Leipzig.
Migne, J.-P., PG, vols. 11-17.
Nautin, P.-Husson, P. (eds.) (1976), *Origène, Homélies sur Jérémie, I [Homélies 1-11]* (SC 232), Paris [para las *hom. in Jer.* 1-11].

Pitra, J. B. (ed.) (1883), *Analecta Sacra Spicilegio Solesmensi parata III: Patres Antenicaeni*, Venezia [para *fr. in Ps*.]
Preuschen, E. (ed.) (1903), *Origenes Werke,* Bd. IV: Der Johanneskommentar (GCS 10), Leipzig [para *Jo*. 19-20, 28, 32 y *fr. in Jo*.]
Ramsbotham, A. (1913), «The Commentary of Origen on the Epistle to the Romans», *JThS* 14, 10-22.
Robinson, A. J. (1893), *The Philocalia of Origen*, Cambridge.

1.5. Filón de Alejandría

Arnaldez, R.-Pouilloux, J.-Mondsért, C. (eds.) (1961ss), *Les œuvres de Philon d'Alexandrie I-XXXVI*, Paris: Éditions du Cerf.
Colson, F. H. (ed.) (1967), *Philo in ten Volumes (and two Supplementary Volumes)*, Cambridge Mass., vol. IX, pp. 454-457 [para *Prov*. fragmento 1].
Gorez, J. (ed.) (1962), *De Sobrietate, De Ebrietate* (Les œuvres de Philon d'Alexandrie 11-12), Paris: Éditions du Cerf.
Pouilloux, J. (ed) (1963), *De Plantatione* (Les œuvres de Philon d'Alexandrie 10), Paris: Éditions du Cerf.
Strobinski-Safran, E. (ed.) (1970), *De Fuga et Inventione* (Les œuvres de Philon d'Alexandrie 17), Paris: Éditions du Cerf.

1.6. Plotino

Bréhier, E. (ed.) (1997[7]), *Plotin, Ennéades I-IV*, Paris.
Henry, P.-Schwyzer, H.-R. (eds.) (1991), *Plotini Opera I-III*, Oxford.

2. Otras obras

Altenburger, M.-Mann, F. (1988), *Bibliographie zu Gregor von Nyssa*, Leiden: E. Brill.
Böhm, Th. (1996), *Theoria, Unendlichkeit, Aufstieg, Philosophische Implikationen zu* De Vita Moysis *von Gregor von Nyssa* (Supplement to Vigiliae Christianae 35), Leiden: E. Brill.
Canévet, M. (1983), *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique. Étude des rapports entre langage et la connaissance de Dieu*, Paris.
Capboscq, A. (2000), *Schönheit Gottes und des Menschen, theologische Untersuchung des Werkes* In Canticum Canticorum *von Gregor von Nyssa aus der Perspektive des Schönen und des Guten* (RSTh 35), Frankfurt am Main.

— (2004), «¿Algo más que simplemente amar? Notas sobre el deseo en Gregorio de Nisa», *CuadMon* 39, 161-177.
Daniélou, J. (1944), *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*, Paris.
— (1967), *La colombe et la ténèbre. Textes extraits des "Homélies sur le Cantique des Cantiques" de Grégoire de Nysse*, Paris.
Dörries, H.-Klostermann, E.-Kroeger, M. (eds.) (1964), *Die 50 geistlichen Homilien des Makarios* (Patristische Texte und Studien 4), Berlin.
Dünzl, F. (1993), *Braut und Bräutigam. Die Auslegung des* Canticum *durch Gregor von Nyssa* (Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese 32), Tübingen.
— (1994), *Gregor von Nyssa,* In Canticum Canticorum Homiliae. *Homilien zum Hohelied* (Fontes Christiani 16, 1-3), Freiburg: Herder.
Esper, M. (1979), *Allegorie und Analogie bei Gregor von Nyssa* (Habelts Dissertationsdrucke 30), Bonn.
Lampe, G. W. H. (1989), *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford.
Liddel, H.G.-Scott, R. (1996), *A Greek-English Lexicon*, Oxford.
May, G. (1969), «Die Datierung der Rede *In suam ordinationem* des Gregors von Nyssa und die Verhandlungen mit den Pneumatomachen auf dem Konzil von Konstantinopel 381», *VigChr* 23, 38-57.
Mühlenberg, E. (1966), *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa. Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik* (Forschung zur Kirchen- und Dogmengeschichte 16), Göttingen.
Ritter, A. M. (1968), «Gregor von Nyssa *In suam ordinationem.* Eine Quelle für die Geschichte des Konzils von Konstantinopel 381?», *ZKG* 79, 308-328.
Staats, R. (1967), «Die Asketen aus Mesopotamien in der Rede des Gregors von Nyssa *In suam ordinationem*», *VigChr* 21, 165-179.
— (1969), «Die Datierung von *In suam ordinationem* des Gregors von Nyssa», *VigChr* 23, 58-59.
von Balthasar, H. U. (1988), *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religeuse de Grégoire de Nysse*, Paris.
Welsersheimb, L. (1948), «Das Kirchenbild der griechischen Väterkommentare zum Hohen Lied», *ZKTh* 70, 393-449.

Para las abreviaturas cuyo significado no se da aquí, cf. S. M. Schwertner, *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete: Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben*, zweite überarbeitete und erweiterte Auflage (*IATG*^{2}), Berlin-N. York 1992.

Recibido: 15.11.2010
Aceptado: 21.02.2011

EL LÉXICO BIZANTINO DE LEONCIO DE NEÁPOLIS EN *VIDA DE JUAN EL LIMOSNERO*

RESUMEN: En el marco de la labor de edición bilingüe de este texto hagiográfico (*c.* 642), nos abocamos, en lo que respecta al estudio lingüístico, a determinar la presencia de rasgos propios del período bizantino. Centrándonos aquí en el aspecto léxico, se han detectado voces registradas por los diccionarios y por TLG en los siglos precedentes al autor; otras contemporáneas a él y otras que parecen ser creaciones. Destacamos estas últimas, sean neologismos o incluso *hápax legómena*. Se concluye que el obispo es coherente en su expresión con su intención: en el prólogo declara que busca narrar «con el carácter pedestre, sin adorno y humilde propio de nosotros, de modo tal que pueda ser ayudado por lo dicho también el "hombre común e iletrado"» (65 ss.); si bien hay cierto grado de falsa modestia, no miente al decir que se abaja a un público más amplio. Esto se ve en otros rasgos lingüísticos, que confirman el uso de una lengua actualizada y, a la vez, creativa, que llamara la atención del oyente. De tal modo, la lengua colabora con la intención didáctica expresamente señalada por el autor.

PALABRAS-CLAVE: hagiografía, Bizancio, Leoncio de Neápolis, léxico.

ABSTRACT: Within the framework of the bilingual edition of this hagiographic text (642 c.), we seek –with regard to its linguistic study– to establish the existence of characteristic features of the Byzantine period. Focusing on the lexical aspect, different words included in past centuries both in dictionaries and the TLG have been found in the text, as well as other words which are contemporary with the author and some that seem to be created by him. Emphasis is placed on the latter: whether they are neologisms or even *hapax legomena*. We conclude that the Bishop's statements are consistent with his own purpose: in the prologue, he states

that he seeks to express himself «with a pedestrian nature, in an unadorned and humble manner as befits us, so that the "common and illiterate man" may also be helped by this work» (65 ff.) Even though there is some degree of false modesty, he does not lie in stating that he is addressing a wider audience. This is shown by other linguistic features, which confirm the use of a modern and creative language to draw the attention of the reader. Thus, the language contributes to the didactic intent expressly noted by the author.

Keywords: hagiography, Byzantium, Leontius of Neapolis, lexicon.

Uno de los principales problemas que ofrece la evolución del griego, a lo largo de sus tres mil años de registro literario, es el de la diglosia. Es decir, el hecho de tener un constante doble nivel de lengua, que podríamos llamar "popular", por una parte, y "culto" o "literario", por otra[1]. Obviamente, las obras literarias conservadas tienden a ser clasicistas, en el sentido de que intentan mantener ese nivel de lengua culta utilizado por los clásicos y revalorizado e imitado, por ejemplo, por la segunda sofística, y empleado, en general, por los Padres de la Iglesia y escritores eclesiásticos. A pesar de ello, muchas veces se "filtran", en el griego arcaizante de la literatura, rasgos de la lengua que llamamos "bizantina", la lengua hablada (o escrita) en Bizancio, y que llamamos así para no distinguir "tardoantiguo", "altomedioevo", "bajomedioevo", etc., ni entrar en la discusión de cuándo se da históricamente una Grecia "medieval"[2]. Estos textos se hallan en un estadio intermedio respecto de los clasicistas y de los que, sobre todo a partir del s. x, se distancian de esa lengua arcaizante y adoptan la popular.

En el marco de la labor de edición bilingüe del *corpus* debido a Leoncio de Neápolis, centrados ahora en la llamada *Vida de Juan el limosnero*, texto hagiográfico fechable en el 641 del que no existía hasta hoy versión castellana, nos abocamos, entre otros aspectos de estudio, al lingüístico, para determinar la presencia de rasgos propios del período bizantino[3]. Por razo-

[1] *Cf.* Browning (1983).

[2] *Cf.* Mirambel (1966).

[3] Destaca Mirambel la importancia de realizar "monografías" de cada autor para determinar en él el peso del vulgarismo y la presencia de una "lengua culta" de modo que se pueda trazar una "curva de purismo" (1966): 170.

nes de espacio nos limitamos aquí solamente al aspecto léxico, dejando de lado los rasgos fonéticos, morfológicos y sintácticos que tratamos en otro lugar[4].

Metodológicamente, a medida que avanzaba la traducción instrumental como primer acceso al texto, hemos detectado voces que se hallan registradas por los diccionarios y por el *corpus* del TLG como originadas en los siglos precedentes a la época del autor; hay otras que resultan contemporáneas a él y otras que parecen ser creaciones suyas.

Cabe señalar entre el léxico tradicional aquel que tiene una clara pertenencia mayoritaria a la línea Septuaginta-Nuevo Testamento-Padres (o escritores eclesiásticos en general)[5]. De ella son ejemplos ἁγιωσύνη, 'santidad' (Pról. 90); γογγύζω, 'murmurar' (Pról. 101); ὀρθρίζω, 'ir de madrugada' (Pról. 117); εὐδοκία (Pról. 133), 'complacencia'; κατανύσσω (Pról. 135), 'compungir, quedar perplejo'; δωροδέκτης (3:7), 'que acepta dones' (*Job*); τίθω (4:6), 'poner' (NT); οἰκτιρμός (4:23), 'compasión' (NT); αἰχμαλωτεύω (6:1), 'capturar' (Spt., Justino, ps. Calístenes); βραχιόλιον (6:17), 'brazalete' (Spt., Alejandro de Trales); δεκαπέντε (6:51; 9:31, 32, 47), 'quince'; ἀπείραστος (6:92), 'incapaz de ser tentado' (NT, Josefo, Galeno); δεκαδύο (7:18), 'doce' (Spt., NT); εἴ τι (8:45, 38:76) como relacionante indefinido ὅ τι (Spt.); εἰσοδιάζω (10:6), 'percibir como renta' (Spt.); ὑπογραμμός (17:28), 'dechado' (Spt., NT, Clemente); πλὴν (18:22; 40:15) con el sentido de 'por lo demás', en lugar de 'excepto, salvo, a menos que' (Spt.); ὅτι con el valor consecutivo de ὥστε (21:105, 158), que aparece en la Spt., Teodoreto, Juan Mosco; παιδεύω (27:65) con la acepción de 'castigar' (Spt., NT); μισθαποδότης (27:65), 'que da recompensas' (NT); el latinismo τίτλος (27:72), de *titulus*, 'inscripción' (NT); στυγνάζω (28:15), 'entristecerse' (NT, Macario); μεγιστᾶνες (30:3), 'militares' (Spt., NT); φυλακίζω (36:10), 'poner en la cárcel' (Spt., NT); μεγαλορρήμων (37: 10), 'grandilocuente' (Spt.); ἐργατεία (38:10), 'artesanía' (Spt., Clemente); γνῶσις (38:10) con la acepción de 'relación íntima' (Clemente); αὖγος como sinónimo de αὐγή (38:20), 'alba' (apócrifos); εὐποιΐα (39:5), 'beneficencia' (NT, Padres); κρύβω (40:11), 'ocultar' (Spt.); καυτηριάζω (42:23), 'cauterizar' (Spt., NT); παραδίδω (43:20), 'entregar' (NT). A esto se podría sumar el uso de ἵνα con futuro (17:30), τοῦ más infinitivo como final (43:31). Estas voces

[4] Serán publicados en breve en *Bizantinistica*.

[5] Las referencias empleadas corresponden a la edición de Festugière (1974); se indican los números de capítulos y, tras los dos puntos, la línea dentro de él.

y giros representan el peso que el griego escriturístico tuvo en la conformación de la literatura cristiana[6].

También emplea, lógicamente, tecnicismos como πρεσβύτερος (Pról. 175, 190), que es 'presbítero' desde *Hechos*; o χειροτονέω (Pról. 190; 11:27), 'ordenar, dar un orden clerical', ya en Ignacio y Atanasio; χειροτονία (1:3), 'ordenación clerical'; βαπτιστήριον (9:36), 'bautisterio' (desde Atanasio) en vez de 'piscina'; ἑβδομάριος (12:42), variante de ἑβδομαδάριος, 'ministro semanario, hebdomadario' (s. IV); εὐκτήριον (25:14), 'oratorio', registrado desde el s. III. Algunas voces son tecnicismos "políticos" tomados del latín y ya arraigados, como πατρίκιος (10:3; 21:105), registrado en Plutarco.

Entre las voces que representan este léxico tradicional, muchas corresponden a la etapa inicial del Imperio Bizantino, términos que aparecen registrados en el siglo IV y que corresponden, a veces, a tecnicismos propios de la vida eclesiástica o latinismos de orden político-administrativo. Para un autor del s. VII, tales voces ya son sentidas como arraigadas en la lengua. Y quizás podamos decir lo mismo de las que se hallan registradas en textos de los ss. V y VI:

1.- Vocablos contemporáneos o más cercanos al tiempo del autor:

a) del s. IV: θεοκῆρυξ (Pról. 91; 11:46), 'heraldo de Dios' (Juan Crisóstomo[7]); τριμίσσιον (Pról. 165; τριμίσιον 40:32, 57:13), que LSJ registran como τριμήσσιον en papiros, latinismo de *trimissis*; ἀτονίζω (1:11), 'languidecer', no es registrado por ningún diccionario, pero el TLG lo halla en Efrén, luego en *Catenae* y en la *Vida de san Atanasio* (s. IX); καμπανός (2:6), 'balanza', que LSJ registra como κάμπανος en papiros, pero que Du Cange, acentuándolo oxítono y como sinónimo de *stater*, 'pesa', lo registra ya en Juliano el Apóstata; μόδιος (2:7), 'modio', del latín *modium*; ἐνυπογράφω (2:10), 'suscribir, firmar', en papiros; ἀσπλαγχνία (6:94), 'falta de entrañas, falta de compasión', aparece en Juan Crisóstomo (ἄσπλαγχνος 19:69, 40:19); δεύτερον (7:5) con el valor de δίς; κύβερνος (8:38), 'timonel', está registrado por Stephanus en Gregorio Nacianceno; συναλλάκτης (8:56), 'cliente', se registra en Basilio, como también el adverbio περιχαρῶς (27:58), 'muy gozosamente'; ἀφαρεί (9:51), 'enseguida', desde Eusebio; φορτώνω (10:19), 'portar', según

[6] Véase Cavallero (2009).

[7] Lo registra el TLG; Sophocles cita a León, del s. X, Stephanus remite a Hesiquio, a Teófanes (s. IX) y a Eustacio (s. XII).

Lampe es empleado en los *Acta Thomae*, de fecha incierta (¿s. III?), pero Du Cange, que lo glosa como *onerare, onus imponere*, remite a Pantaleón, Teodoro de Pafo, Nicetas bárbaro, *Historia* de Apolonio de Tiro, y el TLG al *Bellum Troianum* del s. XII y a la *Crónica de la Morea* (s. XIV); κελλάριος (10:31), 'asistente, edecán', latinismo por *cellarius*, registrado en Basilio; νοτάριος (11:51; 21:88), 'notario', latinismo de *notarius*, se registra desde Atanasio, Juliano, Basilio; el giro βάλλω / δίδωμι / ποιῶ μετάνοιαν[8], 'hacer una reverencia, una genuflexión, postrarse' (12:49, 56; 13:35; 23:85, 100; 38:18; compárese con προσκυνέω en 6:62, 23:76), empleado también en *Vida de Simeón el loco* (134:3), se registra en los evangelios apócrifos y los *Apophthegmata patrum*; ἰδιάζω con el sentido de 'estar a solas' en vez de 'ser diferente de' (clásico) y 'pertenecer a, tener trato con' (postclásico) aparece en 14:7, pero se registra ya en Gregorio de Nisa; también en este autor aparece ψυχωφηλής (13:10; 50:12), 'provechoso para el alma'; κουβούκλιον (14:7; 21:67; 25:15), síncopa de κουβικούλιον, es latinismo por *cubiculum*, 'recámara', registrado en Macario; ἀποστηθίζω (16:2), 'recitar de memoria'[9], aparece en Atanasio, Epifanio, Paladio; ἀργολογία (16:22), 'locuacidad inútil', tiene registros en Basilio, Efrén, Nilo, etc.; κέλλιον (19:7), 'celdita', diminutivo de κέλλα, latinismo, se registra desde Atanasio; θεάρεστος (21:183), 'agradable a Dios', se registra desde Ps. Hipólito, Atanasio, Efrén Sirio, Epifanio, Libanio, Crisóstomo; στιχάριον (22:7; 23:54, 55), 'sotana', en Juan Crisóstomo; τρίτον con el valor de τρίς, 'tres veces' (24:30), se registra desde el mismo orador; μόνον como subordinante temporal de simultaneidad, 'tan pronto como' (27:47), ya en Dídimo de Alejandría; δυσοκνέω (32:11), 'demorarse', en Efrén; μισόκαλος (34:5), adjetivo empleado ya por Filón, designa al diablo desde Eusebio, Atanasio y Basilio; quizás de esta época es ἐγγαμίζω, 'casar' (35:41), que aparece en el Apócrifo de *Juan*; κακέσχατος (38:27, 108), 'malísimo', se registra en Efrén Sirio y luego en Anastasio Apocrisiario (s. VII); σιωπητικός (40:6), 'taciturno', en los *Apophthegmata patrum* y Jámblico; κλεψοσύνη (40:36), 'robatina', aparece en Ps. Polemón, Adamancio el judío y el léxico de Hesiquio; ἀνευτρέπιστος (43:68), 'no bien preparado', en Efrén; ἐνδημία (57:3), 'regreso', aparece desde Atanasio; ὑπέρτιμος (57:14), 'suprahonorable', aparece en Efrén y Máximo Confesor[10]; ἀναπαῆναι por ἀναπαυθῆναι, 'descansar' (59:82), es registrado en esta época por Dieterich

[8] *Cf.* Browning (1983): 13. Para Tabachovitz (1943): 53 significa 'pedir perdón'.

[9] Obsérvese la metonimia de στῆθος, 'pecho', por 'corazón', sede de la memoria.

[10] Tardíamente será título del metropolitano, según señala Du Cange.

(1898:240)[11]. Asimismo, ἀκουμβίζω (21:142), 'ponerse a la mesa', del latín *accumbo*, aparece en Zacarías (s. viii) y, como ἀκκουμβίζω, en Constantino Porfirogéneto; Du Cange da la entrada ἀκουμβεῖν; pero el TLG lo registra ya en *Physiologus* (¿ss. ii-iv?), si bien se hace mucho más frecuente en textos monásticos (*acta* y *typica*), en la Suda y en textos de lengua popular posteriores al s. x (*Digenís Akritas*, *Bellum Troianum*, *Historia Alexandri Magni*).

b) del s. v: φιλοΐστωρ (Pról. 62), 'amante de las historias', se registra en Asterio; θεοφύλακτος (Pról. 181), 'divinamente guardado', aparece en Nilo y Cirilo; καλαμάριον (Pról 196), 'cálamo, pluma para escribir', ya en el IV Concilio de Calcedonia; ἐνθρονιάζω (1:1), 'entronizar', en Epifanio; προμνημονεύω (1:5), 'mencionar antes', en papiros, pero en Eusebio según Stephanus; διαδότης (1:37), 'distribuidor', en papiros; σεκρητάριος (4:3), 'secretario', latinismo, registrado en el Concilio de Calcedonia; πληγᾶτος (6:10), 'herido', se registra en Calinico y luego en Juan Malalas; ξενεών (6:10), 'hospedaje', aparece en Isquirión; κῦρις (8:60; 21:167), como título, con el valor de 'señor, don', se registra desde el Concilio de Calcedonia, donde también alterna con κυρός, empleado aquí con el mismo sentido (9:46, 50; 14:16; 21:140, 143), aunque cabe destacar que en 21:135 y 178 se usa la forma plena κύριος para referirse a un patrón de esclavos; λαμπρόν (8:63; 50:52), 'brasa' (Cirilo el Escita), usado por Leoncio también en *Simeón* (145:7; 146:20, 24; 147:3); κεντηνάριον (9:20, 31; 10:65, etc.), 'quintal', latinismo por *centenarium*, se registra desde Zósimo; ἰδιοχείρως (9:52), 'de propia mano', registrado en el Concilio de Cartago del 403; χαλάδριον (10:15), 'jergón', aparece en Cirilo de Escitópolis; ἐνδοχότης (10:41), 'gloria', ya en Nilo; τοποτηρητής (11:31), 'vicario', ya en el Concilio de Cartago; κουβάριον (19:25), 'bola', en Calinico; ἀλληνάλλως (19:42), 'arbitrariamente, variadamente', en Epifanio; el latinismo μαγκίπιον (20:23), 'panadería', de *manucipium*, registrado desde Sócrates; ἀναγκαῖος con la acepción de 'valioso, costoso' (21:61; 28:8); ῥάπτης (20:65), 'sastre', aparece en Paladio; ἀργυροπράκτης (21:137), 'banquero', se registra en Cirilo, Nilo, Justiniano, Juan Mosco, Teófanes; el latinismo κουράτωρ (35:10), de *curator*, 'curador'; κόσσος (38:107, 110), 'cachetada', en Paladio (*cf. Simeón* 153:10; 156:18); Χριστεμπαίκτης (38:108), 'burlador de Cristo', se encuentra en Teodoreto; ὀφφίκιον (42:12), 'negocio', latinismo a partir de *officium*, se registra en Olimpiodoro y Zósimo; el sustantivo συντυχία en la acepción 'charla' se registra desde Sinesio (46:3; 50:12); κουρεύω (50:65), 'tonsurar', en Epifanio (*cf. Simeón* 129:21); καλιγάριος (51:1),

[11] *Cf.* Blass-Debrunner 78.

'zapatero', en Nilo; καταλαμβάνω (59:10) en la acepción 'allegarse, llegar', aparece en Teodoreto.

c) del s. VI: καγκελλάριος (2:3), 'ujier', latinismo de *cancellarius* (de *cancellus*, 'verja'), registrado en Lido; οὐθενότης (2:21), 'nulidad', registrado en Juan el Ayunador; ἐκκλησιέκδικος (4:3), 'síndico', en Justiniano; σιλλίον (4:6), 'sillita', latinismo de *sella*, registrado en Juan de Lidia; ἱερομύστης (5:16), 'sacroiniciador', se registra en Dionisio Areopagita; ἀρχιεράρχης (5:16), 'archijerarca', aparece en Romano Melodo; νοσοκομεῖον (6:10), 'nosocomio', aparece en el Código de Justiniano; παρεάω (8:61), 'dejar de lado', se registra en Olimpiodoro; χρυσοϋποδέκτης (9:26), 'cobrador de tasas en oro', se registra en papiros; ὀψίκι(ο)ν (4:10; 10:65; 27:80; 31:6), 'escolta', tomado del latín *obsequium* y registrado desde el s. VI (Justiniano, Juan Mosco), empleado ya en *Simeón*; σύντεκνος (10:75), 'padrino, compadre', tecnicismo registrado en el Código de Justiniano; ἀνασφαλῶς (13:66), 'inciertamente', también en Justiniano y luego Ps. Macario; βουνευρίζω (14:31), 'azotar con nervios de buey', se halla en Teófanes; αἱ συνήθειαι (14:41), "los presentes habituales", es acepción registrada desde Justiniano; ὑποκάμισον (19:67), 'camiseta', se registra en Juan Mosco y luego en la Suda y Ptocopródromo (Kriarás señala como sinónimo ἀποκάμισον); ἄλογον (20:22), 'caballo', aparece en Gregencio, Cirilo de Escitópolis; el pronombre indefinido οἱοσοῦν, 'cualquiera' (23:2) aparece en Justiniano; λόγῳ + genitivo con el valor de 'para', finalidad (27:13), se registra desde Justiniano; ὁδοστασία (43:30), 'emboscada', registrado en Gregorio Magno y en la *Vita Marthae matris Symeonis stylitae junioris*, del s. VII; μητᾶτον (52:40), del latín *metatus*, 'camarote', se halla en el Concilio de Constantinopla del año 536. Interesante es el caso del adverbio καλοθελῶς (19:67), 'benévolamente': Stephanus y Du Cange registran sustantivos y adjetivos de la misma raíz, pero no el adverbio; empero, el TLG registra un solo uso en el Concilio de Jerusalén, s. VI, y, luego, en actas monásticas a partir del s. XI: parece, pues, un término de uso eclesiástico-monacal.

Particularmente interesantes son los vocablos cuyos registros corresponden a autores del mismo s. VII[12]: σκάμνον (4:6; *cf.* 32:8), 'banco', latinismo de

[12] En cuanto al diccionario de Dimitrakos, muchas veces la entrada del vocablo señala que pertenece al período medieval pero sin precisar autores ni fechas (σκάμνον, ἀποκατασταίνω, ψιχολογέω, ἀναθάπτω); en otros casos, cita autores posteriores a nuestro texto (κατατρυγάω, μισσεύω, ἐσωφόριον). Algunas voces no tienen entrada (ἀντιπαρατιθέω, στενόνω, ἐσχάνω, συγκροτητής, ἰδιοπροαιρέτως, αἰγιόμαλλον, γομᾶτος, σκαλίον, ῥυπαφορέω, πορτάριος, τζανός, θερμοπνέω, φάμουσα, etc.)

scamnum, usado por Ps. Crisóstomo y por Juan Mosco; ἐλαιόκλαδος (6:58; 60:13), 'rama de olivo', en el mismo autor y luego en Juan Malalas; ἀποκόμβιον (6:82, 86 y 25:13), 'bolsa', el TLG lo registra en Juan Mosco[13]; σακέλλα (10:9), del latín *saccellus*, 'arca, bolsa, tesoro'; aparece en Anastasio Sinaíta y luego en Teófanes, Constantino Porfirogéneto y el lexicógrafo Hesiquio; κειμηλιαρχεῖον (12:42; 50:11), 'tesorería', aparece en Juan Mosco; ῥάσος (19:11), 'raído', con registro en Mauricio; ἀσπροφορέω (20:43), 'portar ropas blancas', tiene ocurrencias en Juan Mosco y la *Crónica Pascual*; μογγός (21:158, 161, 165), 'mudo', registrado en Pablo de Egina; παρεκεῖ (22:7), 'de allí cerca', está en la *Crónica Pascual*; el sentido de 'pestilencia' dado al adjetivo θανατικόν (24:1), aparece en Juan Mosco; la acepción 'funeral' dada a ἔξόδιον (24:4), en lugar de 'desenlace, catástrofe, muerte', aparece desde Juan Clímaco; πούλπιτον (27:4), latinismo tomado de *pulpitum*, se registra en textos de fecha incierta (*Basilicae*, *Crónica Pascual*), en Juan Malalas y luego Teófanes; εὐσκανδάλιστος (38:2, 93), 'fácil de escandalizar', en Anastasio Sinaíta; ὅρδινος (38:36), latinismo por *ordo*, aparece en Ps. Basilio y en Mauricio; πατερικόν (40:40), 'relato sobre Padres', en Anastasio Sinaíta; el adverbio παράνω (43:83), 'más arriba', está registrado en el TLG en el médico Esteban; el verbo συντυγχάνω con la acepción de 'charlar' (46:1), aparece en Juan Mosco; κέλευσον (52:37) con el valor de 'por favor'[14] se registra en la *Vita Basilii*, de fecha incierta, y en Juan Mosco; σιαίνω (59:82), 'molestar, irritar', según LSJ aparece en escolios, glosas posiblemente fechadas en los ss. VI-VII, y en los lexicógrafos Hesiquio y Suda[15].

Como vemos, algunos están testimoniados en Mauricio, Pablo de Egina, Juan Clímaco, el médico Esteban; tres de ellos, en Anastasio Sinaíta: σακέλλα, εὐσκανδάλιστος y πατερικόν. Ocho aparecen en Juan Mosco, como σκάμνον, ἐλαιόκλαδος, ἀποκόμβιον, κειμηλιαρχεῖον[16], ἀσπροφορέω, ὑποκάμισον, el sentido de 'pestilencia' dado al adjetivo θανατικόν, el verbo συντυγχάνω con la acepción de 'charlar', κέλευσον (52:37) con el valor de 'por favor'. A ellas se podría añadir ἄρουλλα (19:43), 'brasero', del latín *arula*, que Sophocles ubica en escolios y en Constantino Porfirogéneto y el TLG en *typica monastica* de

[13] Lo emplean luego Constantino Porfirogéneto (s. X) y el texto jurídico *Basilica* (IX-XII). Du Cange incluye la forma *apokómpion*, solamente mencionada, a la que remite Stephanus.

[14] *Cf.* Tabachovitz (1943): 6; Sophocles p. 657.

[15] ἀνύμνησις (60:42), 'canto hímnico', aparece en el *Testamento de Abraham*, del s. I, pero luego no se registra hasta el s. VI en Romano el Melodo, y después en Sofronio; no reaparece hasta el s. IX (Focio, Miguel Ataliates, Miguel Glicas, etc.)

[16] La forma κειμηλιάρχιον aparece en el *Código* de Justiniano, según registra Dimitrakos.

datación incierta, pero cuya forma con una sola lambda aparece registrada por Lampe en *Persica*, un relato edificante fechable en los ss. v-vi, atribuido a Mosco por H. Chadwick y publicado por L. Clugnet en *ROC* 10 (1905), p. 55:4. Esas ocho apariciones en Mosco son particularmente importantes porque este autor es fuente directa de Leoncio para su texto hagiográfico, según él mismo declara[17], de modo que es posible que tales términos formaran parte, si no del texto-fuente en sí, al menos del estilo del autor[18].

Fuera de este aspecto "tradicional", por una parte, y "actual", por otra –en tanto receptor de términos contemporáneos–, es relevante la presencia de neologismos y de *hápax legómena*. Consideramos neologismos aquellos términos de los que no se encuentra un registro anterior a Leoncio (en algunos casos, hay registros de obras cuya fecha es imposible de fijar). Los neologismos de este texto serían:

— κατατρυγάω (Pról. 45), 'cosechar, vendimiar'; Stephanus incluye la forma κατετρύγα y señala "corrupte pro κατερράγη"; el TLG lo registra en autores posteriores: Teófanes (s. x) y Eustacio Macrembolita (s. xii).

— ἀντιπαρατιθέω (Pról. 51), 'comparar'; Stephanus incluye ἀντιπαρατίθημι.

— θερμοδότης (Pról. 126), 'servidor de agua caliente'; LSJ menciona solamente glosarios, Lampe solamente este *locus* y Sophocles remite a un texto del s. xi; Kriarás lo confirma.

— στενώνω (Pról. 156), 'crear estrecheces'; no aparece en los diccionarios, pero el TLG lo registra en el s. ix en *Hippiatrica* y *Basilica*.

— ἐσχάνω (Pról. 161, 19:71), 'tener'; ya lo empleó Leoncio en *Simeón* 132:21; 155:15, donde la rareza del término generó variantes textuales.

— παστιλλάριος (Pról. 162): LSJ registra παστιλλάριος en inscripciones de Asia Menor; se trata de un latinismo, de *pastillum*, 'torta'; Du Cange cita formas emparentadas (παστέλλιν, παστιλλᾶς, παστέλλος).

— συγκροτητής (1:31), 'forjador, instructor', empleado ya en *Simeón* una sola vez (134: 13).

---

[17] *Cf*. Prólogo 5-6. Sobre Mosco y Sofronio véase Follieri (1988) y la bibliografía incluida. Véase también Déroche (1995):117 ss.

[18] El texto de Mosco y Sofronio no se conserva. Hay otros dos textos que derivan de él, pero no se puede saber con qué exactitud lo siguen: a) la versión "anónima" publicada por Delehaye (1927) y colacionada por Ehrhard, que es un estado anterior a la versión mixta; se trata de paráfrasis sucesivas de los textos de Mosco-Sofronio y de Leoncio; b) un "epítome", estudiado por Lappa-Zizicas (1970), que resume la obra de Mosco-Sofronio ya parafraseada por el texto anónimo; pero, según la estudiosa, deriva del original de Mosco-Sofronio independientemente del anónimo, dado que incluye datos que este no conserva.

— ἀμίσθως (2:31), 'sin recompensa'; LSJ registra la variante cretense ἀμίστως en inscripciones; luego aparece en la *Epagogé* del s. IX, texto de jurisprudencia.

— ἰδιοπροαιρέτως (6:13), 'por propia decisión'; el TLG solo registra la forma ἰδιοπροαιτέτον en Teodoro Estudita; Kriarás lo registra en las *Leyes griegas de Chipre*.

— αἰγιόμαλλον (6:78), 'piel de cabra'; Lampe lo cita como hápax y el TLG no lo registra, pero Trapp lo registra en Nicéforo, *Vida de Andrés el loco*; el segundo componente deriva del latín *mallo, -onis*.

— θεόχαρις (7:17), 'agraciado de Dios'; Liddell y Stephanus remiten a glosarios; en 16:15 Leoncio emplea θεοχάριτος; Du Cange registra θεοχαρίτωτος. El TLG lo registra en el s. I solamente como nombre propio y, como adjetivo, en Leoncio y luego en el s. XIII.

— ἀρμενίζω (8:16), 'navegar'; Liddell remite a glosarios y Sophocles al *Testamento de los doce patriarcas*, de fecha incierta; luego aparece en Teófanes (s. IX).

— γομᾶτος (8:32), 'cargado'; luego aparece en Nicetas Coniates y en varios textos a partir del s. X, aunque también se lo usa frecuentemente como nombre propio, según registra el TLG; Kriarás señala como sinónimo γεμάτος.

— σκαλίον (10:26), 'escalón', diminutivo de σκάλα, latinismo por *scala*; luego aparece en Constantino Porfirogéneto.

— ἀποβουλόω (10:54), 'quitar el sello'; luego en el Concilio de Trulo (680).

— καθόμοιος (17:30), 'semejante'; se registra luego en Ps. Gregencio (s. X), *Libistro y Rodamne* y el *Bellum Troianum*, del s. XIII; el verbo καθομοιόω data del s. IV y el sustantivo καθομοίωσις del VII, pero no aparecen en Leoncio.

— γονάχιον (19:11, *bis*), 'cobertor de las rodillas'; se registra luego en el s. IX, en Acmeto y Metodio[19].

— μισσεύω (20:21, 65), derivado del latín *missa* y, probablemente, de la frase final de la Eucaristía, "missa est", significa 'disolver la asamblea', 'salir de misa'; Sophocles lo registra en Teófanes (s. IX).

— ἐσωφόριον (20:61), 'prenda interior', glosado como *interula* por Du Cange y por Stephanus, que remiten solamente a este pasaje; sin embargo, el TLG incluye ocurrencias posteriores en *Vita et miracula Nicolai Myrensis*

[19] Dimitrakos 1675 A, sin citar autores, lo glosa como "tapiz de oración de los mahometanos".

(una vez, ¿ss. vii-xi?), en Constantino Porfirogéneto (dieciocho veces), en el *Eparchion Biblion* (una vez) y en el historiador Miguel Ataliates (s. xi); LSJ en su suplemento incluye εἰσωφόφιος y ἐσωφόριος en papiros del s. iv pero como adjetivos.

— πορτάριος (21:158), latinismo de *portarius*, 'portero', en lugar de θυρωρός (usado en 21:166), se registra en Juan Malalas.

— τζανός (21:125), 'tonto, imbécil'; para Festugière se vincula con el latín *sannio*, 'bufón'; Du Cange lo escribe τζαννός y lo relaciona con el italiano *zano*, 'tonto', y remite a Eustacio *Ad Odysseam*; en otro texto, empero, este autor se refiere a un pueblo: es decir, el vocablo es allí, y en otros lugares citados por el TLG con mayúscula, un gentilicio[20].

— σάβουρος (25:27), 'vacío'; deriva de σαβούρα, latinismo de *sabbura*, 'lastre': Stephanus lo registra en el Papa Zacarías y el TLG en Nicetas de Amnia (s. x), pues las ocurrencias en Elio Dionisio y Ptolomeo (s. ii) y luego en Hesiquio corresponden al sustantivo.

— θερμοπνέω (27:15), 'arder'; luego aparece en Teófanes (s. viii-ix).

— προναύκληρος (28:12), 'primer marinero'; Stephanus lo registra en un escolio a la *Odisea* y en la *Vida de Juan Crisóstomo* de Jorge; el TLG, en Focio (s. ix) y en las *Basilica*.

— προσφύγιον (34:41), 'refugio', luego en Juan Malalas.

— ἀποκατασταίνω (34:42), 'restablecer'; no aparece en diccionarios y el TLG registra solamente la forma que ocurre en Leoncio: las demás, son formas del verbo ἀποκαθίστημι, del que este parece un doblete; pero Kriarás lo registra en Mateo de Mira y en Ignacio Petritsis.

— τομάριον (35:20), 'pedazo de papiro'; después aparece en el Concilio de Trulo, año 680.

— φάμουσα (38:71), 'difamación', adaptado del latín *famosus*; Du Cange registra φάμωσσον, pero Lampe remite a Leoncio y luego a Focio (s. ix).

— παραχαράξιμος (49:43), 'falsificado'; el TLG lo registra en Ps. Macario, de fecha incierta, y luego en la Suda; Du Cange, que lo traduce *adulterinus*, lo ubica en el papa Gregorio II (s. viii) y en textos de difícil datación (*Lexicon Cyrilli* y *Martirio de san Basilio*).

— ἀββαδόπουλος (50:37), 'cría de *abbá*'; el TLG lo registra luego en las Actas del Monasterio Lembiotissa (s. xiii).

---

[20] *Cf.* Eusebio de Tesalónica, *Commentarium in Dionysii periegetae orbis descriptionem* 765:1-4, ὅτι καὶ οἱ Μάκρωνες ἔθνος Ποντικόν, Βεχείρων νοτιώτερον. Τούτους νῦν Σάννους φαμὲν, ἰδιωτικώτερον δὲ Τζάνους, ὡς καὶ τὴν Κελσηνὴν Κετζενήν. Καὶ τὴν χώραν δὲ τῶν Σάννων Τζανικὴν λέγουσιν οἱ τὴν φράσιν ἰδιωτεύοντες. Asimismo, Focio, en su *Bibliotheca*, señala καὶ Τζάνοι δὲ οἱ πάλαι Σάνοι καλούμενοι (4040:30).

— ὑπερευρίσκω (51:25), 'sobreencontrar'; en el s. xiii se registra en Teodoro II Ducas.

— βουλλόω (59:30, 36), 'sellar', del latín *bulla*, se registra en la *Vita Basilii*, de fecha incierta, y, después de Leoncio, en el Concilio de Trulo, del año 680; Kriarás y Dimitrakos dan entrada a la variante βουλλώνω.

Se trata, pues, de treinta y tres novedades que se suman a las veintiuna voces registradas en autores contemporáneos. Pero además, hay que tener en cuenta los *hápax*, es decir, neologismos que no aparecen en ningún otro texto conservado de la literatura griega (en algún caso, Leoncio lo usa dos veces, pero solamente él). Ellos son:

— καλλίτροπος (Pról. 60), 'de buenos modos'; juega con el adjetivo helenístico κακότροπος, que Leoncio emplea en Pról. 113.

— ψιχολογέω (Pról. 85), 'recoger como migajas'; LSJ lo registra solamente en glosarios; el TLG lo confirma.

— καταποδιάζω (Pról. 130), 'retener', no aparece registrado en los diccionarios; otros manuscritos presentan la forma καταποδίζω. El TLG no registra ninguna cita con la forma καταποδιαζ-, ni con las variantes κατεποδιαζ-, ni καταποδιζ-; con καταποδιασ- este lugar de Leoncio sería la única ocurrencia; para καταποδισ- existe sólo un lugar de Palco, autor del s. v-vi.

— ἀδικάμισος (5:25), 'no disputador'.

— σκνιφεύομαι (6:33), 'avariciar' (*cf.* σκνιφός 19:70).

— σαρκαφορέω (6:74), 'tomar carne'; Stephanus remite a σαρκοφορέω, de Clemente Alejandrino, pero la forma σαρκα- está en todos los mss.; no aparece en el TLG.

— ἑταίριον (8:72), 'compañero'.

— χρυσοδόχος (9:11), 'portador del oro'.

— ὑποχολάω (10:51), 'irritarse'.

— λογοπειθής (13:70), 'persuasivo'; pero en 38:2 vale por 'crédulo de chismes'; el TLG registra solamente estas dos ocurrencias; una sola vez emplea Atanasio el sustantivo vinculado, λογοπειθεία, que registra también Dimitrakos.

— μνημοριάλιος (17:5), 'sepulturero, constructor de monumentos sepulcrales', aparece registrado por Du Cange, que remite a Jorge el Pecador, pero en la forma μνημοράλιος; según el TLG es *hapax*.

— συμμάκαρ (18:3; 60:42), 'co-bienaventurado'; Stephanus y Dimitrakos dan entrada al verbo συμμακαρίζω, pero no a este adjetivo, que ocurre dos veces, pero solo en este autor.

— κόλαθον (18:16), 'ración', es empleado solo una vez, antes de Leoncio, por Eusebio de Cesárea, pero en género masculino; se registra solamente en Leoncio como neutro plural.

— φυλλολάχανον (19:27), 'hoja de hortalizas'.

— συρίδιον (19:55), 'sirio (manto)'[21].

— παραμονητής (20:3; 29:5), 'intendente'; aparece dos veces, pero solamente en Leoncio.

— ῥυπαροφορέω (21:113), 'vestir suciamente'; en esta entrada, Stephanus y Dimitrakos remiten a ῥυποφορέω, *sordidas vestes gero*, en un escolio a Aristófanes.

— λωρίζω (23:18), 'flagelar, azotar', derivado del latinismo λῶρος; en *Simeón* (156:14) emplea el sinónimo λουρίζω; Sophocles y Dimitrakos citan solamente a Leoncio para esta entrada.

— κερμοφυλάκιον (27:17), 'bolsa de monedas'[22].

— ῥιγοπυρετέω (27:31), 'tener frío por la fiebre'; Stephanus y Dimitrakos registran ῥιγοπύρετος y ῥιγοπυρέτιον.

— ἀντιπαραμυθέομαι (28:45), 'confortar a cambio', aparece registrado solamente por Lampe, quien cita a Leoncio, confirmado por el TLG.

— ὑπερεύψυχος (29:2), 'superanimoso'; no aparece en diccionarios y el TLG registra tan solo esta ocurrencia.

— προνοήτρια (35:11), 'providente'.

— γαλλοδρόμος (36:6), 'comerciante ambulante de la Galia'; confirmado por Trapp.

— ψευδοαββάς (38:122), 'falso monje'; Lampe registra la forma ψευδαββᾶς en Teófanes; Du Cange la incluye (en la entrada de ἀββά, I 3) como ψευδάββας y remite a Teófanes y luego a Ducas (s. XIV); sí le da entrada Dimitrakos, quien remite a Leoncio y a las *Acta Sanctae Sedis* Ἰουλίου I 160.

— προχείριν (39:11), 'manopla'; Dimitrakos cita προχείριον sin ejemplos.

— ἐγκαθέδρα (43:125), 'asentamiento'; como neutro ἐγκάθεδρον se registra en los escolios a Opiano; como masculino ἐγκαθέδρους en Juan Damasceno (s. VIII).

— ἀπέργι(ο)ν (50:15), enmienda de Festugière a partir de ἀπέργην, 'despropósito, acción ruinosa' (*cf. Simeón* 147:22); el TLG registra Ἀπέργιος como nombre propio en el III Concilio de Constantinopla (680) y luego

[21] Festugière (1974): 575, se pregunta si estos mantos son de lana siria, hechos en Siria o con tintura de púrpura siria.

[22] Aparece registrado como *hapax* por Trapp (2001), aunque no corresponde al período específico de su diccionario y omite, por ejemplo, ἀδικάμισος, ἑταίριον o ἐγκαθέδρα.

como sustantivo común en Demetrio Comateno (s. xiii); Trapp da entrada a ἀπέργιν.

— λιμνίζω (51:23), 'arrojar al agua'.

— ἐπαινέτη (56:7), 'elogio'; Lampe registra una forma de primera declinación ἐπαινήτης, -ου, "one who praises", en Crisóstomo y Sozómeno, pero en el pasaje de Leoncio, ἐπαινήτης debe ser genitivo.

— ἀναθάπτω (56:8), 'sepultar'.

Tenemos, pues, otras treinta y una voces que se registran como exclusivas de Leoncio, lo cual eleva a sesenta y tres las innovaciones, sin tener en cuenta las diecinueve voces de sus contemporáneos, que en realidad también son novedades. A esto se deben añadir los casos de palabras ya existentes, pero a las que Leoncio les da una acepción diferente:

— ψυχαγωγικός (Pról. 120), ya en Platón 'atractivo, seductor', aunque aquí parece significar, más literalmente, 'orientador del alma'.

— κανονίζω (Pról. 135), en clásico 'medir con regla', 'regular', 'prescribir reglas'; aquí aparece como 'observar' (Lampe).

— μαθησία (Pról. 143), 'aprendizaje'; Du Cange remite a Zacarías; Lampe señala que tiene dos acepciones: a) 'knowledge', para la cual cita como referencia a Isidoro Pelusiota (*ob. c.* 435) y a Alejandro Salamito, también del s. v; b) 'education', para la cual cita el *locus* de Leoncio como única referencia, aunque aclara que hay una *varia lectio*.

— κεφάλαιον (4:14; 13:62; 38:60), 'asunto judicial'; *cf.* Tabachovitz (1943:64 ss).

— δίδω εἰς (8:56), 'poner en', conservado en el griego moderno; *cf.* Festugière (1974:553).

— ἀσιμβίβαστος (13:17), 'incomparable' en Teófilo de Antioquía, aparece aquí como 'irreconciliado' (cf. Lampe y Dimitrakos).

— παραμονή (13:57; 23:62), en clásico 'perseverancia', es aquí 'guardia, puesto de guardia', acepción que Sophocles registra en Constantino Porfirogéneto.

— τομή (13:62), en clásico, 'corte', es aquí 'decisión', posiblemente calco del latín *decisio*[23]; el verbo correspondiente, τέμνω, se registra con la acepción de 'decidir' en el Código de Justiniano.

— ἀσκαλώνιον (18:17), 'ascalonio, medida de capacidad', en lugar de 'higo' como en Ateneo.

[23] *Cf.* Festugière (1974): 565.

— ἀστειεύομαι (19:62) significaba en postclásico 'hablar elegantemente, hábilmente, urbanamente', como sinónimo de ἀστείζομαι; pero aquí ya es 'bromear', como en griego moderno.

— σύμψυχος (25:56), que en el NT significa 'con una sola alma', aquí es 'con todo a bordo'; se registra luego en Teófanes.

— πατριαρχεῖον (47:2), como 'residencia del patriarca', se registra desde Timoteo presbítero (s. VI); pero aquí tiene el sentido de 'jerarquía del patriarca', que aparecerá luego en Juan Damasceno, s. VIII.

— ἀπὸ κάλιγος (47:5), lo entendemos como 'desde el llano', 'de laico' (metafóricamente), si es que viene de un *κάλιξ, κάλιγος vinculado con καλίγα ο καλίγιον, 'zapato'. Festugière traduce "service civil", sin comentarios. En Claudio Eliano (s. II-III) aparece la forma de genitivo plural καλίγων una sola vez (giro ἀπὸ καλίγων), la que luego sólo reaparece en el s. X (Constantino VII).

— ἀποδυσωπέω (59:56), 'suplicar'; Lampe lo registra como 'importunar' en la *Catena Lucae*, fechada en el s. V.

Son, entonces, otras quince novedades, con las que sumamos noventa y siete. Si, por otra parte, tenemos en cuenta que este texto incluye al menos diez coloquialismos, podremos completar los elementos para juzgar el léxico. Ellos son:

— καθείς (6:12), 'cada uno'[24], que aparece también en *Simeón* (139: 17).

— μόνον δὲ ὅτι, 'solamente que' (8:39; 21:158), aparece también en *Simeón* 156:2; según Tabachovitz (1943:54) es un giro con paralelos latino y demótico.

— δεῦ (8:72; 21:104; 35:27; 50:45; 52:37), empleado también en *Simeón* (156:19 y 167:24), escrito en un ms. como δέου y reemplazado en otro por ἐλθέ, parece una interjección popular derivada de δεῦρο, δεῦτε, como en el giro δεῦρ' ἄγε (Stephanus III 1018).

— ἀμμά, forma siríaca para 'madre' (9:42), equivalente al masculino ἀββά[25].

— εἷς, μία, ἕν por el indefinido τις, τι, registrado ya en Sófocles y en la *Septuaginta*, Leoncio lo emplea también en *Simeón* (141:26; 146:6; 150:8, 25)[26]: τούτων ὁ μὲν εἷς (12:2), "uno de ellos"; cf. las variantes de 38: 105.

---

[24] *Cf.* Blass-Debrunner § 305.

[25] Kriarás incluye ἀμμά como variante de la conjunción ἀμή, 'pero, luego'.

[26] Véase la elipsis de ἡμέρᾳ, en la que se dice ἐν μιᾷ en lugar de ἔν τινι.

— ὔπα (20:45; 40:35) con el sentido de ὔπαγε, imperativo de ὑπάγω; está registrado en canciones populares como la dedicada a Alejo Comneno (I 4)[27].

— τὴν μίαν σου (23:25), 'por una vez en tu vida'; Sophocles cita μίαν μίαν con el valor de 'una u otra vez' (s. v. εἷς), que puede vincularse con esta expresión, posiblemente elíptica; el griego moderno mantiene la elipsis al decir μία… μία sobreentendiendo φορά, 'una vez…, otra vez…'

— empleo del singular con interlocutor plural: Μηδέν, ὦ τέκνα καὶ ἀδελφοί, … καταπέσετε. Πίστευσον γάρ…, "en nada decaigáis, hijos y hermanos. Pues créeme..." (28:23), donde el imperativo πίστευσον alude al conjunto y a cada uno en particular.

— κούρβα (38:12), 'puta'; Sophocles y Stephanus registran la voz en un glosario jurídico, pero el TLG lo ubica en Mauricio (s. VI), en la *Vida de los santos David, Simeón y Jorge*, (s. IX), en el *Digenís Akritas* (s. X), etc.

— κυρά (38:35; 50:31), 'doña', se registra desde la *Vita Aesopi* de Dioscórides (s. I); luego aparece en Juan Malalas, los *Typica monastica*, el *Digenís Akritas*, *Bellum Troianum*, etc., cada vez con mayor frecuencia de uso[28].

Por otra parte, el vínculo de Bizancio con el Imperio Romano de Occidente fue constante hasta la caída de este y siguió habiéndolo con la Iglesia de Roma, que desde fines del s. II empleaba el latín como lengua oficial. El influjo del latín en el griego es notorio en la adaptación de términos mediante préstamo. Hemos señalado ya un posible calco (τομή por *decisio*, en lugar de κρίσις) y mencionamos al pasar varios vocablos de origen latino[29]. Podemos sumar σιλίγνιον (20:25), 'pan de trigo', tomado de *siligo* y registrado en Ateneo, Paladio, etc.; δούξ, δουκός (30:3), registrado desde Atanasio a partir de *dux, ducis*, con adecuación del acento a la regla griega del monosílabo de tercera; πόρτα (31:3); ὡρεῖον (11:70), 'despensa', adaptado del latín *horreum* y registrado en las *Stereometrica* de Herón (¿s. I?), Elio Hero-

[27] *Cf.* Egea (1987): 281.

[28] Véanse las entradas que Kriarás da a κούρβα y κυρά.

[29] Νουμίν (*nummus*), πρεδεύω (*praedor*), σέκρετον (*secretum*), τίτλος (*titulus*), πατρίκιος (*patricius*), τριμίσιον (*trimissis*), μόδιος (*modium*), κελλάριος (*cellarius*), νοτάριος (*notarius*), κουβούκλιον (*cubiculum*), κέλλιον (*cella*), ἀκουμβίζω (*accumbo*), σεκρητάριος (*secretarius*), κεντηνάριον (*centenarium*), μαγκίπιον (*manucipium*), κουράτωρ (*curator*), ὀφφίκιον (*officium*), καγκελλάριος (*cancellarius*), σιλλίον (*sella*), ὀψίκιν (*obsequium*), μητᾶτον (*metatus*), σκάμνον (*scamnum*), πούλπιτον (*pulpitum*), ὄρδινος (*ordo, -inis*), παστιλλάριος (*pastillum*), σακκέλλα (*saccellus*), σκαλίον (*scala*), ἄρουλλα (*arula*), μισσεύω (*missa*), πορτάριος (*portarius*), τζανός (*sannio*), σάβουρος (*sabbura*), φάμουσα (*famossus*), βουλλόω (*bulla*), αἰγιόμαλλον (*mallo, -onis*), λωρίζω (*lorus*).

diano, Teodosio el gramático, etc.; ὀψικεύω (60:33), 'escoltar, hacer séquito', latinismo tomado de *obsequor*, registrado desde el s. I-II en el *Testamento de Abraham* y luego en varios textos a partir del s. IV, entre otros, en Juan Clímaco y Sofronio y empleado por Leoncio en *Simeón* 132:5, 17.

En síntesis:

i) Leoncio emplea elementos lingüísticos populares en el uso de vocablos contemporáneos, muchos de ellos registrados en papiros, y otros tantos latinismos, lo cual se confirma en la fonética y en la sintaxis;

ii) es creativo en su expresión, según lo revela el gran número de *hapax legomena* que utiliza en su obra y las nuevas acepciones que da a términos existentes;

iii) es probable que los vocablos neológicos, también abundantes, circularan entre el pueblo, en el habla coloquial, sin tener cabida en el nivel literario: de hecho, varios reaparecen en textos técnicos, como escritos jurídicos y monásticos, o en autores que recogen el nivel vulgar de lengua, como Constantino VII (véase el caso de ἐσωφόριον, empleado por él dieciocho veces). Si esto es así, Leoncio recoge la lengua cotidiana o popular, rasgo confirmado por la aparición de voces y giros considerados 'vulgarismos'.

A partir de este análisis concluimos que el obispo es coherente en su expresión con la intención que expone, pues en el prólogo declara que busca narrar «con el carácter pedestre, sin adorno y humilde propio de nosotros, de modo tal que pueda ser ayudado por lo dicho también el "hombre común e iletrado"» (65 ss.)[30]. Si bien hay cierto grado de falsa modestia, pues Leoncio no solo revela en esto una preocupación estilística, sino que además conoce y emplea la retórica y conserva cierta "tradición clásica"[31], no miente al decir que se abaja a un público más amplio. Esto se ve en otros rasgos lingüísticos (fonéticos, morfológicos, sintácticos)[32], que confirman el uso de una lengua actualizada y, a la vez, creativa, que llamara la atención

[30] ἵνα τῷ ἐνυπάρχοντι ἡμῖν πεζῷ καὶ ἀκαλλωπίστῳ καὶ χαμηλῷ χαρακτῆρι διηγησώμεθα εἰς τὸ δύνασθαι καὶ τὸν ἰδιώτην καὶ ἀγράμματον ἐκ τῶν λεγομένων ὠφεληθῆναι.

[31] *Cf.* Cavallero (2009) y Sapere (2009).

[32] Los exponemos en otro trabajo, por razones de espacio, que será publicado en *Bizantinistica*.

del oyente. De tal modo, la lengua colabora con la intención didáctica expresamente señalada por el autor. Se trata, pues, de un estilo "funcional", en expresión de Ševčenko[33], es decir, adecuado a la "función" deseada por el escritor. Y asimismo, al proceder con este recurso lingüístico, Leoncio se suma a la corriente más frecuente del género hagiográfico, al menos en su período inicial, es decir, hasta que aparece de nuevo el gusto clasicista propio del s. x, que provocará las reescrituras debidas a Simeón Metafrasta y la pérdida de textos originales más populares. Es frecuente hallar en los primeros siglos de desarrollo de la hagiografía una tendencia al lenguaje llano[34]: voluntariamente, como también hicieron los Padres de la Iglesia latina, los hagiógrafos dejan de lado las exquisiteces retóricas y el alto nivel estilístico para hacer prevalecer una mejor comprensión por parte del público. El fin evangelizador predomina sobre el esteticista.

Pablo A. Cavallero

UBA-UCA-CONICET
Helguera 4445, C 1419 CUK Buenos Aires
República Argentina
pablo.a.cavallero@gmail.com

[33] *Cf.* Ševčenko (1981): 307.

[34] *Cf.* Longo (2004): 184 y 209. Según el modelo de la *Vida de Antonio*, prevalece en la hagiografía el estilo medio. Mientras que Ševčenko (1981): 291, opina que Leoncio emplea un estilo bajo, pensamos nosotros que mezcla elementos del medio con otros del bajo. Sobre la cuestión de los niveles de lengua, véase Horrocks (2004); sobre el empleo del nivel medio en la hagiografía y un relativo ascenso estilístico tras los difíciles siglos vii-viii, *cf.* pp. 468 y 474.

Bibliografía

Blass, F.-Debrunner, A.-Funk, R. (1961), *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago: University of Chicago Press.

Browning, R. (1983), *Medieval and Modern Greek*, Cambridge: University Press.

Cavallero, P. (2009), «La retórica en la *Vida de Simeón* de Leoncio de Neápolis», *Byzantion Nea Hellás* 28, 87-104.

Delehaye, H. (1927), «Une vie inédite de saint Jean l'Aumônier», *AnBoll* 14, 5-74.

Déroche, V. (1995), *Études sur Léontios de Néapolis*, Uppsala.

Dieterich, K. (1898), *Untersuchungen zur Geschichte der griechischen Sprache von der hellenistischen Zeit bis zum 10. Jahrhundert n. Chr.*, Leipzig: Teubner.

Dimitrakos, D. (1951), *Μέγα λεξικὸν ὅλης τῆς Ἑλληνικῆς γλώσσης*, Ἀθῆναι: Δομή.

Egea, J. M. (1987), «El griego de los textos medievales», *Veleia* 4, 255-284.

Festugière, A.-Rydén, L. (1974), *Léontios de Néapolis, Vie de Syméon le fou et Vie de Jean de Chypre*, Paris: Paul Geuthner.

Follieri, E. (1988), «Dove e quando morì Giovanni Mosco?», *RSBN* 25, 3-39.

Horrocks, G. (2004), «Lingua alta e lengua popolare», en: G. Cavallo (ed.), *La cultura bizantina*, vol. I de *Lo spazio letterario del medioevo, 3*; *Le culture circonstanti*, Roma-Salerno, 457-490.

Lappa-Zizicas, E. (1970), «Une épitomé de la vie de S. Jean l'Aumônier par Jean et Sophronius», *AnBoll* 88, 265-278.

Longo, A. (2004), «Vite, passioni, miracoli dei santi», en: G. Cavallo (ed.), *La cultura bizantina*, vol. I de *Lo spazio letterario del medioevo, 3: Le culture circostanti*, Roma-Salerno, 183-227.

Mirambel, A. (1966), «Essai sur l'évolution du verb en grec byzantin», *Bull. de la Société de Linguistique* 61, 167-190.

Sapere, A. (2009), «Estrategias discursivas en el Prólogo de la *Vida de Juan el Limosnero* de Leoncio de Neápolis», ponencia presentada a las V Jornadas Nacionales *La(s) retórica(s) en la Antigüedad y sus proyecciones. Persuasión y comunicación, del mundo antiguo a las prácticas contemporáneas* (Rosario, Argentina, 28-29 de agosto de 2009).

Ševčenko, I. (1981), «Levels of Style in Byzantine Prose», *JÖB* 31/1, 289-312.

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

Trapp, E. (2001), *Lexicon zur byzantinistischen Gräzität, besonders des 9.-12. Jahrhunderts*, Band A-K, Wien: Verlag der ÖAW.

Recibido: 11.04.2011
Aceptado: 27.04.2011

LÉGENDE ET FONDS HISTORIQUE DE LA PASSION DES 60 OU 63 MARTYRS DE JÉRUSALEM. Un dossier repris

RÉSUMÉ: Deux textes hagiographiques font état de 70 pèlerins byzantins qui, durant le règne de Léon III, sont rendus aux Lieux Saints où ils étaient capturés par les Arabes; 63 parmi eux ont subi le martyre. Puisque l'historicité des ces faits est mise en doute, toutes les informations données par les deux textes sont disqualifiées. L'analyse prouve que le premier de ces textes, considéré comme anonyme, est rédigé en syriaque par Jean de Césarée au milieu du VIIIe s.; peut après il est traduit en grec par les soins d'un moine nommé aussi Jean. Ce texte est d'orientation iconoclaste. L'autre, d'orientation iconophile, est composé par le moine Siméon au Xe s. Le plus ancien donne des informations concernant les relations entre l'empire et le califat après la défaite arabe devant les murailles de Constantinople en 718. Par contre la rédaction de Siméon ne vise qu'à réfuter l'idée des 63 martyrs iconoclastes et de ce fait sa valeur historique est presque nulle.

MOTS CLES: Arabes, iconoclasme, Jérusalem, Léon III, Lieux Saints, pèlerinage, traité de paix.

ABSTRACT: Two hagiographical texts speak of 70 Byzantine pilgrims who, during the reign of Leo III, visited the Holy Land, where they were captured by Arabs; 63 from them were martyred. Since the historicity of the facts is in question, all information given by the two texts is disqualified. The analysis shows that the first of these texts, considered anonymous, was written in Syriac by John of Caesarea in the middle of the 8th c., shortly after it was translated into Greek by the care of a monk also named John. This text is oriented iconoclast. The other, iconodule, is composed by the monk Simeon in the 10th c. The former gives more information about relations between the Byzantine Empire and the Caliphate after the Arab defeat before the walls of Constantinople in 718.

On the contrary, the writing of Simeon is only intended to refute the idea of the 63 iconoclasts martyrs and thus its historical value is almost zero.

KEY WORDS: Arabs, iconoclasm, Jerusalem, Holy Land, Leo III, pacts of pace, pilgrimage.

Le 21 octobre, l'Église orthodoxe célèbre la mémoire d'un groupe de personnes martyrisées à Jérusalem au VIIIe s. Malgré certaines remarques faites par des historiens[1] et le nombre impressionnant de rubriques que la *PmbZ* leur consacre[2], ces personnages sont mal connus et leur historicité reste douteuse. Leur martyre est transmis par deux textes hagiographiques: *BHG 1217* et *BHG 1218*. L'adoption par le père F. Halkin de deux codes différents tient au fait que le texte *BHG 1217* parle de 60 martyrs[3], tandis que *BHG 1218* en cite 63[4]. La lecture des deux textes permet de constater qu'ils se réfèrent aux mêmes personnes, mais *BHG 1217* ne compte pas au nombre des martyrs trois personnes mortes en route. Cette différence n'est pas la seule qui distingue les deux récits, qui semblent d'ailleurs avoir été rédigés à des dates différentes, dans des langues différentes, et par des auteurs de convictions différentes[5]. Avant d'aller plus loin, signalons que ces deux textes ont été historiquement disqualifiés par G. Huxley, dans un article pu-

[1] Cf. H. G. BECK, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1959, pp. 483 et 506; M. HUSSEY, *The Orthodox Church in the Byzantine Empire*, Oxford 1986, pp. 372-374; R. G. HOYLAND, *Seeing Islam as other Saw It. A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam* (Studies in Late Antiquity and Early Islam, 13), Princeton 1997, pp. 347-351 et 362.

[2] Outre les rubriques qui traitent du groupe des martyrs (# 10.231), du traducteur anonyme de la *Passion des 60 martyrs* (# 11.283), du moine Jean inspirateur de la traduction de la *Passion des 60 martyrs* (# 3.147), du Jean qui a inhumé les martyrs (# 2.967), du moine Siméon, auteur de la *Passion des 63 martyrs* (# 7.186), et des deux Souleïman qui sont impliqués dans les récits (# 7.161 et 7.162), 65 autres notices sont consacrées aux 63 martyrs de la *Passion des 63* et à deux autres martyrs mentionnés seulement dans la *Passion des 60*.

[3] Le texte, transmis par le *Coisilin* 303, un manuscrit d'origine palestinienne du Xe-XIe s., a été édité par A. PAPADOLOULOS-KERAMEUS, dans *Pravoslavnij Palestinskij Sbornik*, XII-1, S. Petersbourg 1892, pp. 1-7. Le manuscrit, qui contient des vies de saints égyptiens, syriens et palestiniens, est décrit par R. DEVRESSE, *Le Fonds Coislin*, Paris 1945, pp. 286-288.

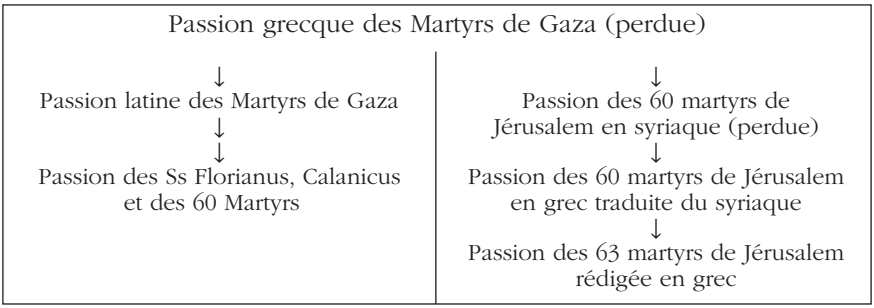
[4] Texte édité par A. PAPADOLOULOS-KERAMEUS, dans *Συλλογὴ Παλαιστινῆς καὶ Συριακῆς Ἁγιολογίας*, I, S. Petersbourg 1907 (réimp. Thessalonique 2001), pp. 136-163.

[5] La toute première étude, celle de Ch. LOPAREV, «Bizantijskija žitija svietihj VIII-IX v.», *Vizantijskij Vremennikj* 19 (1912) 1-10, n'est qu'une rapide présentation des deux versions avec une tentative de situer dans le temps des faits rapportés par les deux textes.

blié en 1977, et qu'il les appelle des pseudo-passions: après une analyse plutôt sommaire, il aboutit à la conclusion qu'il s'agit d'adaptations tardives de la *Passion des 60* (ou des 63) *martyrs de Gaza*[6].

La *Passion des martyrs de Gaza* est connue grâce à une traduction latine transmise par un manuscrit du IXe-Xe s., *Rome, St.-Pierre*, A5, fol. 222-223v; elle a été publiée par H. Delehaye[7]. Selon ce texte, lors de la prise de Gaza par les Arabes vers 634, Amr, le chef des Arabes, proposa à soixante soldats byzantins capturés d'embrasser l'islam, ce qu'ils refusèrent. Toujours aussi fermes dans leur foi après trente jours de détention sur place, ils furent déplacés à la prison d'Eleuthéropolis, où ils furent encore gardés trois mois avant d'être transférés à Jérusalem. Dix mois plus tard, ils refusaient toujours la conversion. Dix d'entre eux furent alors décapités, le 11 novembre; leur corps fut enterré par le patriarche Sophronius dans l'oratoire de St-Étienne. Le texte donne, toutefois, une liste nominale de 12 personnes exécutées. Un mois plus tard, les survivants furent de nouveau déplacés à Eleuthéropolis, où ils furent exécutés sur ordre d'Amr, le vendredi 17 décembre de la 13ème indiction, au cours de la 28e année du règne d'Héraclius. Le texte transmet à cette occasion une liste de 51 noms. Leurs restes, achetés contre 3.000 sous d'or, furent enterrés à Eleuthéropolis; ensuite, l'église de la Sainte-Trinité d'Eleuthéropolis fut construite.

Il est certain que ce récit présente des similitudes avec celui des martyrs de Jérusalem. G. Huxley pense donc que les Martyrs de Jérusalem ne sont qu'une réplique des Martyrs de Gaza; une Passion de ces derniers, rédigée en grec, serait à l'origine de tous ces textes, selon le schéma suivant:



[6] G. HUXLEY, «The Sixty Martyrs of Jerusalem», *GRBS* 18 (1977) 369-374.

[7] H. DELEHAYE, «Passio Sanctorum Sexaginta Martyrum», *AB* 23 (1904) 289-307. Selon le savant Bollandiste, pp. 303-305, de cette version latine dérive un autre texte hagiographique latin, la *Passion des Ss Florianus, Calanicus et des 60 Martyrs*.

De ce fait, G. Huxley disqualifie les deux versions de la Passion des martyrs de Jérusalem en les considérant sans intérêt historique; en outre, signale-t-il, leur contenu est en désaccord avec les données historiques telles qu'elles sont connues grâce aux chroniqueurs Byzantins et Arabes[8]. Il est suivi dans cette voie par d'autres historiens[9].

Une lecture attentive de ces textes suggère, cependant, une conclusion beaucoup plus nuancée. La radicalisation des chrétiens melchites de Palestine, soumis aux Arabes, est peut-être à l'origine d'une série de martyrs imaginaires. Rien n'exclut que les 60 ou 63 martyrs de Jérusalem soient des répliques des 60 ou 63 martyrs de Gaza, mais les circonstances historiques et le contexte de la rédaction ne sont pas les mêmes dans les deux cas; les versions de la Passion des martyrs de Jérusalem peuvent contenir des informations historiques valables, et les relations qu'entretiennent ces textes sont beaucoup plus compliquées que celles proposées par G. Huxley[10]. C'est pourquoi, avant d'avancer une estimation historique des faits rapportés par ces textes, il convient de les analyser séparément.

1. La *Passion des 60 martyrs (BHG 1217)*

Le texte *BHG 1217* est un récit sombre et équilibré, dont l'auteur fait couramment références aux Écritures. Il comporte un préambule classique pour un texte hagiographique: la Bible explique clairement les obligations envers Dieu; les 60 martyrs, ayant étudié les Écritures depuis leur jeune âge, savaient ce qu'ils devaient faire quand ils durent choisir entre le martyre ou le reniement de leur foi. En ce qui concerne l'origine des martyrs, le texte recourt aux lieux communs habituels : ils étaient pieux, d'origine noble, fils de bons chrétiens, vertueux, chastes[11].

---

[8] Huxley, p. 370, met en doute l'information de la *Passion des 60 martyrs de Jérusalem* selon laquelle un traité de paix d'une durée de sept ans aurait été signé entre Byzantins et Arabes sous le règne de Léon III; car, dit-il, dans ce cas, il n'aurait pas dû y avoir d'hostilités entre Arabes et Byzantins jusqu'en 725, alors que les sources byzantines parlent d'une razzia arabe en 724 et les sources arabes de trois razzias arabes entre 720 et 722.

[9] Cf. Hoyland, *Seeing Islam*..., pp. 347-351 et 362.

[10] Loparev, pp. 1-10: après comparaison des deux textes, il relève des différences notables qui ne lui permettent pas de qualifier la *Passion des 63 martyrs de Jérusalem* de simple remaniement de la *Passion des 60 martyrs de Jérusalem.*

[11] *Passion des 60*, p. 1, 11-15.

À la fin du texte, un épilogue transmet quelques données personnelles[12]: le rédacteur nous apprend qu'il s'appelait Jean et qu'il était moine[13]; enfermé dans sa cellule, il passait son temps à lire des passions de martyrs, dont celle des 60 martyrs rédigée en syriaque; après cette lecture, il alla visiter les Lieux Saints; à Jérusalem, après s'être informé du lieu de sépulture des 60 martyrs, il alla se prosterner devant leurs reliques, et il rencontra des personnes ayant bénéficié de l'action miraculeuse des saints; il eut alors l'idée de traduire le texte syriaque en grec; revenu sur son lieu d'ascèse, il incita un traducteur à s'atteler à la tâche[14]. Dans une très courte invocation finale, Jean demande aux 60 martyrs de le protéger, ainsi que le traducteur et les futurs "auditeurs" de ce texte. Cet épilogue pose questions. D'abord, Jean ne parle pas expressément d'un monastère. Puisqu'il restait enfermé dans sa cellule, il pouvait s'agir d'un ermite. Toutefois, nous pensons qu'il vivait en communauté puisqu'il fait état d'un traducteur, détail qui présuppose une communauté. L'absence de toute référence au nom du monastère peut semer le doute, mais un détail fait pencher définitivement la balance vers l'option d'une communauté: Jean demande la protection des martyrs pour les futurs "auditeurs", référence à la tradition monastique des lectures pendant le temps des repas et témoignage indirect de l'analphabétisme qui régnait parmi les moines. Ce monastère ne se trouvait pas dans les environs de Jérusalem, ni peut-être en Palestine, puisque Jean, après la lecture de la *Passion des 60 martyrs*, avait quitté son lieu d'ascèse pour se rendre aux Lieux Saints. C'est la seule indication concernant l'endroit où ce monastère se situait. Le fait que le texte lu par Jean soit rédigé en syriaque n'apporte pas d'indice, car le syriaque était langue commune dans la région syro-palestinienne. Toutefois, rien ne permet de dire que le texte lu par Jean avait été traduit du grec en syriaque, comme cela a été proposé[15]. En pareil cas, la traduction du syriaque vers le grec semble pour le moins absurde.

Le texte est iconoclaste, car l'empereur Léon III y est qualifié de très pieux[16], et les expressions utilisées à son propos lui sont favorables[17]. Jean

[12] *Passion des 60*, p. 7, 12-26.

[13] *PmbZ*, # 3.147 note à son propos ce que dit l'épilogue, en ajoutant que ce Jean ne doit pas être mis en relation avec Jean Damascène. Cf. à ce propos H. G. Beck, *o.c.*, p. 483 et p. 506.

[14] À propos de ce traducteur anonyme, *PmbZ*, # 11.283 répète ce que dit l'épilogue de la *Passion des 60 martyrs*.

[15] Huxley, p. 374.

[16] *Passion des 60*, p. 3, 15.

[17] *Passion des 60*, p. 2, 29: couronné par Dieu; p. 3, 14-15: ami de Dieu; p. 3, 16-17: miséricordieux et de bonne disposition.

ne dit pas si cette orientation doctrinale était celle de son original, de lui-même ou du traducteur. Nous devons pourtant admettre que le milieu de Jean et du traducteur était iconoclaste, sinon ils auraient supprimé les qualificatifs favorables à Léon III. C'est une des questions qui seront débattues dans le paragraphe consacré aux relations entre les deux versions de la Passion des martyrs de Jérusalem. Rien ne permet non plus de dire que Jean connaissait bien le grec, puisque pour un texte aussi simple, il a dû s'adresser à un traducteur. Cet homme, que nous appellerons désormais Jean le moine, apparemment iconoclaste, ne peut pas être relié à Jean de Damas, comme cela a été proposé[18].

Le texte lu par Jean le moine fut rédigé après la mort de l'empereur Léon III (en 741), et sans doute avant 775, date de la prise du pouvoir par Léon IV –sinon, l'auteur aurait dû préciser de quel empereur Léon il s'agissait[19]–. Par contre, il est difficile de dire à quel moment la traduction a été faite. Une étude attentive du texte permet de dire que le traducteur a utilisé la terminologie d'une période encore ancienne. Léon III est appelé "*basileus* des Romains"[20], et les Arabes ne sont jamais cités sous l'appellation "Sarakènes"[21], dénomination presque exclusive dans les textes hagiographiques à partir du IXe s. Enfin, le khalife est désigné par le terme grec de πρωτοσύμβουλος[22] (et le gouverneur de la Palestine par celui de σύμβουλος[23]) terminologie utilisée par Théophane[24], qui puisait, lui aussi, dans un texte syriaque du VIIIe s. traduit en grec. Tout porte donc à croire que la traduction grecque a été faite avant le IXe s.

Les faits cités dans le texte remontent aux "temps anciens des Arabes", quand le pouvoir était assuré par Solomon, forme grecque du nom arabe Souleïman. Ce dernier avait organisé une razzia dans l'empire romain, où le pouvoir était exercé par Léon. L'Arabe campa sur le sol romain et se mit à préparer son armée. Lorsque la nouvelle en arriva à l'empereur, il ordonna de barrer les cours d'eaux de la région où campaient les Arabes, afin d'inonder leurs voies de retraite. Pris au piège, Souleïman ne sut comment agir. C'est alors qu'un de ses eunuques lui suggéra de l'autoriser à négocier un

[18] Cf. BECK, p. 506.

[19] *Passion des 60*, p. 2, 31: Léon était mort au moment de la rédaction du texte.

[20] *Passion des 60*, p. 2, 29.

[21] *Passion des 60*, p. 2, 15 et p. 4, 15: ils sont appelés "Arabes".

[22] *Passion des 60*, p. 4, 27-28. Il est aussi désigné sous le terme de τύραννος (p. 3, 11).

[23] *Passion des 60*, pp. 4, 22; 5, 3; 5, 28. Il est aussi désigné sous le terme de ἔξαρχος (p. 5, 18).

[24] THÉOPHANE, éd. Ch. DE BOOR, Leipzig 1885, cf. p. 18 note 49, pp. 356, 15; 370, 14; 395, 17; 404, 15; 431, 30.

traité de paix avec l'empereur. Ne voyant pas d'autres possibilités, Souleïman l'envoya auprès de l'empereur. Ce dernier, de nature clémente, accepta de signer un traité de paix de sept ans, qui permettait la libre circulation transfrontalière des commerçants et le libre accès des pèlerins chrétiens aux Lieux Saints.

Sept ans plus tard, peu avant l'expiration du traité, un groupe de 70 chrétiens appartenant à un milieu social élevé (le texte les qualifie de nobles, en grec ἄρχοντες), escortés d'esclaves, prit la route de Jérusalem; ils montaient des chevaux et portaient des armes, et leurs importantes richesses étaient transportées par une caravane de charrettes tirées par des mules. Arrivés aux Lieux Saints, ils visitèrent des cités bibliques et distribuèrent de l'argent à des pauvres chrétiens; ils allèrent ensuite visiter les monastères du désert, où ils firent également de grandes largesses. Ayant accompli leur pèlerinage, ils s'apprêtaient à rentrer chez eux, sans réaliser que le traité de paix avait déjà expiré. Arrivés à la source de Colonie, à une distance d'à peu près cinq kilomètres de Jérusalem, ils dressèrent leur camp pour se reposer. Or, la garde arabe de Jérusalem, ayant constaté que le temps prévu par le traité de paix était dépassé, les intercepta, les arrêta, et les transféra à Jérusalem. Depuis Jérusalem, les Arabes firent un rapport écrit au gouverneur de la Palestine qui siégeait à Césarée, lequel ordonna le transfert des prisonniers à Césarée. À son tour, le gouverneur écrivit au khalife, lui demandant des ordres. La lettre du khalife ne tarda guère: il fallait confisquer les armes et les chevaux des prisonniers; ils pouvaient garder l'argent, les mules et les esclaves à condition de devenir musulmans. S'ils persistaient dans le christianisme, ils devaient être crucifiés. Le gouverneur fit part aux prisonniers du contenu de la lettre du khalife, mais les 70 répondirent qu'ils ne voulaient pas changer de religion. Le gouverneur essaya, tantôt avec des promesses, tantôt avec des menaces, de les faire changer d'avis. Constatant qu'ils restaient fermes dans leurs convictions, il ordonna leur mise à mort. Les condamnés envoyèrent alors au gouverneur une délégation de trois personnes, Georges, Jean et Julien[25], pour lui dire qu'ils possédaient d'autres richesses, cachées, et qu'ils étaient disposés à les lui livrer s'il acceptait de les faire exécuter à Jérusalem. Lui, n'ayant rien à perdre, accepta la proposition. Les prisonniers lui livrèrent leurs monnaies d'or, à l'exception de 15 pièces, qu'ils remirent à un certain Jean, afin qu'il achète un terrain à Jérusalem pour les inhumer[26]. Sur la route

[25] Cf. à leur propos les notices de la *PmbZ*, # 2.109, 2.965 et 3.537, où il est simplement noté qu'ils sont mentionnés dans la *Passion des 60 martyrs*.

[26] La *PmbZ*, # 2.967, note que la *Passion des 60 martyrs* ne donne aucun détail au sujet de ce Jean, mais que selon la *Passion des 63 martyrs*, il était archevêque de Césarée.

de Jérusalem, trois d'entre eux moururent et sept autres choisirent d'embrasser l'islam. Les 60 autres subirent des tortures, puis furent fixés sur des croix où ils servirent de cibles à des archers, jusqu'à ce que la mort s'en suive. Jean se rendit alors à Jérusalem, où il acheta un terrain situé en dehors les murs de la ville, près de l'église de Saint-Étienne[27]. Quelques jours plus tard, il demanda et obtint les cadavres, qu'il put y enterrer.

Ce texte paraît historiquement plausible, car son récit est conséquent et les faits rapportés répondent aux critères du temps et de l'espace. Toutefois, tout n'est pas évident. Léon III fut couronné empereur le 25 mars 717, et, selon une version, le khalife Souleïman mourut le 8 octobre 717 (le 24 septembre 717 selon une autre version). La signature du traité de paix, dont parle notre source, doit être placée dans ce laps de temps. Tenant compte que la guerre entre Byzantins et Arabes faisait rage autour des murailles de Constantinople dès le 15 juillet 717, un traité de paix entre Arabes et Byzantins n'aurait donc pu être signé qu'entre le 25 mars et le 15 juillet 717[28]. Faut-il penser qu'un tel traité fut signé dans d'autres circonstances, ou que notre texte est fantaisiste? C'est une des questions qui sera débattue dans la cinquième section ci-dessous, consacrée au fonds historique de nos deux versions de la *Passion des martyrs de Jérusalem*.

2. LA VERSION DE LA *PASSION DES 63 MARTYRS (BHG 1218)*

L'auteur de ce texte est mentionné dans le titre: il s'agit d'un certain Siméon, prêtre et "hésychaste" dans le monastère de la Sainte Grotte de la montagne des Tentations (τοῦ Τεσσαρακονθημέρου en grec)[29]. Cet homme

[27] Sur l'emplacement de cette église érigée par l'impératrice Eudocie au Ve s., cf. K. BIEBERSTEIN-H. BLOEDHORN, *Jerusalem. Grundzüge der Baugeschichte von Chalkolithikum bis zu Frühzeit der osmanischen Herrschaft*, I-III, Wiesbaden 1994 (= Beihefte zur Tübinger Atlas des Vorderen Orients, Reihe B, n° 100/1-3), vol. II, pp. 231-236.

[28] Au sujet de cette guerre, cf. P. YANNOPOULOS, «Le rôle des Bulgares dans la guerre arabo-byzantine de 717-718», *Byzantion* 67 (1997) 483-516, et IDEM, «Οι Αραβικές πολιορκίες της Κωνσταντινούπολης», dans: E. MOTOS-M. MORFAKIDIS-FILACTOS (ÉDS.), *Constantinopla. 550 años de su caída / Κωνσταντινούπολη. 550 χρόνια από την άλωση*, Granada, 2006, vol. I, pp. 103-106.

[29] La *PmbZ*, # 7.186 copie les informations transmises par le titre de la *Passion des 63 martyrs* en y ajoutant que Syméon était un iconophile, et qu'il était en contradiction flagrante avec l'évolution historique puisqu'il plaçait son récit vers 724/725, tout en faisant état de situations relatives à l'époque des Abbassides. À ces remarques, ajoutons que le terme "hésychaste" ne doit pas être pris dans le sens courant d'adepte de l'hésychasme, mais dans celui de moine, celui qui cherche la quiétude.

vouait une véritable dévotion aux 63 martyrs, puisqu'il composa aussi des hymnes en leur honneur[30]. Sa rédaction est pompeuse, et constitue un exemple typique de la propagande contre l'islam. Siméon était farouchement iconophile; il utilise donc les couleurs les plus sombres et les termes les plus virulents pour désigner les iconoclastes. Au niveau de la composition, son texte est déséquilibré: plus de la moitié est consacrée à des dialogues fictifs entre le gouverneur de Césarée, qui essaie d'attirer les martyrs à l'islam, et les martyrs qui, comme on peut l'imaginer, le mettaient chaque fois en échec. Une partie aussi grande est consacrée aux prières récitées, selon l'auteur, par les martyrs, ainsi qu'à la description des miracles accomplis par les saints, sortis sains et saufs des épreuves corporelles auxquelles les soumettait le gouverneur afin de briser leur résistance.

Fixer la date de la rédaction n'est pas évident, à première vue; le seul repère chronologique clair est la référence à Constantin V (741-770): l'auteur signale que les faits dont il parle se déroulèrent sous le règne de l'iconoclaste Léon l'Isaurien, père de Constantin V. Cette indication renvoie à une date postérieure au règne de Léon V (813-820), car c'est ainsi que les écrivains byzantins distinguent Léon III de Léon V, tous deux instigateurs de l'iconoclasme. Il y a, toutefois, d'autres éléments permettant de situer la rédaction du texte dans le temps. L'auteur utilise, par exemple, une terminologie non usuelle avant le IXe s.: il désigne habituellent les Byzantins sous le terme "Grecs"[31] au lieu de "Romains"[32], qui est plus rare; pour les Arabes, il recourt souvent au terme "Egyptiens"[33], employé aussi souvent que l'ethnique "Arabes"[34], sans oublier les termes "Agarènes"[35] et "Ismaélites"[36]. L'étude sémantique indique que ces termes sont utilisés de manière irrégulière, sans qu'on puisse discerner une raison spécifique à chaque utilisation. Ces variations terminologiques ne sont pas dépourvues d'intérêt: les termes "Grecs" et "Égyptiens" renvoient, en effet, à une époque postérieure au IXe s. La réfutation de l'islam que l'auteur met dans la bouche de ses héros renvoie à une conclusion analogue; elle fait penser à la période qui suivit le règne de Théo-

[30] A. Debiasi Gonzato, dans: *Analecta Hymnica Graeca*, II, pp. 245-253 et p. 428, dont l'acrostiche ΣΥΜΕ<ΩΝΟΣ>.

[31] *Passion des 63*, pp. 141, 13; 141, 25; 144, 19; 144, 29; 145, 4.

[32] *Ibid*., pp. 142, 15; 143, 10; 145, 15.

[33] *Ibid*., pp. 142, 14; 142, 33; 143, 10; 143, 30; 144, 1; 144, 14; 145, 6; 145, 15; 152, 11.

[34] *Ibid*., pp. 141, 26; 142, 5; 142, 16; 143, 4; 144, 4; 146, 28; 146, 30; 151, 17; 153, 16; 153, 24; 157, 23; 159, 22; 162, 7; 162, 29-30.

[35] *Ibid*., pp. 136, 6; 149, 18; 149, 24.

[36] *Ibid*., p. 138, 16.

phile (829-843), quand les contacts entre théologiens chrétiens et musulmans mirent au clair les différences entre les deux religions. Enfin, l'utilisation du surnom de "Copronyme" pour Constantin V[37], inventé au Xe s. dans le cercle de Constantin VII, renvoie la date de la rédaction de Siméon à une époque encore plus récente. À ces arguments tirés de l'histoire byzantine, nous pouvons en ajouter un autre, tiré de l'histoire arabe: Siméon note que le gouverneur de Césarée dépendait du khalife d'Égypte[38]; or, le khalifat égyptien arabe des Fatimides débute vers 910, pour prendre fin en 1171[39]. En combinant toutes ces données, nous pouvons situer la rédaction de Siméon après la première décennie du Xe s.[40]

Relativement à l'auteur, nous disposons seulement des informations du titre, dont nous avons déjà fait état. Il y a, toutefois, deux éléments troublants. Le premier concerne l'utilisation du terme "Grecs" pour désigner les Byzantins: il est bien connu que les Byzantins ressentaient de l'aversion à être appelés "Grecs", surtout depuis la création d'un empire romain rival en Occident[41]. Le second élément concerne une indication du texte, selon laquelle les 70 pèlerins, après avoir accompli leur pèlerinage, s'étaient engagés sur le chemin du retour décidés à partir pour Rome dans le cas où l'iconoclasme serait toujours appliqué à Byzance[42]. Certes, certaines populations chrétiennes d'Orient prirent la route de Rome lors de la première phase de l'iconoclasme, mais aucun Byzantin du Xe s. ne fait mention de cet exode. Apparemment, Siméon n'était pas un Byzantin; c'était un chrétien d'Orient, pour qui l'empire byzantin ne représentait pas grand chose: il s'exprime sans difficulté d'une manière qui ne correspond à aucun Byzantin; pour lui, l'iconoclasme n'avait pas de couleur, et il trouvait de ce fait naturel d'appeler "Grecs" les gens qui parlaient grec, sans distinction. Après ces explications introductives, passons à l'analyse du contenu de la *Passion des 63 martyrs*.

Le texte est introduit par un prologue dans lequel est annoncée l'orientation doctrinale de l'auteur: comme les peintres des icônes recourent toujours à des tableaux de maîtres pour créer une nouvelle icône, ainsi les

[37] *Ibid*., p. 137, 16.

[38] *Ibid*., pp. 142, 5-15; 143, 27-31; 152, 11-12.

[39] La *PmbZ*, # 7.186 parle des Abbassides, mais le texte est clair: il note que le gouverneur de Césarée dépendait de l'Égypte, ce qui renvoie aux Fatimides.

[40] Huxley, p. 371, tenant compte seulement de l'indication du texte selon laquelle le chef des Arabes siégeait en Égypte, situe la rédaction vaguement après le VIIIe s.

[41] Même au niveau de la terminologie officielle, l'empereur byzantin est qualifié de "chef des Grecs" (p. 144, 29).

[42] Cf. *Passion des 63*, p. 144, 17-19. Il faut signaler que l'empire byzantin est désigné, dans ce passage, sous l'expression «les contrées des Grecs, c'est-à-dire de la Nouvelle Rome».

chrétiens doivent recourir aux martyrs, tels les 63 martyrs, pour avoir des modèles. Le texte se termine, sans épilogue, par une courte invocation à la Sainte Trinité.

Les faits relatés sont situés sous le règne de Léon III, quand un groupe de 70 militaires originaires d'Iconion[43] se montra désireux de se rendre à Jérusalem. L'auteur saisit l'occasion pour étaler ses lieux communs: ces individus étaient glorieux, riches, nobles, pieux, et j'en passe. Or, ils ne pouvaient réaliser leur rêve, parce que Jérusalem se situait en pays "ismaélite", et que, d'autre part, l'empereur était un homme intraitable, notamment à cause de ses opinions iconoclastes. Cet empereur "impie" avait soulevé l'armée d'Orient pour se déclarer en état de révolte contre le "pieux" empereur Théodose. Ce dernier préféra abdiquer plutôt que de s'impliquer dans une guerre fratricide. Léon, un vrai renard, dissimula bien ses idées et convainquit le pieux et respectable patriarche Germain de le couronner empereur. Dix ans plus tard, il lança sa guerre contre les images et chassa Germain du siège patriarcal pour y installer l'impie Anastase qui partageait ses idées. Considérant le moment propice, les 70 vaillants et pieux hommes partirent pour Jérusalem, emportant beaucoup d'argent et bien d'autres richesses pour les distribuer aux pauvres et aux moines, mais aussi pour embellir les lieux de culte; ils se déplaçaient à cheval, tandis que leurs bagages étaient transportés par des bêtes de somme.

Après ces précisions d'ordre historique, l'auteur se livre à l'énumération des sites visités par les pèlerins: la ville de Jérusalem, le Golgotha, la colline de Sion, le lieu de la mort de la Sainte Vierge, le bâtiment où eut lieu la Cène, Bethléem, le tombeau de la Vierge, les bassins de Siloé et des Moutons, le mont des Oliviers, le tombeau de Lazare à Béthanie, les monastères de Jérusalem, ceux de la région du Jourdain, les ermites du désert. Ayant accompli leur pèlerinage, ils décidèrent de retourner vers le pays «des Grecs, c'est-à-dire de la Nouvelle Rome»; ils projetaient, si l'iconoclasme y était toujours en vigueur, de partir pour Rome. Arrivés dans un endroit où ils décidèrent de camper pour se reposer, ils furent interceptés par les gardes des routes de Jérusalem, et interrogés sur leur pays de provenance et sur la raison de leur présence à Jérusalem. Malgré les réponses "sincères" des 70, les Arabes ne furent pas convaincus. Ils les arrêtèrent, et les conduisirent à Césarée dont le gouverneur, nommé Salomon Milchin, les interrogea à son tour et obtint les mêmes réponses. Insatisfait, le gouverneur confisqua leurs biens,

[43] *Passion des 63*, p. 137, 17: les pèlerins étaient des militaires; p. 137, 25-26: les pèlerins étaient originaires d'Iconion.

ordonna leur emprisonnement et fit rapport au "chef des Egyptiens", en disant que les 70 prétendaient être des pèlerins, mais qu'à son avis ils étaient des espions. La réponse écrite du "chef des Egyptiens" ne tarda guère, et s'alignait entièrement sur l'avis du gouverneur: il s'agissait bien d'espions, mais on pouvait leur accorder le pardon s'ils devenaient musulmans. Le gouverneur essaya en vain de détourner le groupe de ses convictions, en proférant tantôt des promesses, tantôt des menaces, tantôt des blâmes, tantôt des flatteries. Cette méthode ne donnant rien, il tenta de démontrer le bien fondé de l'islam et «l'infondé» du christianisme. Les 70 choisirent trois d'entre eux, à savoir Théodule, Eusèbe et David, pour dialoguer avec les Arabes. Bien entendu, les chrétiens ridiculisèrent leurs adversaires, ce qui suffit à mettre le gouverneur en colère; il eut alors recourt à des châtiments corporels de plus en plus pénibles. Or, les martyrs priaient Dieu, qui les conservait sains et saufs, ce qui mit le gouverneur hors de lui; il commença alors à leur parler d'exécution. Cette dernière menace eut plus de résultats: sept parmi les 70 préférèrent changer de camp, donnant au gouverneur l'espoir de pouvoir en récupérer d'autres. Mais la déclaration commune des 63 autres, selon laquelle il ne devait pas concevoir de vains espoirs, provoqua une nouvelle explosion de colère. Suivent alors des pages entières décrivant le martyre subi par les 63 héros avant leur mise à mort: crucifiés, ils furent percés par les lances des soldats arabes qui assistaient à l'exécution. Une liste des noms des 63 martyrs clôture cette section.

Les Arabes, toujours en colère, descendirent les corps des croix pour les rouler dans la boue et la poussière, avant de les laisser en un lieu découvert pour y être dévorés par les rapaces et les fauves. Or, Dieu préserva leurs corps jusqu'à ce que Jean, le chef de l'Église de Césarée, celui qui a composé leur Passion, fît un rêve: un ange lui donna l'ordre d'acheter les corps et de les enterrer près de l'église de Saint-Étienne, hors les murailles de Jérusalem. Eveillé, il chercha l'endroit où se trouvaient les corps des martyrs, et les enterra selon l'ordre reçu dans son sommeil. Ils s'y trouvent toujours, accomplissant des miracles à la gloire de la Sainte Trinité.

Ce texte pose encore plus de questions que le précédent. D'abord, il ne souffle mot d'un traité de paix entre Byzantins et Arabes[44]. Par contre, il note que les 70 pèlerins étaient des militaires originaires d'Iconion. Le pèlerinage eut lieu sous le règne de Léon III, après le lancement de l'iconoclasme. Les

[44] Pour Huxley, p. 371, cela constitue la preuve que Siméon a décidé de retravailler l'ancienne *Passion des 60 martyrs*, car cette dernière contenait des inexactitudes, à savoir un traité de paix qui n'a jamais été signé.

70 semblent avoir été en relation personnelle avec Léon, puisqu'ils n'osaient pas lui demander la permission de partir, connaissant son tempérament et son attachement à sa politique en matière d'icônes. Tous cela peut concorder, si l'on tient compte du fait que Léon dirigea le thème des Anatoliques, dont Iconion était la capitale, pendant au moins quatre ans. Ces militaires étaient alors des compagnons d'armes de Léon qui, selon le texte, avaient obtenu des honneurs de la part de l'empereur, sans doute pour l'avoir aidé à s'emparer du pouvoir. En effet, les 70 étaient originaires d'Iconion, mais le texte ne dit nulle part que c'est de là qu'ils ont pris la route de Jérusalem. Selon l'auteur, Léon avait lancé l'iconoclasme dix ans après son accession au pouvoir, c'est-à-dire en 727. Les 70 pèlerins ne partirent pas immédiatement après le lancement de l'iconoclasme; ils durent attendre le moment propice. Mais l'auteur ne prend pas la peine de préciser ce qu'il entend par "moment propice". Faut-il penser à un traité de paix entre l'empire et le khalifat, comme celui dont parle la *Passion des 60 martyrs*, mais dont elle place la signature au moment où les deux empires étaient en guerre? C'est une des hypothèses que nous examinerons dans la cinquième section.

La *Passion des 63 martyrs*, comme celle des 60, note que les corps des martyrs furent enterrés par les soins de Jean. Comme nous l'avons dit plus haut, pour la *Passion des 60 martyrs*, c'était "un certain Jean", à qui les prisonniers avaient donné 15 sous d'or pour subvenir aux frais d'achat de un terrain. Selon Siméon, Jean n'avait rien reçu des martyrs; il ne les avait d'ailleurs pas rencontrés; il était archevêque de Césarée, et il avait agi après un songe. En outre, selon Siméon, Jean «avait rédigé la Passion» des 63 martyrs, source de Siméon. Nous ne disposons d'aucune information concernant un Jean, archevêque de Césarée vers le milieu du VIIIe s. Siméon est-il véridique, ou invente-t-il un archevêque pour donner plus de poids à sa source? Dans ce cas précis, nous accréditons Siméon, car inventer un archevêque pouvait s'avérer une opération risquée et nuire au crédit du texte. Nous reprendrons cette question dans la section suivante, car elle est fondamentale pour l'origine des informations au sujet des martyrs de Jérusalem.

La dernière question relative à la rédaction de Siméon concerne la liste des noms des 63 martyrs[45]. Comme nous l'avons dit, la *Passion des 60 martyrs* ne cite que les noms des trois personnes qui semblent jouer le rôle de chefs du groupe: Georges, Jean et Julien. Siméon signale, lui aussi, que trois personnes avaient un rôle de meneurs: Théodule, Eusèbe et David[46]. Les

[45] *PmbZ*, # 10.231: cette liste ne peut pas être vérifiée; aucune autre source n'en fait état.

[46] Cfr *PmbZ*, # 7.978, 1.731 et 1.249, où il est seulement noté qu'il en est fait mention dans la *Passion des 63 martyrs*.

deux textes ne cadrent donc pas, même sans considérer que Georges et Julien ne sont pas mentionnés par Siméon dans sa liste des 63 martyrs. Manifestement, les deux versions tantôt convergent, tantôt s'écartent. Il y a sans doute des détails inventés, procédé plus que courant dans l'hagiographie, mais il est difficile de dire lequel des deux auteurs avait l'imagination la plus fertile. Ces détails mis à part, il y a un fonds commun, une source commune à laquelle les deux versions puisent et qui est à l'origine des convergences. Repérer cette source sera l'objectif de la section suivante.

3. Les sources des deux versions de la *Passion des martyrs de Jérusalem*.

La *Passion des 60 martyrs* est un texte anonyme rédigé en syriaque, au dire de Jean le moine, qui ne donne, toutefois, aucune indication au sujet de son auteur. Certes, cet auteur a vécu entre 724 et 775, comme nous l'avons déterminé; mais, cette constatation mise à part, le seul élément connu concerne la langue de sa rédaction, détail qui porte à croire que l'auteur était un chrétien d'expression syriaque, c'est à dire un chrétien de la région syro-palestinienne. Tenant compte de la date de la rédaction, il est probable qu'il rédigea son texte à partir de ses propres expériences et d'informations orales au sujet des 60 martyrs.

La *Passion des 63 martyrs*, quant à elle, est un texte attribué, rédigé à une date postérieure au début du Xe s. par un auteur d'expression grecque, mais manifestement non Byzantin. Siméon indique avoir exploité une *Passion des martyrs de Jérusalem* rédigée par Jean, archevêque de Césarée. Comme nous l'avons déjà signalé, on ne sait rien de ce Jean de Césarée. Il y a toutefois des éléments convergents: le Jean, archevêque de la *Passion des 63 martyrs,* et le Jean, originaire de Césarée, de la *Passion des 60 martyrs*, jouent le même rôle: celui de l'homme qui acheta un terrain près de l'église St-Étienne, où il enterra les corps des martyrs. Il s'agit de la même personne, présentée autrement par les deux versions, mais dont les différences semblent reposer sur un fonds historique: Jean n'était pas évêque au moment des faits; il rédigea à ce moment-là une Passion des martyrs de Jérusalem; la traduction de son texte par le traducteur de la *Passion des 60 martyrs* fut faite très vite après la rédaction, quand il n'occupait pas de fonction particulière; il fut ensuite nommé archevêque de Césarée, et Siméon, qui travaillait au Xe s., le signale sous sa qualité épiscopale. En corroborant les informations des deux versions, nous pouvons donc établir que Jean vivait à Césarée vers 724/725, et qu'il joua un rôle dans l'affaire des martyrs de Jérusalem; il était d'expression

syriaque, et il rédigea la Passion de ces martyrs; Jean le moine avait lu cette Passion avant d'en commander une traduction grecque. Plus tard, promu au rang d'évêque, il fut nommé archevêque de Césarée. Siméon consulta la rédaction de l'archevêque pour rédiger sa *Passion des 63 martyrs*. Nos deux versions exploitent donc la Passion de Jean de Césarée. Nous sommes ainsi en présence de deux versions partant d'un seul original, actuellement perdu. Or, les deux versions, malgré leurs similitudes, soutiennent des positions idéologiques diamétralement opposées: l'une est iconoclaste, et l'autre iconophile. Une question se pose: Jean de Césarée était-il iconophile ou iconoclaste?

Le seul élément permettant de jauger l'idéologie de Jean de Césarée reste l'attitude des deux versions envers lui; toutes les deux utilisent des termes favorables à son égard. Cette attitude paradoxale ne permet qu'une conclusion: la rédaction de Jean de Césarée ne prenait pas position dans la querelle des images. Cet homme faisait simplement appel au cadre historique (règne de Léon III, guerres arabo-byzantines sous le règne de Souleïman, traité de paix arabo-byzantin) pour situer le martyre des pèlerins byzantins, et cela dans un but purement didactique. C'est donc le traducteur du texte, peut-être sur ordre de Jean le moine, qui a donné au texte une coloration favorable à Léon III, et c'est Siméon qui a manipulé la rédaction originale pour la rendre iconophile. Ce manque de parti pris de Jean de Césarée a aussi une signification historique, qui va dans le sens de l'exposé de la *Passion des 60 martyrs*: si les faits remontent vraiment à l'année 724, ainsi que le laisse penser ce texte, l'iconoclasme n'était pas encore officiellement lancé; Jean de Césarée, ayant rédigé la Passion de ces martyrs immédiatement après les faits, ne pouvait pas faire état du conflit.

L'orientation idéologique différente des deux versions mise à part, elles présentent d'autres différences. Laquelle des deux est plus proche de l'original? Comme nous l'avons déjà noté, Siméon se répand en louanges sur les 63 martyrs, louanges absentes de la *Passion des 60 martyrs*. Si l'on considère que la version la plus développée est la plus éloignée de l'original, il faut conclure que c'est Siméon qui respecte le moins la rédaction de Jean de Césarée. Le fait que Siméon englobe dans son texte une réfutation violente de l'islam va dans le même sens: cette attitude est peu admissible chez un auteur du VIIIe s., quand l'islam était tenu pour une hérésie chrétienne. D'autres détails suggèrent que Siméon passe sous silence des éléments qui ne cadraient pas avec son époque. Par ex., la mention négative de Constantin V, l'utilisation de l'ethnonyme "Grec", l'effacement du nom du khalife Souleïman, le silence sur les hostilités arabo-byzantines sous Léon III, et j'en

passe. Dans tous ces cas, la *Passion des 60 martyrs* est plus proche de la réalité historique, telle qu'un auteur du milieu du VIIIe s. comme Jean de Césarée la vivait. Par contre, il y des cas où Siméon transmet des éléments absents de la version de Jean le moine. Certains de ces détails, tels que la mention de l'origine des martyrs de Jérusalem, ou l'indication du nom du gouverneur arabe de Césarée, peuvent être mis sur le compte d'un travail de recherche effectué par Siméon, alors que le titre d'archevêque de Césarée attribué à Jean indique, comme nous l'avons déjà signalé, une réalité historique. Il y a toutefois deux cas pour lesquels nous pouvons légitimement nous demander si Siméon n'a pas consulté d'autres sources que la rédaction de Jean de Césarée. Il s'agit notamment, d'une part, de la substitution à la guerre arabo-byzantine d'un résumé de la guerre civile byzantine de 616-617, et, d'autre part, de la liste des noms des 63 martyrs. Examinons chacun de ces points séparément.

Siméon, comme nous venons de l'indiquer, ne parle pas du traité de paix entre Arabes et Byzantins qui, selon la *Passion des 60 martyrs*, a permis aux pèlerins byzantins d'entreprendre leur voyage. Il note, pourtant, que le voyage vers la Palestine n'était pas possible car elle était sous occupation arabe; les pèlerins devaient donc attendre "le moment propice". Nous avons signalé que cette expression sibylline renvoie peut-être à un traité de paix, mais Siméon ne voulait pas évoquer le contexte de ce traité, sans doute favorable à Léon III. En conséquence, il a dû le laisser entièrement tomber. Mais à la place, il a inséré un résumé de la guerre civile byzantine, en la présentant sous l'angle le plus négatif pour Léon III. Impossible de déterminer la source de Siméon à ce sujet. Il pouvait, toutefois, puiser dans n'importe quelle chronique byzantine, puisque les sources qui parlent de cette guerre sont très nombreuses.

La liste des noms des 63 martyrs ne figurait pas, comme nous l'avons déjà dit, dans la version syriaque de Jean de Césarée. Siméon ne pouvait pas non plus puiser dans son imaginaire, car son texte aurait risqué de heurter les traditions locales et de perdre de sa crédibilité. Cette liste doit avoir été créée après le milieu du VIIIe s., indépendamment de la version de Jean le moine: en effet, parmi les trois martyrs qui formaient l'équipe des meneurs, à savoir Georges, Jean et Julien, Georges et Julien ne sont pas mentionnés dans la liste de Siméon. Pourquoi Siméon s'écarte-il de Jean de Césarée sur ce point précis? Il n'y a qu'une explication plausible: avec le temps, les milieux iconophiles de Jérusalem avaient formé une liste des noms des 63 martyrs, et Siméon la respecte. De ce fait, Siméon a dû également s'écarter de Jean de Césarée quant au nombre des martyrs: il parle de 63 crucifiés, en

omettant le détail de la mort en route de trois d'entre eux. Il aurait dû, en outre, revoir l'équipe des meneurs en remplaçant les noms de Georges et de Julien, absents de la liste, par ceux de Théodule et de David. Nous ne pouvons donc pas nous aligner sur la remarque de la *PmbZ,* selon laquelle il est impossible de savoir si cette liste a une base historique quelconque: à notre avis, cette liste n'a aucune valeur historique.

Pour en finir avec les questions posées par ces deux versions, nous devons encore déterminer les raisons qui ont poussé Jean le moine à faire traduire en grec la rédaction de Jean de Césarée, et Siméon à composer une nouvelle version de la Passion des martyrs de Jérusalem.

Jean le moine maniait sans problème le syriaque. Il connaissait assez bien le grec, mais il jugeait son niveau insuffisant pour entreprendre la traduction de son texte dans cette langue; il dut donc faire appel à un traducteur. Quel public voulait-il toucher avec cette traduction? Certes, le grec restait encore une langue internationale, et surtout la langue du patriarcat de Jérusalem, mais cela ne suffit pas à justifier cette traduction. Comme nous l'avons signalé, lors de la traduction, le texte idéologiquement neutre de Jean de Césarée a reçu une coloration iconoclaste. En tenant compte du fait que les martyrs étaient des pèlerins byzantins, une traduction grecque visait essentiellement un public byzantin à un moment où la question des images venait d'être posée. Un texte hagiographique d'orientation iconoclaste entrait alors parfaitement dans le cadre des discussions provoquées par le lancement de cette question. C'est sans doute la raison qui a poussé Jean le moine à traduire la rédaction de Jean de Césarée en lui donnant une orientation idéologique qu'elle n'avait pas. Jean le moine appartenait donc à une communauté iconoclaste, et la traduction qu'il a commandée doit être située après le lancement de l'iconoclasme.

Siméon a manipulé le texte de Jean de Césarée dans un sens opposé à celui de Jean de moine. Il est même possible que sa décision d'écrire une nouvelle version de la Passion des martyrs de Jérusalem ait été conditionnée par l'existence de la version iconoclaste de Jean le moine. D'une certaine manière, cet auteur voulait blanchir les martyrs de tout soupçon d'hérésie, et en même temps nuire à la mémoire des empereurs iconoclastes. Cela semple être l'une des raisons de cette version. Il y en avait une autre: Siméon paraît particulièrement soucieux de la fermeté confessionnelle de ses lecteurs, ce qui explique ses longs passages didactiques et les efforts déployés pour démontrer la supériorité du christianisme par rapport à l'islam. Faut-il y voir la réaction d'un moine chrétien à la politique arabe d'islamiser les popula-

tions chrétiennes d'Orient? Une question qui dépasse sans doute cette étude, mais qui mérite d'être signalée.

4. Le fonds historique des deux versions de la *Passion des martyrs de Jérusalem*

Les deux Passions transmettent trois informations historiques qui ne sont pas rapportées par d'autres sources connues. La première concerne le nom d'un gouverneur de Césarée qui, selon Siméon, était noir et s'appelait Souleïman Milchin[47]. Considérant que les faits évoqués doivent être placés sous le khalifat de Hischam (724-743), le seul Souleïman mentionné à cette époque est Souleïman fils d'Hischam[48], qui, selon les sources byzantines, organisa des razzias à l'intérieur de l'empire[49], et qui joua un rôle majeur dans la guerre civile qui bouleversa le khalifat après la mort du khalife Hischam[50]. Rien n'exclut que ce Souleïman ait été nommé gouverneur de la Palestine. Or, le nom de famille que Siméon attribue à Souleïman ne cadre pas avec les sources byzantines[51], raison qui oblige à chercher dans d'autres directions. Théophane note qu'en 740 deux colonnes de l'armée arabe avaient franchi la frontière byzantine. L'une, sous le commandement de Souleïman, se dirigea contre la ville de Tyane; l'autre, sous le commandement de Vatal et de Mechil, prit la direction d'Acroïnon. L'armée byzantine, commandée par le prince héritier Constantin, battit les deux armées arabes. Souleïman se sauva

[47] *Passion des 63*, p. 143, 28-29: le gouverneur de Césarée portait le nom de Souleïman Milchin; p. 152, 2-3: Souleïman avait une âme aussi noire que son corps (en grec αἰθίοψ).

[48] Cfr. *PmbZ*, # 7.162: Sulaimān ibn Hišām.

[49] Théophane, p. 410, 27, mentionne ce Souleïman fils de Hischam en 734, lors d'une razzia en Arménie. Vers 736/737 Souleïman s'empara de Pergame, cf. Théophane, 411, 2-5, et en 738 il prit la Forteresse de Fer, cf. Théophane, p. 411, 10-12 et Cédrénos, éd. I. Bekker, dans *CSHB*, Boon 1838-1839, vol. I, p. 801, 5-7.

[50] Selon Théophane, p. 415, 33 à p. 419, 1, la guerre commença en 744, dans les circonstances suivantes: le 15 avril 743 le khalife Walid II était assassiné. Son successeur, Yazid III, ne régna que cinq mois. Son frère Ibrahim fut désigné comme successeur. Théophane, p. 422, 2-5, note qu'en 746, lors d'une bataille près de Damas, Souleïman fut battu par le khalife Merwan; il se réfugia d'abord à Palmyre, avant de partir pour la Perse. Nous n'avons ensuite plus aucune information à son sujet.

[51] Cela a obligé les rédacteurs de la *PmbZ*, # 7.161 à créer un lemme pour Sulaimān Michles, gouverneur de Césarée, avec comme unique source l'information de la *Passion des 63 martyrs*, création, à notre sens, pour le moins hardie. Les rédacteurs de ce lemme ne cachent d'ailleurs pas leurs doutes, à cause notamment des dissensions entre les informations données par cette source et celles de la *Passion des 60 martyrs*.

avec les restes de sa colonne en Syrie, mais on ignore le sort des deux autres, dont la colonne avait été complètement anéantie[52]. Faut-il penser que Théophane a mal rendu un nom arabe, et que Mechil n'était autre que Milchin dont le fils avait été nommé gouverneur de la Palestine, ou que Siméon, deux siècles plus tard, télescope deux noms? Impossible de le savoir. Quant à la couleur de la peau du gouverneur, il est difficile de dire si Siméon se réfère à la réalité ou s'il fait un jeu de mots: l'âme du gouverneur était aussi noire que sa peau. Nous optons pour cette seconde interprétation, car il nous semble hasardeux de croire que, deux siècles plus tard, Siméon pouvait savoir si le gouverneur de la Palestine était un noir –sans compter que les Arabes étaient assez foncés de peau.

C'est aussi Siméon qui fait état de l'archevêque Jean de Césarée vers le milieu du VIIIe s. Comme nous l'avons signalé, ce prélat était le rédacteur de la Passion des martyrs de Jérusalem, source de Siméon. La version de Jean le moine fait aussi état de Jean de Césarée, mais à une date antérieure à son épiscopat. C'est l'auteur du texte en syriaque que Jean le moine avait lu avant son pèlerinage aux Lieux Saints, et dont il avait demandé la traduction en grec à son retour.

Le troisième fait, rapporté par la version de Jean le moine, concerne le traité de paix arabo-byzantin qui a permis aux martyrs de Jérusalem d'entreprendre leur voyage vers les Lieux Saints. Comme nous l'avons déjà souligné, Siméon ne parle pas ouvertement de ce traité, mais il le dissimule sous l'expression ambiguë de "moment propice". L'historicité d'un tel traité a déjà provoqué des discussions, relatives au moment de sa signature, aux signataires et aux clauses. La complexité de la question impose de reprendre le dossier dans sa totalité, en commençant notamment par le contexte historique tel qu'il est décrit par les sources byzantines, arabes, et chrétiennes d'Orient.

Le futur empereur Léon III avait été nommé stratège des Anatoliques par l'empereur Anastase II. En 715, une révolte des troupes de l'Opsikion renversa Anastase pour porter au trône Théodose III. Léon n'accepta pas ce changement dynastique et se déclara en rébellion. Théophane, sans le dire expressément, laisse entendre que Léon fit appel aux Arabes pour renverser Théodose[53]; des contacts entre Léon et les Arabes sont aussi rapportés par des sources arabes et chrétiennes d'Orient[54]. Faut-il penser qu'un traité fut signé

[52] Théophane, p. 411, 17-26.

[53] Théophane, pp. 386, 25 - 390, 26.

[54] Cf. Al-Tabari, *The History of al-Tabari*, trad. par E. Yar-Shater *et al.*, Albany 1985, pp. 40-41; *Kitâb al'Uyûn*, trad. E. W. Brooks, dans: «The Campaign of 716-718 from Arabic Sources»,

à ce moment entre Léon et les Arabes? Aucune source ne mentionne clairement un tel traité; mais certaines d'entre elles, quand elles parlent du siège de Constantinople par les Arabes en 717-718, en présupposent l'existence. Ainsi, le *Kitâb al'Uyûm*, source littéraire du Xe s. dont la valeur historique est discutable, note que Léon, s'il parvenait à chasser Théodose, devait remettre Constantinople aux Arabes[55]. Michel le Syrien laisse entendre que les accords prévoyaient la reconnaissance de la souveraineté arabe: Léon devait remettre Constantinople au représentant du khalife, qui l'installerait sur le trône en tant que vassal[56]. Une version analogue est sous-entendue par Ghevond, pour qui un émissaire du khalife Souleïman, arrivé auprès de Léon quand il était déjà empereur (donc après le 25 mars 717), lui demanda de reconnaître la souveraineté arabe et de payer un tribut au khalife; le refus de Léon poussa le khalife à ordonner l'attaque de Constantinople[57]. Donc, malgré les demi-mots de Théophane et le mutisme des autres sources byzantines, il semble bien que des accords avaient été passés entre Léon, encore stratège des Anatoliques, et les Arabes. Ils prévoyaient que les Arabes devaient aider Léon à s'emparer du trône et, en contrepartie, Léon devait reconnaître une certaine souveraineté au khalife. Après son couronnement, Léon n'honora pas ses engagements, raison pour laquelle les sources orientales le qualifient de perfide[58]. Il semble, toutefois, que les deux parties peuvent être qualifiées de perfides: les Arabes, encore en pleine expansion, profitant de la situation, considéraient que c'était le moment propice pour s'emparer de la capitale byzantine; car, selon une prophétie, la ville serait prise par un khalife portant un nom biblique[59]; comme Souleïman, forme arabe de Salomon, venait d'être

Journal of Hellenic Studies 19 (1899), pp. 23-24; MICHEL LE SYRIEN, *Chronique universelle*, trad. J. B. CHABOT, Paris 1904, II, p. 480; *Vie de S. Etienne, archevêque de la métropole de Sougd*a, éd. G. BAYAN, dans *PO* 21 (1930), p. 868.

[55] *Kitâb al'Uyûn*, pp. 21 et 23-24. L'absurdité de cette information est manifeste: si Léon devait prendre Constantinople pour la remettre aux Arabes, pourquoi aurait-il entrepris une telle opération?

[56] MICHEL LE SYRIEN, p. 484.

[57] GHEVOND, *History of Lewond, the Eminent Vardapet of the Armenians*, trad. par Z. ARZOUMANIAN, Philadelphie 1982, p. 108. I. ROCHOW, «Zu den diplomatischen Beziehungen zwischen Byzanz und dem Kalifat in der Zeit der syrischen Dynastie», dans: *Novum Millenium. Studies on Byzantine History and Culture Dedicated to Paul Speck*, Aldershot 2001, p. 307, pense que Ghevond confond cette ambassade avec une autre envoyée par le khalife Yazid II, mais une telle hypothèse n'a aucune chance de correspondre à la réalité.

[58] Cf. les remarques de N. M. EL CHEIKH-SALIBA, *Byzantium Viewed by* , Cambridge, MA, 1992, p. 68, qui a fait un relevé systématique des sources traitant de Léon le perfide.

[59] Cf. R. GUILLAND, «L'expédition de Maslama contre Constantinople (717-718)», *Études byzantines*, Paris 1959, p. 130; M. CANARD, «Les expéditions des Arabes contre Constantinople dans

nommé khalife, la prophétie semblait se réaliser. Conclure un accord avec un stratège en état de rébellion constituait pour les Arabes une occasion rêvée. La question est de savoir qui a traité avec Léon, dans quel contexte, et si ce traité contenait aussi d'autres clauses, notamment celles mentionnées par la *Passion des 60 martyrs*. Puisque la seule source qui évoque ces événements reste Théophane, nous n'avons d'autre choix que de suivre son récit.

Selon Théophane, l'armée arabe, khalife en tête, franchit la frontière pendant que la flotte, sous le commandement d'Omar, prenait le large; une autre armée, encore plus importante, devait suivre, sous le commandement de Maslama, neveu du khalife. Souleïman campa sur le territoire du thème des Anatoliques afin d'y passer l'hiver de 716/717. Léon n'était pas heureux de cette présence, mais n'avait pas de troupes suffisantes pour chasser l'envahisseur. Les Arabes, sachant que Léon était en état de révolte, essayèrent de l'amener à leur cause en lui promettant le trône byzantin. Léon, qui connaissait les Arabes, fit semblant d'être d'accord. Au risque d'être pris en otage, accompagné d'une petite troupe, il côtoyait les armées arabes afin d'apaiser leurs soupçons et d'organiser la défense de sa capitale Iconium, encerclée. En même temps, il tâchait de pousser l'armée de Souleïman hors des limites de son thème avant l'arrivée de Maslama. Il semble que les deux parties soient arrivées à un accord, puisque Souleïman quitta pacifiquement le territoire des Anatoliques avant l'arrivée de Maslama. Quand ce dernier fit son apparition, Léon lui adressa «des lettres», certainement pour lui faire part des accords passés entre le khalife et lui-même. Selon Tabari, Maslama chargea un certain Ibn Hubayrah de mener des négociations[60]. Finalement, les deux protagonistes se rencontrèrent devant les portes de la ville d'Amorion. Les sources byzantines restent muettes sur le contenu des accords passés entre les deux hommes. Les sources arabes et chrétiennes d'Orient, comme nous l'avons déjà signalé, laissent entendre qu'ils avaient planifié des actions communes pour prendre la capitale byzantine, et qu'ils avaient mis au clair les relations entre l'empereur byzantin et le khalife en cas de victoire des forces alliées. Les Arabes se dirigèrent alors vers l'Asie Mineure occidentale, tandis que Léon marchait sur Constantinople. En route, non loin de Nicomédie, il battit l'armée impériale commandée par le fils de l'empereur, qu'il fit prisonnier. Théodose demanda au patriarche Germain et au Sénat de jouer les intermédiaires; il abdiqua et entra dans les ordres, de même que son fils.

---

l'histoire et dans la légende», *Journal Asiatique* 208 (1926) 80-102; P. Yannopoulos, «Le rôle des Bulgares...», pp. 511-512.

[60] *The History of al-Tabari*, pp. 40-41.

Léon stationnait sur la rive asiatique du Bosphore. Une délégation, avec à sa tête le patriarche, arriva dans son camp et lui proposa de ceindre la couronne à la place d'Anastase. Léon accepta. Il entra alors dans la capitale, où il fut couronné empereur.

Peut-on penser que la libre circulation transfrontalière des marchands et le libre accès des chrétiens byzantins aux Lieux Saints, dont il est question dans la *Passion des 60 martyrs*, faisaient partie des accords passés entre Léon et Souleïman? À notre avis, non, et cela pour trois raisons. *Primo*, le traité dont parle la *Passion* se situe dans un cadre triomphaliste: le khalife dut demander la paix après avoir été pris au piège par Léon; alors que, dans toutes les sources qui évoquent des accords passés entre le stratège Léon et les Arabes, c'est la partie arabe qui imposait ses volontés. Certes, l'historiette naïve de notre texte hagiographique favorable à Léon III est inventée de toutes pièces. Il reste, pourtant, que le climat général ne cadre pas: jusqu'au couronnement de Léon III (le 25 mars 717), c'étaient les Arabes qui dictaient les clauses. *Secundo*, les accords en question avaient un caractère militaire. Il est improbable que les deux parties aient à ce moment pensé aux transactions commerciales et aux pèlerinages: des accords de cette nature font partie des traités de paix. *Tertio*, Léon, même si les Arabes s'engageaient à le reconnaître comme empereur, n'était au moment des accords que le stratège d'un thème en révolte. Le khalife ne pouvait pas traiter avec lui comme d'égal à égal, raison sans doute pour laquelle les véritables accords furent passés entre Léon et son égal Maslama. Si un traité de paix, celui dont parle la *Passion des 60 martyrs*, fut signé, sa signature doit être placée après le 25 mars 717, et certainement avant le 15 juillet, début de la guerre entre les ex-alliés. Non seulement les sources byzantines n'évoquent pas un tel traité à ce moment, mais, de plus, elles ne s'occupent pas du sort réservé aux accords entre Léon et les Arabes après le 25 mars 717. Pour savoir ce qui s'était passé, nous devons nous fier aux sources arabes et chrétiennes d'Orient.

Selon les sources arabes, Léon, après son couronnement, reçut dans la capitale son allié Maslama, escorté de 30 de ses compagnons, avec de grands honneurs; pendant trois jours, il lui montra la ville et ses merveilles[61]. La ré-

[61] Comme le signale Canard, «Les expéditions des Arabes...», pp. 99-102, l'origine de cette information est le Pseudo-Denys de Tell-Mahré. Cette visite n'eut pas lieu après la fin du siège de Constantinople, comme le pense Rochow, pp. 307-308, qui s'appuie sur Ghevond, ch. 20, pp. 112-113; selon lui, Léon a peut-être pu emprisonner Maslama, et les sources arabes ont transformé ce fait en une entrée triomphale du chef arabe dans la ville. À notre avis, rien ne permet de conclure que Maslama fut emprisonné. Certes, Léon aurait été heureux de pouvoir mettre la main sur son adversaire, mais aucune source ne suggère qu'une telle occasion se soit jamais présentée.

ception de Maslama doit être située au début du mois d'avril. Ensuite, les choses plus sérieuses commencèrent, et les négociations succédèrent aux festivités. Selon Michel le Syrien, Léon convainquit les Arabes de détruire leurs provisions, alors qu'il stockait des denrées dans la ville, manifestement pour faire la guerre à ses ex-alliés. Les explications de Michel sont puériles, mais laissent entrevoir une réalité historique: Léon espérait voir ses alliés quitter la région et se diriger vers la Syrie; dans ce but, il négociait avec Maslama les conditions du retour des troupes arabes et leur approvisionnement. Peut-on imaginer que le traité de paix dont parle la *Passion des 60 martyrs* ait été signé à ce moment? Cette hypothèse doit aussi être rejetée. Selon l'historien arménien Ghevond, un ambassadeur du khalife arriva auprès de Léon pour lui transmettre les conditions de la paix. L'arrivée de l'émissaire à Constantinople doit donc être située vers le début du mois de mai 717; Léon rejeta ces propositions: manifestement, les deux parties n'étaient pas tombées d'accord sur l'acceptation par les Byzantins d'un statut de vassalité assorti d'un tribut à verser au khalife. Les négociations ne furent pas rompues pour autant; Maslama écrivit une lettre à Léon, le menaçant de représailles pour ne pas appliquer les accords passés[62]. Léon, après avoir reçu la lettre, répondit, également par voie écrite, qu'il ne comptait pas changer de position[63]. La guerre fut alors déclarée en juillet 717. Donc, aucun traité de paix ne semble avoir été signé entre le 25 mars et le 15 juillet 717. L'information donnée par la *Passion des 60 martyrs* s'avère erronée. Cela ne signifie pas, toutefois, qu'elle doit être complètement disqualifiée: l'auteur peut parfaitement avoir été victime d'une confusion, ce qui impose de chercher plus loin.

Le 15 août 718, les armées arabes durent quitter la région de Constantinople après une cuisante défaite. Mais la guerre ne prit pas fin; selon Al-Baladhuri, un des historiens les plus sérieux de l'historiographie arabe du IXe s., les armées byzantines lancèrent une vaste offensive qui prit fin par la prise de Laodicée; le khalife Omar II demanda à Léon de libérer, contre une rançon, les habitants de la ville capturés. L'auteur ajoute que la libération eut lieu l'année suivante, après la mort du khalife[64]. Puisque Omar II mourut au mois de juillet 720, il faut situer ce contact très vite après le sac de Laodicée, survenu, selon Al-Baladhuri, en 719. Cette date, acceptée par I. Rochow, est

[62] GHEVOND, ch. 20, pp. 109-110.

[63] *Ibid*., pp. 110-111.

[64] AL-BALADGURI, *Kitâb futûḥ al-Buldân*, trad. P. K. HITTI, *The Origin of the Islamic State*, Beyrouth, rééd. 1966, p. 206.

mise en doute par A. Kaplony[65]. À notre avis, la date de 719 paraît tardive; l'offensive byzantine doit être placée en 718, dans l'élan des armées byzantines à la poursuite des restes du corps expéditionnaire arabe, et alors que la flotte byzantine faisait de même pour la flotte arabe. Laodicée étant la base de la flotte arabe, il est logique qu'elle ait été prise par les Byzantins, qui pourchassaient les fuyards, à l'automne 718. Donc, le seul traité de paix qui paraît possible entre Byzantins et Arabes est celui qui scella les victoires byzantines de 718. Ce traité n'est pas clairement rapporté par les sources, qui évoquent pourtant des négociations entre les deux empires, et son application. Ainsi, du côté arabe, al-Hakam, biographe d'Omar II, note que le khalife adressa une lettre à l'empereur Léon, lui demandant de la communiquer aux Arabes faits prisonniers lors du siège de la capitale byzantine; l'émissaire chargé de transmettre ce document était aussi porteur de sommes d'argent peu importantes destinées aux prisonniers. La même information est transmise par Al-Isfahâni, un homme de lettres du Xe s.[66] Cette mission est considérée par certains historiens modernes comme une "ambassade idéalisée"[67]. Or, une telle démarche du khalife entre naturellement dans la suite des événements: après la fin de la guerre, les ex-belligérants commencèrent des pourparlers avec pour objectif premier l'échange ou le rachat des prisonniers de guerre. D'ailleurs, Al-Isfahâni parle d'une délégation arabe envoyée par Omar à Constantinople afin de négocier un échange de prisonniers[68]. Selon Théophane, Omar II adressa à l'empereur Léon une lettre que l'auteur place en 718, après la levée du siège de Constantinople le 15 août 718. Dans sa lettre, dont le contenu était dogmatique, le khalife demandait à Léon de se convertir à l'islam, ni plus ni moins. Cette offensive doctrinale s'inscrivait, toujours selon Théophane, dans un programme d'islamisation lancé par Omar[69]. Du côté arabe, la lettre est mentionnée par un chrétien, Agapius de Membidj[70], qui reste sommaire, alors que l'Arménien Ghevond transmet

[65] A. KAPLONY, *Konstantinopel und Damaskus. Gesandtschaften und Verträge zwischen Kaisern und Kalifen 639-750. Untersuchungen zum Gewohnheits- Völkerrecht und zur interkulturellen Diplomatie,* Berlin 1996, pp. 239-241, émet des doutes quant à cette date, alors que ROCHOW, «Zu den diplomatischen Beziehungen...», pp. 310-311, n'en émet aucun.

[66] IBN 'ABD AL-HAKAM, *Sira* et AL-ISFAHÂNI, *Kitâb al-Aghâni*, cités par KAPLONY, pp. 289-293; cf. ROCHOW, p. 311.

[67] Notamment KAPLONY, pp. 295-297, et ROCHOW, p. 311, estiment que les événements, sans doute historiques, sont passés dans la légende arabe et y ont été déformés pour prendre finalement la forme d'un éloge des khalifes.

[68] Cf. *supra*, n. 57.

[69] THÉOPHANE, p. 399, 20-26.

[70] AGAPIUS DE MEMBIDJ, *Kitâb al-'Unvan*, trad. E. FAGNAN, *Le Livre de l'impôt foncier*, Paris 1921, pp. 202-203.

même le texte d'une lettre qui, selon l'auteur, était la réponse de Léon à l'invitation du khalife, et qui avait transité par un "des fidèles serviteurs" du khalife[71]. Certaines choses ne manquent pas d'étonner, dans cette affaire. La première concerne l'état des relations entre l'empire et le khalifat. Les Arabes sortaient d'une défaite cuisante, dont Omar avait conscience puisque c'est lui-même qui ordonna à Maslama de lever le siège. Comment oser faire une telle proposition, si les empires étaient en guerre? La deuxième question est relative à une remarque faite par Léon dans sa réponse; l'empereur note qu'il avait écrit au khalife à de nombreuses reprises, et qu'il n'hésitera pas à lui écrire de nouveau «si le besoin s'en fait sentir»[72]. Dans un tel contexte, il n'y a pas l'ombre d'un doute qu'après le sac de Laodicée par les Byzantins, les contacts diplomatiques entre les deux empires reprirent et aboutirent à un traité de paix, mais dont la seule clause connue concernait l'échange des prisonniers de guerre. S'agit-il du traité dont parle la *Passion des 60 martyrs*? Si c'est le cas, le récit de cette *Passion* ne cadre pas avec le contexte historique, car ce texte place le traité sous le règne de Souleïman, qui dut demander la paix après s'être trouvé pris au piège que Léon lui avait tendu. Pourtant, ces contradictions peuvent être aplanies: en réalité, la guerre contre l'empire fut lancée par le khalife Souleïman et, pour l'auteur de la *Passion des 60 martyrs,* c'est lui qui fut battu. D'autre part, l'esprit triomphaliste qui règne dans ce texte est compréhensible si le traité fut signé en 718, après les victoires byzantines. Quant au contexte historique évoqué par la *Passion des 60 martyrs*, comme nous l'avons déjà noté à plusieurs reprises, il est fantaisiste et ne répond pas à la réalité historique telle qu'elle est transmise par toutes les autres sources connues. Nous devons toutefois nous montrer souples vis-à-vis des détails historiques d'un texte hagiographique, rédigé une trentaine d'années après les faits et hors des frontières byzantines. À l'époque, les nouvelles circulaient oralement, et la mémoire était courte, à cause notamment de l'absence de traces écrites. Cela explique, d'ailleurs, pourquoi le traité de la *Passion des 60 martyrs* fut transformé par Siméon, dans la *Passion des 63 martyrs,* en "moment propice"; les traces de ce traité humiliant pour le khalifat s'étaient effacées avec le temps.

Après ce long détour, revenons à nos deux textes hagiographiques. Puisque Siméon ne donne pas de repères chronologiques, nous devons prendre en considération les indications de la *Passion des 60 martyrs*. Quel peut être le poids historique de cette source, lorsqu'elle dit que la paix signée en

[71] Ghevond, ch. 13-14, pp. 70-105.
[72] *Ibid.*

718 dura sept ans, et qu'elle laisse entendre que les Arabes attendaient impatiemment son expiration? Si la clause de sept ans correspond à la réalité, le voyage des martyrs doit être situé en 724/725, et leur martyre le 21 octobre 725[73]; la paix prit donc fin en 725. Durant la même année eut lieu, selon la *Chronique de Théophane*, la première razzia arabe après la victoire byzantine de 718[74]. La remarque de G. Huxley, pour qui cette razzia est la preuve qu'aucun traité de paix ne fut signé, est donc sans fondement[75]. Par contre, si vraiment les Arabes avaient organisé des razzias avant 725, cela peut mettre en cause l'historicité de ce traité. E. W. Brooks note que, selon Ibn Wadhich (plus connu comme Al Ya'kubi), Al Tabari et Ibn Athir, les Arabes avaient pénétré en "région arménienne" durant l'année 102 de l'Hégire (12 juillet 720-30 juin 721) ainsi que durant des années 103 et 104 de l'Hégire[76]. G. Huxley adopte ces remarques, en ajoutant que la "région arménienne" en question n'est autre que le thème des Arméniaques[77]. Or, même sans tenir compte de la manière toujours incertaine dont les historiens arabes datent les événements, leurs notices sont tantôt floues, tantôt peu fiables. Il est possible, par exemple, que les Arabes aient organisé des incursions dans des régions arméniennes revendiquées par les deux empires, sans franchir la frontière byzantine. Mais, même si la frontière était franchie, cela ne signifie pas qu'il n'y avait aucun traité de paix en vigueur. De tels accidents frontaliers étaient quotidiens[78]. Les auteurs arabes les gonflaient, quand les Arabes en sortaient vainqueurs; de même, ils passaient sous silence les défaites arabes, comme, par ex., celle que connut en 725 la colonne de Hischam, dont parle Théophane. Donc, la *Passion des 60 martyrs* n'est pas nécessairement fantaisiste, quand elle signale que la paix fut signée pour sept ans. En outre, il est certain que la mort du khalife Yazîd ibn 'Abd al-Malik, en 724, marque un tournant dans la politique arabe: Léon entretenait de

[73] Loparev, pp. 5-6, hésite aussi à placer le martyre le 21 octobre 724, et penche plutôt pour le 21 octobre 725.

[74] Théophane, p. 403, 27-28, note que cette razzia, qui a mal tourné pour l'armée arabe, eut lieu durant la huitième année du règne de Léon III (25 mars 725-24 mars 726), après la prise du pouvoir arabe par Hischam. Certes, la *Chronique* de Théophane se trompe quant à la date du changement dynastique arabe, mais cela ne met pas en cause la date de cette razzia.

[75] Huxley, p. 370.

[76] E. W. Brooks, « in Asia Minor (641-750) from Arabic Sources», *Journal of Hellenic Studies* 18 (1898), pp. 197-198.

[77] Huxley, p. 370.

[78] Ainsi Brooks, «The Arabs…», pp. 196-197, signale par ex. une incursion arabe durant l'année H. 100 (3 août 718-23 juin 719), quand un traité de paix engageait indiscutablement les deux empires.

bonnes relations avec Yazîd, au point que certaines sources byzantines l'accusent d'avoir adopté la politique iconoclaste du khalife et de l'avoir appliquée dans l'empire[79]; son successeur Hischam reprit la guerre contre Byzance. Pendant la période qui sépare la mort de Yazîd et l'expiration du traité de paix, les Arabes, qui avaient déjà oublié la défaite de 718, attendaient dans un esprit de revanche la fin de la paix et la reprise de la guerre sainte. À ce propos, il est remarquable que les sources mentionnent, depuis 725, au moins un acte belliqueux par an entre Arabes et Byzantins. La *Passion des 60 martyrs*, suivie d'ailleurs par celle des 63 martyrs, s'avère véridique aussi dans ce détail.

5. Les martyrs de Jérusalem: une réplique des martyrs de Gaza? Et alors?

Après cette analyse relativement longue, il faut conclure. Notre objectif n'était pas de prouver que les martyrs de Jérusalem ont existé, ou pas, ou que ces martyrs ne sont que des répliques des martyrs de Gaza. De nombreux points communs entre ces deux groupes de martyrs, à commencer par le nombre, le lieu de leur inhumation, la région où leur martyre se déroula, et j'en passe, font penser à une reprise du thème un siècle plus tard. Ces observations vont dans le sens d'une tradition complètement inventée par les chrétiens de Palestine, qui avaient de plus en plus besoin de héros afin de persister dans la foi chrétienne. Il y a, toutefois, des indices qui vont dans un sens opposé, à commencer par le calendrier liturgique, qui a placé la fête commémorative de ces deux groupes de martyrs à deux dates différentes. D'autre part, les auteurs chrétiens avaient une imagination suffisamment fertile pour ne pas reprendre la même histoire dans un laps du temps aussi bref. Peut-être le récit de la passion des martyrs de Gaza a-t-il inspiré Jean, l'auteur de la Passion syriaque des martyrs de Jérusalem, afin d'exalter un groupe de nouveaux martyrs. Dans le domaine de l'hagiologie chrétienne, rien n'est impossible.

Mais, comme nous l'avons déjà dit un peu plus haut, notre objectif n'était pas de prouver l'historicité des martyrs de Jérusalem, ni même de ceux de Gaza, qui peut aussi être mise sérieusement en doute. Nous sommes en présence de deux textes hagiographiques, qui parlent de martyrs, et qui sont disqualifiés parce qu'il est possible que les martyrs dont ils parlent n'aient jamais existé. Il est temps de distinguer deux choses: un texte peut avoir une valeur

[79] Théophane, p. 402, 3-9.

historique, et même une valeur historique particulière, mais raconter des histoires inventées. Ces deux sources, l'une du VIIIe s., d'orientation iconoclaste et l'autre, postérieure au début du Xe, inconditionnellement iconophile, livrent des informations importantes et parfois uniques. D'abord, elles puisent à la même source: la Passion des martyrs de Jérusalem rédigée en syriaque, après 725 et avant 775, par un certain Jean, qui deviendra ensuite archevêque de Césarée en Palestine. Un moine iconoclaste, nommé lui aussi Jean, commanda une traduction du texte en grec, et il donna en même temps au texte une coloration doctrinale iconoclaste. Au Xe s., le moine Siméon reprit le texte de Jean de Césarée et le retravailla dans un sens iconophile, en y ajoutant l'un ou l'autre détail se rapportant à des faits postérieurs à la rédaction de l'original.

En tant que textes hagiographiques, les deux versions sont bourrées de récits merveilleux; la version de Siméon est la plus portée vers ce genre de narrations. Leur caractère légendaire ne les prive toutefois pas d'intérêt: au moins trois faits historiques inconnus d'autres sources sont rapportés par ces textes. En outre, grâce à la *Passion des 60 martyrs*, le traité de paix de 718, supposé par les sources, mais jamais clairement mentionné, devient une évidence historique. C'est une récolte historique plus qu'importante, surtout quand elle est le fruit de textes qualifiés jusqu'à présent de totalement dénués de valeur historique.

Panayotis YANNOPOULOS

Bd. Charlemagne 92 (b. 3)
B-1000 BRUXELLES (Belgique)
e-mail: p.yanno@hotmail.com

Recibido: 23.03.2011
Aceptado: 21.05.2011

LE ROMAN BYZANTIN: UN PRÉ-TEXTE POUR *AMADIS DE GAULE*?

RÉSUMÉ: Geste dynastique, vaste fresque historique inscrite dans une géographie à la fois réelle et imaginaire, apologie du christianisme mais aussi roman d'amour, *Amadis de Gaule* témoignerait-il d'une influence des romans byzantins –romans comnènes et / ou romans de chevalerie paléologues–? En fait, son contenu reste très original par rapport à eux sauf sur un point, fondamental: le projet, utopiste, d'union des chrétiens et des païens, qui le rapproche de *Florios et Platziaflore,* roman de chevalerie comme lui. Mais alors l'influence est sans doute plutôt à chercher du côté du modèle occidental de *Florios, Floire et Blancheflor.*

MOTS-CLÉ: Roman byzantin, Romans comnènes, Romans de chevalerie byzantins, Romans paléologues, Roman de chevalerie espagnol, *Amadis de Gaula,* Nicolas de Herberay.

ABSTRACT: *Amadis de Gaula* is a dynastic geste, a sweeping historical epic, whose geography is both real and imaginery. It is also an apology of Christianity, as well as a love story. Was it influenced by Byzantine novels –Comnenian novels and Paleologan romances of chivalry–? In fact, its content remains very different from them except for one fundamental aspect: the utopian project of an union between Christians and Pagans, which makes it resemble another romance of chivalry, *Florios and Platziaflora*. But in that case the influence probably comes from the western model of *Florios, Floire et Blancheflor.*

KEY-WORDS: Byzantine novels, Comnenian novels, Vernacular novels, Paleologan romances of chevalry, Spanish romance of chevalry, *Amadis de Gaula,* Nicolas de Herberay

Par «roman byzantin» nous entendons et désignons les romans authentiquement byzantins, écrits en grec, des époques comnène et paléologue[1], et non des romans espagnols du XVIIe siècle ainsi métaphoriquement désignés[2] et dont le lien de parenté avec *Amadis de Gaule* peut par ailleurs se laisser également examiner.

Les textes byzantins se situant en amont d'*Amadis,* l'objet de notre réflexion sera donc de déterminer éventuellement leur influence, et sa nature, sur ce roman. Nous limiterons cette étude aux huit premiers livres de l'*Amadis* de Montalvo, dans leur traduction en français par Nicolas de Herberay[3].

Amadis de Gaule se présente comme une vaste geste héroïque et dynastique[4] qui s'étale sur plus d'un siècle[5]. Elle est méthodiquement déroulée sous les yeux du lecteur: des livres I à IV la geste d'Amadis de Gaule (l'*Amadis* originel); à partir du livre V (l'*Amadis* continué par Montalvo), celle de ses descendants, génération suivante avec Esplandian, fils d'Amadis, au livre V; au livre VI, simultanément gestes de Périon, second fils d'Amadis, mais surtout de Lisuart, son petit-fils; aux livres VII et VIII geste de son arrière-petit-fils, Amadis de Grèce. Toutes ces gestes sont étroitement reliées entre elles et s'accompagnent l'une l'autre à partir du livre V, avec un réseau d'interférences qui se tisse et culmine au livre VIII où agissent de concert ou successivement, aussi bien qu'Amadis de Grèce et au milieu d'autres héros, Ama-

[1] Éditions utilisées: A. Pour les quatre romans comnènes: *Theodori Prodromi, de Rhodanthes et Dosiclis amoribus libri IX*, éd. M. Marcovich, Leipzig-Stuttgart 1992; *Eustathius Macrembolites, de Hysmines et Hysminias amoribus libri XI*, éd. M. Marcovich, München-Leipzig 2001; Nicétas Eugénianos, *Drosilla et Charicl*è*s,* in: *Il romanzo bizantino del XII secolo*, éd. F. Conca, Torino 1994; Constantin Manassès, *Aristandre et Callithée*, in: O. Mazal, «Der Roman des Konstantinos Manasses. Überlieferung, Rekonstruktion, Textausgabe der Fragmente», *Wiener Byzantinische Studien* 4 (1967), ainsi que F. Conca, *Il romanzo...*; B. Pour les cinq romans paléologues: *Callimaque et Chrysorrhoé*, *Belthandros et Chrysantza*, *Florios et Platziaflore*, *Impérios et Margarona*, éd. E. Kriaras [Βυζαντινὰ Ἱπποτικὰ Μυθιστορήματα], Athènes 1959; *Le roman de Libistros et Rhodamnè*, éd. J. Lambert, Amsterdam 1935.

[2] Métaphoriquement mais inexactement désignés par allusion à leurs sources identifiées, les romans grecs de la période impériale romaine d'Achille Tatius et Héliodore.

[3] Cf. pour cette traduction l'introduction au livre I d'*Amadis* par Michel Bideaux, Genève 2006, p. 58 seq. Nous utilisons pour ces huit premiers livres d'*Amadis* traduits par Herberay l'édition *princeps*: livres I à V (de 1540 à 1544), éd. Denys Janot; livres VI et VII (1545-1546), éd. Jeanne de Marnef-Jean Longis; livre VIII (1548), éd. Etienne Groulleau-Jean Longis. Nous adoptons pour faciliter la lecture des citations d'*Amadis* une orthographe contemporaine.

[4] Etant donné son ampleur et sa complexité lorsqu'on remonte à Périon de Gaule, nous en restreignons (presque) le champ d'examen à une seule lignée, prépondérante, la descendance d'Amadis.

[5] Dans le corpus que nous avons défini, c'est-à-dire dans les huit premiers livres.

dis de Gaule et son frère Galaor, ses fils Esplandian et Périon, son petit-fils Lisuart.

Périon de Gaule, fondateur de cette dynastie, joue en tant que tel un rôle prépondérant à l'ouverture du roman (I, 1 à 5). Il n'y intervient strictement que dans le cadre des aventures, rapides, qui vont provoquer chez lui l'amour et permettre dès le chapitre 2 la naissance de son fils Amadis. Périon est saisi dans son essence même par Garinter, roi breton, comme «pas à tort renommé l'un des meilleurs chevaliers du monde»[6], caractéristique en quelque sorte génétique et dynastique puisqu'il la transmettra à Amadis et ses descendants. Ce n'est donc pas sans raison qu'Amadis se trouve sacré chevalier par son propre père (I, 5) sans que ni l'un ni l'autre ne connaisse leur lien de parenté. Dans cette séquence en revanche Périon reconnaît symboliquement Amadis comme un pair et lui donne les moyens d'expression ultérieurs d'une valeur chevaleresque dont il ignore qu'il l'a héritée de lui. A ce moment-là, Amadis n'est pas encore identifié dans ses origines (Périon / Elisène), donc sous son véritable nom. Il porte un surnom qui déjà cependant inclut une épithète d'origine topique («Damoisel de la mer») à laquelle se substitue ensuite sa véritable origine, «de Gaule» (I, 11). Celle-ci le situe, tout comme sa valeur chevaleresque, dans la lignée paternelle, fils de Périon de Gaule.

Parallèle à la naissance d'Amadis au tout début du livre I, celle de son fils Esplandian au début du livre III (chap. 3) se produit dans les mêmes circonstances: fruit d'un amour non officialisé, il est destiné à être recueilli par une nourrice. Finalement, après diverses péripéties, comme Amadis il est élevé à la cour d'un roi (chap. 8)[7]. Son existence avait été immédiatement placée sous le signe de l'exceptionnel, et du merveilleux, par la série de caractères grecs et latins inscrits naturellement dans sa peau, sous la poitrine, mystérieux, impossibles à décrypter. Enfant trouvé, Esplandian n'a, d'abord, tout comme Amadis, pas d'identité ni d'existence propres, tandis que se déroule la geste de son père Amadis. Les noces d'Amadis et d'Oriane scellent la reconnaissance officielle de leur amour (IV, 30), peu après qu'on leur a révélé l'identité réelle de leur fils (IV, 19). L'ordre familial étant ainsi rétabli, la geste d'Esplandian peut commencer dans un environnement et selon un schéma quelque peu différents du vécu d'Amadis son père. Et d'autant plus qu'à cet effet Esplandian est sacré chevalier en fin du livre IV (chap. 38) par un tiers chevalier et non par son père comme le fut symboliquement Amadis. Mais la filiation est assurée.

[6] I, 1, feuillet 2.

[7] Le hasard fait même, dans le cas d'Esplandian, que ce roi est son grand-père maternel qui le confie, sans le savoir et sans qu'elle le sache sûrement, à sa propre mère, Oriane.

Dès le début du livre V (chap. 1) les exploits d'Esplandian le montrent digne héritier de ses ancêtres. La magicienne Urgande le lui avait par avance affirmé au moment de son sacre: «...la force en laquelle votre cœur sera dorénavant enveloppé, tenant quant à elle du naturel du Roi votre grand-père...»[8]. Et surtout, le combat qui l'oppose à son père qui veut le mettre à l'épreuve (chap. 15) –sans que, couvert de ses armes, il puisse le reconnaître–, montre leur valeur égale. Variante de l'épisode du sacre en chevalerie d'Amadis par son père Périon, cet épisode dévoile bien la progression du roman, le passage avec le changement de génération d'une transmission abstraite, symbolique (le sacre), dont le chevalier a par la suite à faire la preuve qu'il la méritait, à une transmission effective, réussie, de valeurs chevaleresques (exploitation concrète de qualités physiques et psychiques, force et courage).

Avec le livre VI, une troisième génération[9] prend le relais, incarnée par le fils d'Esplandian (devenu empereur de Constantinople)[10], Lisuart de Grèce. La deuxième génération, celle d'Esplandian, est aussi représentée avec Périon, second fils d'Amadis, oncle de Lisuart, mais ce livre VI est surtout consacré à Lisuart, dont les exploits succèdent à ceux de Périon[11] à partir du moment où il est fait chevalier à sa demande par Périon précisément (chap. 18). L'argument invoqué par Lisuart pour convaincre Périon insiste sur la notion de transmission –familiale: « ...il m'a toujours semblé, que vous étant frère de mon père, et fils du bon chevalier Amadis [...] il ne peut être que la bonté de vous trois ne redonde en moi ...»[12]. Il n'est par conséquent pas étonnant que la cérémonie de sacre de Lisuart se déroule au milieu d'une succession d'événements surprenants, de caractère magique, destinés à valoriser l'héroïsme du nouveau chevalier. L'épithète d'origine topique («de Grèce») accompagnant le nom de Lisuart témoigne d'une progression dans l'espace géographique, et non plus seulement dans le flux des générations, des valeurs chevaleresques passées d'Occident en Orient (de Gaule à Constantinople au chapitre 5, puis plus à l'Est encore, à Trébizonde, au chapitre 6) désigné par le terme générique «Grèce».

A la clôture du livre VI naît le fils de Lisuart, Amadis de Grèce, dans les mêmes conditions que son aïeul Esplandian et son bisaïeul Amadis de Gaule,

[8] IV, 38, feuillet 110.
[9] Générations comptabilisées à partir d'Amadis de Gaule, héros éponyme du roman.
[10] V, 54.
[11] Sacré chevalier en VI, 2, par l'empereur de Trébizonde.
[12] VI, 17, feuillet 33.

c'est-à-dire d'un amour hors-mariage qui oblige sa mère à le confier à une nourrice, chez laquelle il ne parvient jamais. L'enfance d'Amadis de Grèce est plus exotique que celle d'Esplandian et d'Amadis de Gaule. Enlevé par des corsaires Mores (VI, 64), il est élevé à la cour du roi de Saba (VII, 1). Comme celle de son grand-père Esplandian, la naissance d'Amadis de Grèce revêt un caractère exceptionnel: une épée flamboyante est dessinée, inscrite dans sa chair, du genou à la poitrine, couverte elle aussi de signes indéchiffrables (VII, 1). Le passage des lettres inscrites sous la poitrine d'Esplandian, qui d'une part dévoilaient son identité, d'autre part annonçaient sa prédestination à son épouse Léonorine (V, 54) –une histoire d'amour donc et non de chevalerie– à l'épée d'Amadis de Grèce évoque l'imprégnation du caractère chevaleresque dans et de la lignée, gravé, programmé désormais en quelque sorte génétiquement puisqu'il se manifeste, ressort, à la naissance. Les exploits d'Amadis de Grèce dès son adolescence vérifient cette hérédité marquée (VII, 2). En outre le doublement de l'épisode du livre V, 15 –où s'affrontent père et fils, Amadis de Gaule et Esplandian, combat remplacé ici par celui du grand-père, Esplandian, contre son petit-fils Amadis de Grèce (VII, 12)– est l'occasion pour les deux protagonistes d'exprimer leur admiration mutuelle. Leur combat, qui aurait abouti à leur mort à tous deux, précise le narrateur, tant ils étaient également acharnés, ne cesse que par l'intervention d'un tiers. Amadis, non identifié par Esplandian comme son petit-fils, n'est encore au contraire pour lui qu'un ennemi et un païen, et pourtant il le définit comme «le plus courtois et preux chevalier d'Asie»[13]. Réciproquement, après qu'Esplandian a révélé son identité à Amadis, ce dernier le qualifie sur-le-champ de «meilleur chevalier qui vive»[14]. La séquence initiale du combat père / fils en V, 15, est dupliquée à la fin du livre VIII, 48, par l'affrontement sans merci et à égalité aussi entre Lisuart et Amadis de Grèce. Affrontement symbolique: c'est, à l'autre bout de la lignée, l'autre Amadis qui défie à son tour son père. Ce combat prend fin uniquement parce que la magicienne Urgande intervient pour dévoiler à son père Lisuart l'identité d'Amadis de Grèce. Il avait été précédé au livre VII, 26 d'un épisode dépourvu de violence au cours duquel Amadis disait toute son admiration à Lisuart, «le plus prud'homme de la terre», «l'exemplaire de toute chevalerie»[15]. Cette dernière scène se répète à la fin du livre VII, Amadis de Gaule, le bisaïeul, se substituant à Lisuart, le père (VII, 37). Symboliquement encore, ici, Amadis de Gaule en danger est sauvé par son arrière-

[13] VII, 12, feuillet 24.
[14] VII, 12, feuillet 26.
[15] VII, 26, feuillet 56.

petit-fils dont il pressent grâce à leur ressemblance physique le lien de parenté avec son petit-fils Lisuart.

La cohérence de l'ensemble des gestes individuelles s'établit d'ailleurs à partir de l'homonymie, du bisaïeul à l'arrière-petit-fils, en même temps que leur différenciation par l'origine topique (Amadis de Gaule → Amadis de Grèce)[16] montre bien, avec deux blocs géographiques en présence (Occident / Orient), la progression dans l'espace[17] de cette vaste geste chevaleresque aux valeurs pérennes nettement caractérisées comme chrétiennes. Vaste geste familiale, elle n'a pas pour dernier représentant Amadis de Grèce, dont l'homonymie avec Amadis de Gaule aurait pu signer la fin de la lignée, mais reste ouverte par-delà le livre VIII à ses successeurs, à commencer par son fils Florisel qui naît en fin du livre VIII et deviendra, précise le narrateur, «le plus beau, adroit et vaillant chevalier que l'on sache»[18]. Un cycle s'achève avec l'homonymie des deux Amadis, c'est-à-dire le retour au nom de départ (I, 2), mais un second cycle peut commencer à partir du livre IX avec l'héritier et l'héritage de ce double Amadis.

Quoi de commun entre cette geste au souffle épique et des romans byzantins dont le seul titre[19] témoigne déjà qu'il s'agit d'une double histoire individuelle à finalité limitée avouée: la construction d'un couple?

Dans les romans comnènes, les aventures ne sont évidemment pas des exploits chevaleresques, les dangers courus par les héros des épreuves, au nombre desquelles l'errance, qu'ils affrontent volontairement, mais la conséquence directe d'un choix amoureux ayant entraîné leur fuite. Il s'agit avant tout de romans d'amour, aussi bien dans le cas des romans paléologues qui pourtant, par l'atmosphère, le cadre, les personnages, sont des romans de chevalerie comme *Amadis*. La prouesse guerrière ne s'y trouve pas accomplie pour elle-même, au nom d'un code de valeurs et de vertus proprement chevaleresques et afin d'acquérir ou de conforter sa réputation. Elle se présente

[16] Différenciation certes entre les deux Amadis, mais on notera tout de même le pseudonyme choisi par Amadis de Gaule à son retour de Constantinople: «le chevalier grec» (III, 15), sorte de préfiguration, terme intermédiaire entre l'Amadis de Gaule et l'Amadis de Grèce.

[17] Amadis s'avoue descendre et principal héritier de France, de Constantinople et Trébizonde (VIII, 83, feuillet 156).

[18] VIII, 94, feuillet 177.

[19] Rappelons toute la série de ces titres: A. Romans comnènes: *Rhodanthè et Dosiclès*, *Drosilla et Charicl*è*s*, *Aristandre et Callithée*, *Hysminè et Hysminias*; B. Romans paléologues: *Callimaque et Chrysorrhoé*, *Libistros et Rhodamnè*, *Belthandros et Chrysantza*, *Florios et Platziaflore*, *Impérios et Margarona*, et opposons-les à *Amadis de Gaule*, *le* héros valeureux et non l'un des deux éléments constitutifs d'un couple d'amants (sens classique).

quasiment exclusivement comme un instrument au service de l'amour[20]. Cela ne signifie pas que par ailleurs dans *Amadis* la prouesse guerrière n'est pas accomplie par un chevalier pour sa dame, mais que sa finalité y transcende très souvent l'individu pour l'inscrire dans la défense d'intérêts collectifs, politiques (l'affrontement entre Périon de Gaule et Abies d'Irlande au livre I) et / ou religieux (la coalition des «princes chrétiens» contre celle des «princes du Levant» des livres V à VIII).

Car *Amadis de Gaule* se présente aussi comme une vaste fresque historique et utopique tout à la fois. C'est le constat que dresse le traducteur, Nicolas de Herberay, dans son Prologue au livre VI[21]. Il y affirme la finalité édifiante de l'œuvre, destinée à montrer à la chrétienté l'exemple de ses forces idéalement fédérées pour lutter contre l'envahisseur turc, l'infidèle, dans l'espoir de reconquérir sur lui le territoire autrefois byzantin –chrétien– de Thrace et d'Asie Mineure. Ce commentaire concerne précisément la seconde partie d'*Amadis* (l'*Amadis* continué par Montalvo, à partir du livre V). Mais il s'accompagne d'une remise en question par Herberay de la politique de guerres fratricides menée par les Etats européens, qui a permis selon lui l'ascension de la puissance ottomane. Cette double approche d'une histoire européenne d'une part, du bassin méditerranéen d'autre part, se trouve en effet bien illustrée dans le roman par deux groupes de conflits[22] distribués successivement: conflits infra-européens, à l'intérieur du monde chrétien donc, surtout des livres I à IV, et inter-religieux, opposant mondes chrétien et «païen» des livres V à VIII.

Cinq sur sept des conflits des livres I-IV ont une motivation identique, politique. Il s'agit de conflits territoriaux. L'Écosse revendique la possession de la («petite») Bretagne (I, 4), l'Irlande envahit la Gaule (I, 5; 9-10), l'Angleterre revendique la possession d'une île (non localisée; III, 1 et 3-4), «sept rois insulaires» forment une coalition dont le chef cherche à s'emparer du royaume d'Angleterre[23], «l'empereur de Rome» s'attaque au royaume de Bohême (III, 7). On observe un accroissement progressif de ces conflits par le nombre d'intervenants concernés. Le premier oppose Écosse et Gaule, les suivants des fédérations: Irlande et duché de Normandie contre Gaule et Écosse, Angle-

[20] Une exception: *Impérios et Margarona*, vv. 87-152. Sinon, cf. *Libistros et Rhodamnè*, S, vv. 1115-1225; *Callimaque et Chrysorrhoé*, vv. 551-584 et 954-1059; *Florios et Platziaflore*, vv. 557-758; *Impérios et Margarona*, vv. 303-458.

[21] Le destinataire de ce prologue n'est pas mentionné. On peut supposer qu'il s'agit du même destinataire que celui du livre I, Charles d'Orléans («Monseigneur»).

[22] Quatorze conflits au total traversent les livres I à VIII du roman.

[23] III, 5; IV, 21-23, 38.

terre et Suède contre Allemagne (par l'intermédiaire des deux fils du roi) et reine (fictive) de l'île convoitée, Angleterre unie à Gaule, Irlande et Espagne contre les «sept rois insulaires», Rome contre Bohême et Amadis de Gaule accompagné de son armée de chevaliers. A cet accroissement correspond un élargissement progressif dans l'espace: îles anglo-saxonnes et Europe de l'Ouest, du Nord, peut-être du Sud[24]. Quatre conflits sur cinq se résolvent par une guerre. Mais le premier d'entre eux trouve une résolution pacifique idéale dans l'union, l'alliance matrimoniale de la sœur du roi d'Écosse avec le roi de Gaule. Un sixième conflit (II, 11; 15-16) de cette première partie d'*Amadis* est d'ordre à la fois politique par la question de souveraineté en jeu –la reconnaissance par l'Irlande de sa vassalité envers l'Angleterre– et économique, l'Irlande refusant de verser tribut à l'Angleterre. L'Angleterre se soumet l'Irlande par la guerre. Le dernier conflit est de nature différente, motivé par la passion amoureuse, mais ses acteurs, son ampleur et son retentissement politique s'avèrent peu négligeables. «L'empereur de Rome» aime la même femme qu'Amadis de Gaule. Les deux coalitions formées par chacun des rivaux, Gaule, Écosse, Espagne, Bohême, Constantinople pour Amadis, Rome[25], Angleterre, Irlande, Suède en face de lui, s'affrontent militairement. Amadis tue son rival[26]. Avec l'intervention de l'empereur de Constantinople, on voit plus nettement encore ici à la fois le déplacement et l'élargissement du champ des antagonismes. On sort du périmètre du monde anglo-saxon et de la moitié Ouest de l'Europe pour se déplacer jusqu'à ses confins orientaux, le conflit s'étend de l'Occident à l'Orient. Mais il s'agit toujours d'un conflit à l'intérieur du monde chrétien.

Ce type de conflit se trouve peu représenté dans la seconde partie d'*Amadis,* réduit à deux occurrences dont la première a pour objet initial de nouveau une passion amoureuse, mais la rivalité de personnes se transforme en conflit territorial aux implications politiques lourdes de conséquences. Les fils du «roi de Thessalie» et du duc de Bouillon sont tous deux amoureux de la petite-fille de «l'empereur de Rome». Après une série d'assassinats successifs des différents protagonistes, le survivant, le duc de Bouillon, s'empare du «royaume de Rome». Une coalition incluant Angleterre et Gaule[27], Espagne, Sardaigne, Naples, Sicile, duché de Lorraine, comté de Flandre, se forme

[24] L'expression «empereur de Rome» en III, 7 est ambiguë. S'agit-il de «l'empereur des Romains» renvoyant dans la réalité au Saint Empire romain germanique, ou bien d'une allusion à l'Italie? Si l'on se fonde sur IV, 13, c'est plutôt la seconde solution qu'il faut choisir.

[25] Cf. note précédente.

[26] III, 18; IV, 2, 4, 8, 15-18.

[27] Amadis de Gaule règne sur ces deux pays. Cf. V, 15.

contre lui, allié au roi de Metz (un usurpateur également) et au duc de Normandie[28]. La guerre prend fin avec la mort du duc de Bouillon. La seconde occurrence (VIII, 25 et 28), à l'opposé géographique du conflit précédent, a cependant pour origine, comme lui, un différend amoureux qui montre l'imbrication étroite désormais à l'intérieur du roman, l'interdépendance, des enjeux et des rivalités –personnelles, politiques, religieuses– entre les deux mondes païen et chrétien. Le «sultan de Babylone» a pour rival (heureux) en amour le fils de l'empereur de Constantinople. Objet de cet amour commun, l'une des filles de l'empereur de Trébizonde est accordée par son père au sultan de Babylone (VIII, 11) par calcul politique. Le conflit qui s'ensuit entre les empereurs de Constantinople et de Trébizonde se résout rapidement par une alliance entre ces deux princes chrétiens contre l'infidèle, le sultan de Babylone (VIII, 28). Elle reflète la préoccupation prédominante des livres V à VIII, l'établissement de rapports de force permanents entre les «princes chrétiens» et les «princes du Levant»[29], chacune de ces deux coalitions menant une véritable Croisade[30] contre le camp adverse avec pour objectif son éradication totale. Cette vision large d'un affrontement entre l'Orient et l'Occident (désigné ainsi par le narrateur lui-même en VIII, 66, feuillet 120) apparaît dès le début du livre V. Son développement constitue une bonne part de la trame romanesque des livres V à VIII. L'articulation entre les conflits des première et seconde parties d'*Amadis* se fait à partir d'un glissement de l'affrontement pour la possession du royaume d'Angleterre[31] à la guerre, avec certains des mêmes protagonistes –le lien est donc clairement établi entre les deux conflits– pour la possession d'une île stratégique, située à l'autre extrémité du monde européen (non localisée mais sans doute à l'intérieur de la Mer noire plutôt que de la Propontide), «marche» entre la Turquie et l'empire de Constantinople (V, 4 et 23). Le conflit des livres III-IV s'est ici focalisé sur l'Orient, mais il embrase ensuite toute l'Europe et l'Asie. A l'issue d'un gigantesque combat terrestre et naval sous les murailles de Constantinople, les païens sont vaincus[32], la première Croisade chrétienne du roman précisément

[28] VII, 47-48, 51, 58 et 62.

[29] C'est le choc de l'ensemble de la chrétienté contre l'ensemble du monde musulman donné à saisir au lecteur par le narrateur par exemple en VIII, 77-78 avec la double énumération dans une vision complètement mythique, pourrait-on dire, de toutes les forces en présence, constituant deux blocs gigantesques.

[30] Il est en effet question d'une Croisade anti-chrétienne aussi: voir par exemple en V, 45, feuillet 94; VIII, 65, feuillet 119.

[31] III, 5, puis IV, 21-23 et 38.

[32] V, 27-28, 37-38, 45-48, 51, 53; VI, 4, 14-15, 20, 26-27.

dirigée contre l'infidèle trouve une issue favorable. Elle est suivie d'un second règlement de conflit au sujet de la même possession territoriale, qui donne lieu à la mise en place d'un jeu d'alliances peu important par rapport au précédent, limitant l'affrontement aux Turcs d'Anatolie face à l'empereur de Constantinople et au roi de Hongrie (VII, 7, 12-13). La victoire appartient encore au camp chrétien. Le troisième conflit opposant chrétiens et «païens», né d'une passion amoureuse inassouvie[33], dégénère en seconde Croisade à partir du moment où se découvre un enjeu territorial majeur, la possession du «royaume de Babylone» dont le trône, devenu vacant par la mort du sultan amoureux, est occupé par sa sœur. Une seconde double coalition se forme (VIII, 60, 65), le lieu d'affrontement s'étant déplacé de Constantinople à Trébizonde. Cette seconde Croisade dont l'issue militaire, après un combat terrestre et naval (VIII, 77-79) identique au précédent (VI, 26-27), est encore une victoire chrétienne, a en fait pour résultat la réconciliation finale entre l'Orient et l'Occident concrétisée par l'union des deux ennemis, l'empereur de Trébizonde et l'usurpatrice du trône de Babylone, convertie pour la circonstance au christianisme (VIII, 90). Ce mariage symbolique résout *de facto* le différend territorial et instaure la paix entre Orient et Occident.

Aussi le dernier conflit du livre VIII, opposant le roi «de grande Turquie» aux empereurs de Constantinople et de Gaule, est-il présenté comme épisodique, sans motif précisé, et expédié en quelques lignes à la fin du chapitre 94[34]. Le principal ennemi de la chrétienté ayant été éliminé par étapes successives –guerre, conversion, mariage–, l'élimination des autres ennemis de la chrétienté orientale devient ensuite sans doute chose aisée. La cohérence des livres I à VIII apparaît alors très clairement dans le lien qui s'établit entre le mariage résolvant le conflit liminaire du livre I, concernant un périmètre très limité de l'Europe de l'Ouest, et le mariage de clôture du livre VIII, ouvrant des perspectives –utopistes?– sur une sorte d'accord de paix universelle. L'histoire d'Amadis et de son lignage est ici prétexte pour l'auteur-remanieur d'*Amadis* au déroulement d'une Histoire parallèle, racontée, orientée, selon ses désirs.

Car se pose évidemment la question de la part de vérité historique du contenu de ces livres d'*Amadis*. On ne peut y identifier sûrement qu'une date, 711, grâce à la mention en V, 52 de la prise de Cordoue par les Arabes. Cette indication se trouve en contradiction avec la donnée temporelle initiale

[33] VIII, 1 et 27-28; épisode mentionné ci-dessus p. 194.

[34] Très exactement dans les cinq dernières lignes du chapitre 94; le livre VIII compte 96 chapitres.

(«Peu de temps après la passion de notre Sauveur Jésus-Christ ...»: ouverture du roman), cependant vague. Bon nombre de protagonistes du roman appartiennent à la réalité historique par leur titre, leur existence politique (le roi de Bohême, de Hongrie ...), mais un seul est clairement identifié, nommément désigné, le duc de Bouillon à qui l'auteur accorde un rôle important – exclusivement négatif– dans la genèse et l'évolution du conflit infra-européen du livre VII. De-ci de-là au fil du récit on peut penser trouver des allusions à des fragments de réalité appartenant à diverses époques, par exemple, dans la seconde partie, l'alliance entre Constantinople et Hongrie (fin du XIIe siècle), ou dans la première partie les relations conflictuelles dans les années 1270 entre Rodolphe de Habsbourg et Otakar II transposées dans l'opposition «roi de Bohême» / «empereur de Rome» jouant sur l'ambiguïté des expressions «empereur» / «roi», «de Rome» / «des Romains»[35]. Mais il s'agit d'hypothèses qui de toute manière montrent bien qu'il n'y a pas ici de recherche de cohérence historique dans la présentation des multiples conflits et de leurs multiples intervenants. En revanche, ils reflètent un mode de fonctionnement politique, une stratégie subtile fondée sur un jeu très évolutif d'alliances, y compris matrimoniales, et d'influences correspondant à la réalité médiévale, occidentale et orientale. La vérité historique apparaît, elle, à proprement parler sur le terrain, à l'occasion du traitement militaire des conflits, dans le détail des opérations tactiques (manœuvres précises des vaisseaux des deux flottes en présence[36]) et poliorcétiques (sièges de Constantinople, puis Trébizonde[37], avec le détail dans les deux cas des chaînes qui ferment le port[38]). Mais en pleine bataille, pour rappeler à son lecteur qu'il s'agit d'une fiction, le narrateur n'omet pas d'insérer la description d'un cortège improbable de souverains somptueusement vêtus, faisant irruption au milieu des guerriers sur une barque propulsée à coups de rame par des singes de couleur émeraude qui se transforment ensuite en combattants avec arc et carquois, accompagnés de demoiselles jouant de la lyre (VI, 20). De même, pour clore le livre VIII (chap. 96), le narrateur affirme qu'Amadis de Gaule a vécu plus de 200 ans. On voit là que le narrateur abandonne tout effort de vraisemblance, se joue de la notion de crédibilité.

Il est impossible de poser la question de la crédibilité sur le plan historique des romans comnènes. Le choix commun de leurs auteurs consiste à

35 Cf. note 24 pour l'interprétation de l'expression «empereur de Rome».
36 V, 51 et VI, 20-26.
37 V, 19 et VIII, 77.
38 V, 48 et VIII, 77.

insérer les aventures des héros dans un contexte polythéiste qui ramène à l'Antiquité grecque (sans rattachement à une époque précise), même si on peut identifier des *realia* proprement byzantines[39] et émettre des hypothèses quant à l'existence de références masquées à des faits historiques. Cette projection hors de l'histoire dans un passé devenu intemporel exclut dans ces romans tout projet à tendance humaniste –tel celui qui sous-tend la réécriture d'*Amadis*– destiné à faire du texte un instrument de progrès pour la collectivité. Car si la vaste fresque historique, épique, que constitue Amadis n'offre pas de vérité événementielle, elle établit une relation étroite entre l'identité, la fonction des héros successifs et leur action sur le déroulement d'une histoire des Etats européens et proche-orientaux certes revue et corrigée, mais qui les transcende. Ils sont inclus dans un processus historique –la construction des rapports entre les nations, entre les religions– auquel ils participent. L'objectif affiché par les héros des romans comnènes, en regard, n'est que la construction d'un couple. Si la guerre fait irruption dans leur existence[40], c'est malgré eux, ils n'en contrôlent pas les mécanismes, en sont victimes et restent passifs face à elle. En l'absence à la fois de contexte historique même sommairement identifiable et de projet d'élaboration par les héros d'une histoire autre que la leur propre, les romans comnènes se différencient totalement d'*Amadis*.

Dans les romans paléologues, aucune indication n'est fournie au lecteur de nature à inscrire d'une manière ou d'une autre leur contenu dans l'Histoire. Au tout début de *Belthandros et Chrysantza,* le titre de βασιλεύς du père du héros (v. 10) et l'épithète de «porphyrogénète» (v. 8) qui caractérise ses deux fils renvoient certes à Byzance, mais sans plus. La localisation d'une partie des aventures des héros à Antioche (vv. 746-1089) ne constitue pas en soi une information utilisable, et d'autant moins que Chrysantza, qui en est originaire, est elle aussi «porphyrogénète» (v. 1299). Il se trouve bien dans *Libistros et Rhodamnè* un roi d'Egypte rival du héros[41], mais cette rivalité demeure affaire privée et non pas affaire d'Etats, divergence d'ordre politique. Bien qu'il y ait présence dans *Callimaque et Chrysorrhoé* de deux armées successivement[42], aucune d'entre elles ne livre de combat. Le roi (sans identité précisée) qui a enlevé Chrysorrhoé est certes parti en campagne (vv. 1579-1580) et livre bataille (vv. 2314-2315), mais le déroulement de ces opérations

[39] Cf. Fl. MEUNIER, *Le roman byzantin du XIIe siècle. À la découverte d'un nouveau monde?*, Paris: H. Champion, 2007, pp. 39-67 et 80-88.

[40] Cf. *Rhodanthè et Dosiclès*, VI, 25-146; *Drosilla et Chariclès*, V, 372-448.

[41] S, vv. 1123-1225, 1644-1738, 1798-1813.

[42] Vv. 141-144, 1047-1056.

militaires ne fait pas l'objet d'une narration à l'intérieur du roman. Au tout début de *Florios et Platziaflore* dont les aventures se déroulent «en des temps anciens» (v. 1-2) un noble chevalier, comme ses compagnons pèlerins, est abattu on ne sait pas exactement où en cheminant vers Compostelle par les troupes du «roi d'Espagne», «sarrasin» (vv. 25-58). Il ne s'agit pas ici du choc de deux armées s'affrontant pour la possession ou la reconquête d'un territoire, ni d'une guerre de religion, bien que les pèlerins soient massacrés parce qu'ils sont chrétiens, mais, pour le dire en termes contemporains, d'exactions de soldats contre des civils, conséquence de l'invasion et de la domination sarrasines au terme d'une guerre qui n'est nullement présentée dans le roman. On en conclut que l'expression «temps anciens» renvoie au plus tôt au VIIIe siècle, et on établira sur ce point un lien ténu mais intéressant avec l'allusion d'*Amadis* (VI, 52) à la prise de Cordoue par une coalition de dix rois «Arabes et Africains» comme représailles pour la mort du roi turc Armato dans le premier conflit Orient / Occident, «Païens» / Chrétiens, du roman. Ceci dit, la corrélation peut aussi bien s'établir avec l'épisode liminaire du modèle occidental de *Florios, Floire et Blancheflor,* dont s'inspirerait plutôt Montalvo. Ou bien même cette allusion d'*Amadis* à la prise de Cordoue ne reflète-t-elle que la sensibilité d'un romancier espagnol à l'histoire de son pays et ne constitue-t-elle qu'un rappel «ciblé» d'une date symbolique, les débuts de l'occupation musulmane à laquelle la prise de Grenade en 1492 a justement récemment mis un terme[43]. Les combats ne sont pas absents d'*Impérios et Margarona,* mais ils n'opposent pas non plus deux armées, seulement des chevaliers au cours de simples tournois, le second étant destiné à élire le futur époux de l'héroïne[44].

Ce n'est donc pas une question d'absence ou non de vérité historique qui creuse un écart entre romans byzantins et *Amadis*. Il n'y a pas à proprement parler de vérité historique dans *Amadis*, mais une trame de géographie politique lâche et large appartenant à la réalité médiévale dont l'auteur a redistribué à sa guise les données pour en faire un nouveau jeu politique à la fois dévoilant ses aspirations et plaisant pour le lecteur. Dans les romans byzantins ne s'identifient ni ce fond historique ni son corollaire ici, la dimension transcendante de l'histoire d'amour des héros.

Cet écart apparaît aussi nettement dans le traitement de l'espace géographique. Le parcours des différents personnages ou groupes de person-

[43] Montalvo fait précisément allusion à la reconquête de Grenade dans le Prologue d'*Amadis*: «... chevaleureuses entreprises, qu'a faites notre magnanime Roi catholique Don Fernand, en la glorieuse conquête du royaume de Grenade ...»

[44] Vv. 87-132, 327-458.

nages d'*Amadis* se trouve précisément et en permanence balisé par le narrateur. Il est par conséquent facile à reconstituer lorsqu'il appartient au domaine de la réalité. On peut le schématiser comme suit.

Le livre I offre une succession de déplacements entre Bretagne, point de départ du roman, Gaule, Danemark, Écosse et Grande-Bretagne avec comme centre névralgique, nommé, Londres (chap. 31). Le livre II se focalise sur un espace plus resserré, insulaire exclusivement: Grande-Bretagne, Écosse, Irlande, le livre III, sur la Grande-Bretagne et ses îles au large, d'une part, la Gaule d'autre part puis l'Allemagne où Amadis séjourne pendant quatre ans (chap. 7) pour passer ensuite en territoire byzantin (chap. 9) jusqu'à Constantinople (chap. 11). Le livre III est un livre-charnière où se déplace le centre de l'action de l'extrémité Ouest de l'Europe à son extrémité Est, de l'Occident à l'Orient, pour revenir ensuite à l'Ouest en fin du livre (retour d'Amadis à Londres au chap. 16). Le lien établi entre les deux confins de l'Europe est maintenu au livre IV par le voyage aller-retour d'un messager d'Amadis à Constantinople (chap. 11), toute l'action de ce livre se déroulant en Grande-Bretagne et au large de la Grande-Bretagne. A la rupture du livre V constituée par le passage de la geste d'Amadis à celle d'Esplandian correspond une rupture dans la continuité de l'espace géographique. Dès son début (chap. 3) Esplandian arrive à la frontière de la Turquie et de la «Grèce» (l'empire byzantin), repart à Londres (chap. 14) puis retourne à Constantinople (chap. 25). La distribution des déplacements s'inverse par rapport à la première partie d'*Amadis* (livres III et IV), mettant en valeur le jeu politique mené dans le quart Nord-Est du bassin méditerranéen devenu territoire et enjeu prépondérants. Il est significatif qu'en fin du livre V toutes les forces occidentales convergent vers Constantinople, et la reconstitution de l'itinéraire emprunté par la flotte de cette coalition, au départ d'Europe du Nord (Suède, Norvège, Danemark), représente sur le plan de la réalité géographique le passage le plus précis du roman, trajectoire minutieusement détaillée dans chacune de ses étapes, comme suivie point par point sur une carte (chap. 51). Précision géographique supposée rendre plus crédible aux yeux du lecteur l'utopie que constitue ici le rassemblement des forces occidentales enfin unifiées contre l'infidèle? Parallèlement, au livre VI, le narrateur retrace le périple de Périon de Gaule, second fils d'Amadis, et de ses compagnons au départ de Londres (chap. 1), jusqu'à Constantinople (les compagnons de Périon) et plus à l'Est encore, jusqu'à Trébizonde (Périon, au chap. 2). Puis le sens des déplacements s'infléchit et s'inverse tout à la fois dans un mouvement dont le point de départ est diamétralement opposé à celui du livre V: les forces de la coalition «païenne» venues d'Asie Mineure et antérieure convergent à leur tour

du Sud au Nord et d'Est en Ouest en direction de Constantinople en se ralliant d'abord à Ténédos (chap. 4 et 15). Le livre VII présente une seconde rupture dans la continuité géographique corrélée comme la première, au livre V, avec le passage d'une geste (geste double: Périon / Lisuart) à une autre (Amadis de Grèce). Mais au livre VII on s'enfonce immédiatement dans un espace-temps auréolé de légende, celui du royaume de Saba (chap. 1), monde «païen» dans lequel est élevé Amadis de Grèce, et dont le souverain est en butte aux attaques du «roi d'Arabie» (chap. 3). Avec pareil point de départ, les déplacements du livre VII s'inscrivent ensuite, logiquement, dans le même axe que le livre précédent (Sud-Nord, Est-Ouest) moyennant une certaine imprécision géographique: par exemple quelle est l'île, de Propontide ou de Mer noire, dont Amadis de Grèce s'empare (chap. 8)?[45] Dans la seconde moitié du livre VII deux traversées croisées de la Méditerranée illustrent bien les échanges incessants entre Ouest et Est. Amadis de Gaule se rend sur l'une des Cyclades (chap. 35); inversement l'empereur de Trébizonde arrive en Grande-Bretagne (chap. 40). La trajectoire d'Amadis de Gaule est ensuite inversée par rapport à celle d'Amadis de Grèce au début du même livre VII: il part au royaume de Saba (chap. 45). Puis il vogue en direction de la Grande-Bretagne (chap. 46) en faisant escale en Italie (chap. 51 et 58) où parvient aussi Amadis de Grèce (chap. 57). Dans cet ensemble complexe les trajectoires, longues, à l'horizontale ou à la verticale du bassin méditerranéen s'entrecroisent, s'éloignent, finissent par converger pour les deux Amadis et sont tributaires tout aussi bien du hasard des tempêtes que de la mise en place d'alliances politiques. Le livre VII est à cet égard représentatif des déplacements dans l'ensemble du roman. Les héros, leurs proches ou leurs ennemis sillonnent le bassin méditerranéen, Europe et Asie constituant leur vaste territoire d'action. Ils n'en bouclent cependant pas le tour. Le Sud en est concrètement exclu et n'existe que par l'allusion du narrateur en VI, 52, à la prise de Cordoue par dix rois «Arabes et Africains». Qu'en conclure sinon qu'on ignore, qu'on «oublie» ici le proche envahisseur musulman, épisode de l'histoire de l'Espagne désormais clos par la reprise de Grenade?

Le livre VIII offre aussi une grande richesse de déplacements. L'empereur de Trébizonde, de Grande-Bretagne regagne sa capitale (chap. 3). Inversement, Amadis de Gaule arrive en Grande-Bretagne (chap. 17). Amadis de Grèce l'y rejoint (chap. 20). Chacun d'entre eux fait ensuite la traversée jusqu'à Constantinople puis Trébizonde pour Amadis de Gaule (chap. 25), jusqu'à Damas pour Amadis de Grèce (chap. 29) puis Jérusalem (chap. 33), Antioche

[45] Cf. plus haut p. 195.

(chap. 37), îles égéennes (chap. 39), Hongrie, Constantinople (chap. 41), Trébizonde (chap. 47). Amadis de Gaule s'étant rembarqué pour Constantinople arrive à Nicée (chap. 61) cependant qu'Amadis de Grèce échoue en Macédoine (chap. 64) avant de parvenir à Nicée (chap. 66) puis à Trébizonde (chap. 79). Il refait immédiatement un aller-retour Nicée (où il enlève sa belle)-Trébizonde (chap. 82 et 91) avec un détour par Rhodes (chap. 85). A la clôture du livre VIII, l'ensemble des rois, princes et dames chrétiens rassemblés à Trébizonde part à Nicée (chap. 95), en quelque sorte [re]devenue ville chrétienne par le mariage d'Amadis de Grèce avec la fille du «sultan de Nicée», les deux époux s'étant convertis au christianisme (chap. 91)[46]. Le périmètre couvert par les différentes trajectoires des héros incluant cette fois ostensiblement la côte proche-orientale (Damas, Jérusalem, Antioche) jusque là réservée aux «païens» à la fois atteste des progrès accomplis grâce à Amadis de Grèce dans la reconquête du territoire «turc» et confirme en revanche l'inexistence, l'ignorance dans ces déplacements du Sud du bassin méditerranéen. Ils se circonscrivent dans toute sa partie Nord et Est.

A l'intérieur de ces parcours inscrits dans la réalité géographique se présentent ponctuellement des étapes correspondant à des lieux fictivement ou vaguement désignés et non situés par le narrateur, autant de chaînons manquant non pas dans la reconstitution globale mais intégrale, c'est-à-dire suivie point par point, de certains déplacements. Se trace ainsi progressivement un itinéraire parallèle, hors du réel, presque exclusivement jalonné d'îles[47].

[46] La fille du sultan de Nicée porte un nom symboliquement évocateur du nom de la victoire en grec: Νίκη. C'est bien de victoire du christianisme qu'il s'agit ici, mais s'agit-il plutôt de victoire du christianisme occidental, romain? Amadis de Grèce s'avoue lui-même «descendre et principal héritier de France, de Constantinople et Trébizonde» (VIII, 83, feuillet 156), ce qui ne résout pas la question mais met bien l'accent sur une perception œcuménique du christianisme, réconciliant les Eglises d'Orient et d'Occident. Est-ce donc un appel à l'union des deux Eglises, catholique et orthodoxe? Car après tout, sur le trône de Constantinople, Esplandian est né grec, si l'on peut dire, par les caractères grecs gravés sur sa poitrine, en même temps qu'il est petit-fils de Périon de Gaule et fils d'Amadis de Gaule. La messe célébrée au livre VII, sur une île que se disputent Turcs et «empereur de Constantinople» (voir plus haut p. 195) est une messe «catholique» (VII, 7, feuillet 10). Compte tenu de VIII, 83, 156, on peut choisir de comprendre cet adjectif comme synonyme d'«œcuménique», ou bien, si l'on considère qu'il est transcription directe du grec καθολικός, le comprendre dans le sens d'«orthodoxe» (cf. E. Kriaras, *Lexique du grec médiéval,* Z, καθολικός, 6).

[47] II, 2: «l'île Ferme», sans doute au large de l'Italie, où se déroule presque tout le livre IV; II, 3: le «royaume de Sobrasie», sans doute en Ecosse; II, 6 et 10: l'île de «la Roche pauvre» où se retire Amadis de Gaule, au large de l'Ecosse semble-t-il; II, 19, «l'île du Lac ardent», sans doute au large de la Grande-Bretagne, de même que «l'île Triste» (III, 2), l'île de Mongaze (III, 3), «l'île de la Tour vermeille» (IV, 33); III, 10: «l'île du Diable», île de la mer Egée ou de la Propontide;

Itinéraire parallèle mais aussi univers parallèle, car l'étrange y fait souvent irruption, et dans ce cas on parlera très exactement d'univers magique, où s'exerce de manière privilégiée la magie très présente dans *Amadis,* l'île constituant par son isolement un lieu idéalement propice.

À cet égard *Amadis* se différencie doublement des romans comnènes. Si chez Prodrome et Eugenianos[48] certains toponymes correspondent à la réalité géographique, par la mention de lieux fictifs ou vaguement désignés qui les accompagnent il est en revanche impossible de reconstituer un quelconque itinéraire réel. Makrembolitès adopte une démarche plus claire encore: dans *Hysminè et Hysminias* tous les toponymes sont fictifs. Ce roman se désigne explicitement comme atopique, le voyage des héros y est ostensiblement un voyage imaginaire et dans l'imaginaire[49]. Mais l'impossibilité d'inscrire le contenu des romans comnènes dans une réalité géographique ne coïncide pas avec le basculement dans un espace magique au-delà du réel et agissant sur lui. Le merveilleux est absent de ces textes[50].

En revanche il est présent dans les romans paléologues[51]. Mais, par opposition à *Amadis,* les auteurs paléologues, pour certains, localisent peu, voire pas du tout, les aventures des héros. Elles peuvent en effet s'implanter ou non dans la réalité géographique même vaguement désignée. Par exemple, la rencontre de Libistros et Clitobon dans *Libistros et Rhodamnè* s'est faite en Arménie (S, vv. 2367-2369) où retourne Clitobon en fin de roman, dans sa cité au nom fictif de Litabia (S, vv. 3055-3056). Une partie des aventures de Rhodamnè s'est déroulée en Egypte (S, v. 2297), mais avec comme point de départ Argyrocastron, le château de son père (N, v. 642), toponyme tout aussi fictif que le pays d'origine du héros, Libandros (N, v. 665). Au dénouement

V, 25, «l'île de la Montagne défendue», objet de convoitise des «Turcs» et des chrétiens; les îles «de la Demoiselle enchanteresse» (V, 1 et 33), de Silanchie (VII, 19) et d'Argenes (VII, 24), plus difficiles encore à localiser, se trouvent apparemment dans le quart Nord-Est du bassin méditerranéen.

[48] Les extraits qui nous restent de Manasses –exclusivement des passages de *pathos*– ne permettent pas de l'analyser sous cet angle.

[49] Cf. Fl. Meunier, *op. cit.,* p. 71-77.

[50] Absent de ces textes, y compris dans *Rhodanthè et Dosiclès* dans l'épisode de la paralysie de l'héroïne, guérie par une herbe médicinale à effet instantané et puissant (VIII, 502-526). Il s'agit ici de vertus phytothérapeutiques et non magiques. Chez Makrembolitès, le récit de l'héroïne affirmant qu'elle a été sauvée de la noyade par Eros lui-même constitue à l'intérieur de l'ensemble du roman le seul passage non pris en charge par le héros-narrateur Hysminias, comme une dénégation de sa part d'événements qu'il n'a pas lui-même vécus et qui font intervenir l'irrationnel.

[51] Nous y reviendrons un peu plus loin.

de leurs aventures, Libistros et Rhodamnè règnent sur Argyrocastron. Les seules mentions de l'Arménie et / ou de l'Egypte ne suffisent pas à reconstituer dans la réalité l'itinéraire suivi par eux, impossible à identifier à l'arrivée comme au départ. *Belthandros et Chrysantza* offre plus de précisions. Belthandros quittant le royaume de son père (non localisé) passe par l'Anatolie (v. 218), emprunte un col au nom fictif (v. 220), s'arrête à Tarse en petite-Arménie (vv. 233-235) puis arrive à Antioche (v. 747). Mais son itinéraire ne peut être reconstruit dans sa totalité faute de point de départ précisé, et d'autant moins qu'il retourne en fin de roman, accompagné de Chrysantza, à ce même point de départ, le royaume de son père. Avec *Florios et Platziaflore* le périmètre d'action se déplace d'abord à l'Ouest du bassin méditerranéen. De Rome (v. 1) le père de l'héroïne se dirige vers la Galice (v. 17) pour un pèlerinage à Saint Jacques de Compostelle. Originaire d'Espagne et fils du roi de ce pays (vv. 28 et 156), le héros, lui, part à Μοντόριον (v. 225), toponyme fictif (qui a donné lieu à des interprétations divergentes), sans que sa ville de départ ait été localisée. Il se lance ensuite à la poursuite de Platziaflore, vendue à des marchands, en Egypte (vv. 1251-1272), arrive à Alexandrie (v. 1300), puis va jusqu'à Babylone (v. 1301), et finalement retourne en Espagne avec Platziaflore. Le circuit accompli par Florios (Occident-Orient-Occident) est globalement identifiable dans sa réalité géographique. Le périple d'Impérios au départ de Provence est résumé dans sa première partie aussi sommairement et vaguement que possible en deux vers (vv. 252-253), jusqu'à son arrivée à Naples. De même pour les trajets Naples-Le Caire où il est vendu comme esclave, et Naples-Provence pour Margarona, qui se retire dans un monastère non nommément identifié (v. 586-597). L'île déserte sur laquelle séjourne malgré lui Impérios avant son retour en Provence n'est ni nommée ni localisée (dans *Amadis* les îles portent toutes un nom, même fictif). La géographie d'*Impérios et Margarona* se trouve donc réduite à sa plus simple expression, surtout pour l'héroïne –deux étapes, point de départ et point d'aboutissement de son périple–, à peine plus détaillée pour Impérios: un circuit, comme Florios, en quatre étapes, avec le même mouvement d'aller-retour Occident-Orient-Occident.

La question de la réalité géographique ne se pose pas pour *Callimaque et Chrysorrhoé* puisque ce roman n'offre aucune indication de localisation dans l'espace géographique. Seuls donc deux romans paléologues, les deux romans directement inspirés d'un modèle occidental, *Florios* et *Impérios*, partagent avec *Amadis,* roman occidental, l'inscription des aventures dans une réalité géographique, incluant d'ailleurs à chaque fois les deux moitiés, Est et Ouest, du bassin méditerranéen, ce qui n'empêche pas ponctuellement l'im-

précision géographique. Mais l'itinéraire peut être reconstruit de son point de départ à son point d'arrivée. En revanche il ne se trouve pas dans *Florios* ni *Impérios* comme dans *Amadis* de lieux magiques, en-dehors de la réalité géographique en même temps que du monde rationnel.

Geste dynastique conçue comme une vaste fresque historique qui se déroule surtout dans l'espace de la réalité géographique, Amadis est aussi une œuvre à finalité apologétique. La fin du livre VIII célèbre la victoire du christianisme sur le «paganisme», l'union de l'Orient et de l'Occident, mais il ne s'agit pas d'une victoire pacifique. Elle n'intervient qu'à l'issue d'affrontements sanglants qui ont démontré la suprématie militaire des chrétiens combattant pour leur foi. Le roman est imprégné de christianisme. Le ton est donné dès son ouverture: «Peu de temps après la passion de notre Sauveur Jésus-Christ ...» (I, 1, feuillet 1). L'exercice de la chevalerie s'y trouve tout au long présenté dans son rapport indissociable avec la religion, dans sa dimension christique[52], en particulier dans sa phase d'initiation[53], et la victoire suprême du chevalier ne consiste pas tant à terrasser son adversaire au combat qu'à provoquer sa conversion[54]. Le respect des code et valeurs chevaleresques s'accompagne ici de catéchisation. La prouesse guerrière elle-même est imputable à Dieu, et Esplandian, futur empereur de Constantinople, ne manque pas de lui rendre grâces après avoir accompli son premier exploit et lu la prophétie qui d'avance trace son destin (V, 2). Lorsqu'il arrive un peu plus tard en terre infidèle, «entre les marches de Turquie et de Grèce», il puise sa force dans son espérance en Dieu et réaffirme sa foi en lui avant d'aller combattre (V, 3). De même, Amadis de Gaule se préparant à l'affrontement pour défendre l'honneur de la reine de Saba injustement accusée prie Dieu (VII, 46). Mais l'expression de la foi déborde largement le cadre chevaleresque strict, elle se fait aussi au quotidien par les chevaliers eux-mêmes et leur entourage. Ils sont en permanence tournés vers Dieu, et l'accomplissement de chaque acte de leur existence en témoigne en toute circonstance. L'amour de sa belle est étroitement corrélé pour le chevalier avec l'amour de Dieu, sans cesse mis à contribution dans son rôle tutélaire. Ainsi d'Amadis de Gaule à la poursuite du magicien Arcalaus, ravisseur de sa bien-aimée Oriane (I, 36). Réciproquement, le premier mouvement d'Oriane apprenant le retour prochain d'Amadis est d'en remercier Dieu (II, 12), comme le fait aussi Amadis au mo-

[52] Ce rapport est expressément exprimé par Lisuart, futur empereur de Trébizonde, avant son combat singulier contre Zahara, païenne: il se nomme lui-même «serviteur de Jésus-Christ» (VIII, 36, feuil. 64).

[53] IV, 38; VI, 18; VI, 59.

[54] III, 12; V, 5; VI, 23.

ment où Amadis de Grèce lui apporte des nouvelles de ses fils et petit-fils Périon et Lisuart de Grèce qu'il croyait disparus (VII, 37). Ce Dieu révéré et appelé à l'aide est aussi un Dieu de colère que toute une collectivité, les habitants de Trébizonde assiégés par les «païens», tente d'apaiser par des oraisons et des jeûnes (VIII, 27). Même le narrateur se livre à de fréquentes intrusions dans le récit pour manifester sa foi et mettre en évidence l'intervention de Dieu dans les affaires des hommes, en particulier quand il s'agit de combat. Il dégage une morale. En I, 35, faisant allusion à Lisuart, roi de Grande-Bretagne enlevé par les hommes de main du magicien Arcalaus, il rappelle que les puissants sont eux aussi soumis aux caprices de la fortune, avec le consentement de Dieu (I, 35). Ou bien, pour commenter l'évolution favorable des amours d'Amadis de Gaule et d'Oriane, qui va succéder à une période de désespoir d'Amadis, le narrateur reconnaît le rôle miséricordieux de Dieu (II, 6) suscitant une tempête à l'origine des retrouvailles des deux amants séparés (II, 10 et 12). Si Dieu maîtrise et oriente le destin des héros, qui se soumettent à lui, y compris Amadis de Grèce, élevé chez les païens, par sa conversion en fin de roman (VIII, 91) consécutive à une vision du Christ en apothéose (VIII, 69), chevalerie, magie et religion fonctionnent aussi de pair, tout au moins tant que l'exercice de la magie ne se laisse pas détourner à des fins maléfiques[55]. C'est Urgande, magicienne, qui rappelle en V, 42, après une victoire sur les Turcs, que les chevaliers sont au service de Dieu et de la foi chrétienne, et un peu plus loin, que le polythéisme et ses faux dieux ont été anéantis par l'avènement du Christ (V, 44). Il n'est donc pas étonnant qu'Urgande puisse avec son accord en quelque sorte se substituer à Dieu en fin du livre V en permettant à ses rois préférés (Amadis de Gaule, ses frères et fils en particulier) et leurs épouses d'échapper momentanément à une mort pourtant programmée pour eux, et même de retrouver jeunesse et beauté de leur visage d'antan (V, 55). La magie prend ici une dimension mystique. Cet accord profond, cette symbiose avec la religion trouve son aboutissement dans la construction par Zirfée de la Tour de l'Univers, avec pour objectif la création d'une réplique en miniature grâce à la magie, insufflée par Dieu, de l'œuvre de Dieu, c'est-à-dire le cosmos. Chacun des sept premiers étages de la tour est dévolu à un astre ou à une planète. Le magicien Alquif, époux d'Urgande, impulse le mouvement de ces astres et donne vie à ce micro-Univers. Alors apparaît le Christ en apothéose, les dominant (VIII, 59). Il suscite sur-

[55] Cette perversion des pratiques magiques est en particulier illustrée dès le début du roman par Arcalaus (par exemple, I, 36, cité plus haut). Dans ce cas elle est anéantie par la puissance de Dieu (VI, 21).

le-champ la conversion de Zirfée, de même qu'il suscitera un peu plus tard celle d'Amadis de Grèce (VIII, 69)[56]. Le vieil Alquif qui tient ce rôle si privilégié de régisseur du mouvement des astres avait déjà montré précédemment sa parfaite compréhension des mécanismes de l'Univers, l'influence des planètes et des constellations, mais aussi leur soumission à l'ordonnance et à la volonté de Dieu (VIII, 51). La fin du livre VIII constitue une clôture de cet épisode. Zirfée fait monter au sommet de la Tour de l'Univers tous les rois et reines et leur compagnie réunis à Nicée. Les astres se meuvent, le Christ se montre en apothéose, l'atmosphère est plus divine qu'humaine. Zirfée endort alors toute cette assemblée de seigneurs pour prolonger leur vie, dans la tour, loin de la vie réelle (VIII, 96). La scène est parallèle à la fin du livre V, mais en fin du livre VIII lieu et atmosphère évoquent nettement ...le Paradis, recréé aussi de la sorte dans la Tour de l'Univers.

Le caractère utopique du projet romanesque d'*Amadis* sur le plan historique, identifié dans le prologue du traducteur au livre VI (la réconciliation païens / chrétiens) paraît bien à mettre en relation avec l'utopie à laquelle aboutit ici la magie: recréer l'œuvre de Dieu jusqu'à, aboutissement ultime, un Paradis sur terre.

Il ne se trouve dans les romans comnènes absolument rien qui corresponde à cette présence, cette apologie de la religion chrétienne. Le monde des romans comnènes est celui du polythéisme grec de l'Antiquité, et si l'on veut considérer que ponctuellement on y identifie une matière proprement chrétienne, alors c'est plutôt dans le sens d'une remise en question, voire d'une parodie du christianisme qu'il faut aller chercher son interprétation[57]. En revanche, dans les cinq romans paléologues un nombre très variable selon l'œuvre considérée de références à Dieu inscrit les aventures du couple de héros dans un contexte ostensiblement chrétien. On peut sous cet angle d'étude examiner successivement les deux groupes de romans paléologues. Dans *Belthandros et Chrysantza,* au milieu d'un concours de beauté où Belthandros est chargé de juger des qualités toutes charnelles, physiques, des quarante candidates, l'exclamation spontanée de l'une d'elles, demeurée dans le groupe des trois finalistes, et la dernière à être éliminée, donne une autre dimension à ce concours: «Ὦ ἀδικώτατε κριτά, εἰς τὸν Θεὸν ἐλπίζω…», «[Face à toi,] le plus injuste des juges, j'espère que Dieu…» (v. 637). Le dé-

[56] Le narrateur explique que Zirfée, non convertie encore, ne connaissait pas «le secret de l'Univers» et par conséquent pouvait construire le micro-cosmos, mais non pas lui donner vie en déclenchant le mouvement des astres.

[57] Cf. Fl. Meunier, «Les romans de l'époque comnène: des réminiscences bibliques?», *REB* 69 (2011) 205-217.

roulement de l'ensemble des aventures de Belthandros et Chrysantza jusqu'au dénouement, leur mariage (vv. 1330-1337), est placé sous le signe de la foi par la référence finale, intrusion du narrateur, au livre des *Proverbes*[58] (vv. 1342-1347) et son double ἀμήν clôturant le roman (v. 1348). Le même type de clôture, c'est-à-dire une intervention finale dans l'œuvre par le narrateur, se trouve aussi dans *Libistros et Rhodamnè* et *Callimaque et Chrysorrhoé,* spécifique donc du groupe des trois romans non directement inspirés d'un modèle occidental[59]. L'*ekphrasis* du château d'Argyrocastron dans *Libistros et Rhodamnè* inclut la présentation des sculptures de douze Vertus parmi lesquelles les vertus théologales et les vertus cardinales (N, vv. 801-876). Hormis l'allusion finale du narrateur à la grâce du Christ Rédempteur, il ne se trouve pas dans le récit de *Callimaque et Chrysorrhoé* de mention de Dieu, du Christ, ou de manifestation de foi chrétienne. On voit donc que ces références sont au total extrêmement réduites dans ces trois romans. La magie, elle, est bien présente dans deux d'entre eux mais, à la différence d'*Amadis,* non pas au service de la religion, au contraire, d'un usage exclusivement maléfique, démoniaque. Son exercice ne peut d'ailleurs se faire ici que par commerce avec les démons, les forces du Mal, substituées à celles du Bien en œuvre dans *Amadis* grâce à la gigantesque lutte contre les infidèles à laquelle se vouent les chevaliers du Christ[60].

Le second groupe de romans paléologues (*Florios* et *Impérios),* directement inspirés d'œuvres occidentales, présente une approche plus riche de la religion, davantage assimilable à celle d'*Amadis.* Les manifestations de foi ponctuent en permanence le texte pourtant bref d'*Impérios et Margarona*[61], et se concrétisent dans le choix par l'héroïne d'édifier un monastère-hospice (vv. 588-597), elle-même ayant précédemment séjourné dans un couvent où des nonnes l'avaient généreusement accueillie (vv. 570-579). Dans ce roman les Sarrasins sont présents, mais hors contexte d'affrontement avec les chrétiens. Au contraire, leurs relations sont pacifiées et vont jusqu'à l'assimilation

[58] Même si l'exactitude de la référence est contestable, elle ne remet pas pour autant en question la démarche du narrateur renvoyant à la Bible.

[59] *Libistros et Rhodamnè*, S, vv. 3263-3264; *Callimaque et Chrysorrhoé*, vv. 2606-2607.

[60] Le Mal absolu s'incarne dans un dragon (*Callimaque,* vv. 449-529), mais le plus souvent c'est par les artifices d'une sorcière que souffrent les héros (*Callimaque,* vv. 1066-1067; *Libistros,* S, vv. 1635-1642; 1681-1683), à cause d'un objet par elle ensorcelé, une pomme ou une bague (*Callimaque,* vv. 1206-1214; *Libistros,* S, vv. 1703-1706). La procédure d'élimination du dragon ou de la sorcière se fait par la main de l'homme, sans aide aucune de Dieu (*Callimaque,* vv. 572-580 et 2588-2590; *Libistros,* S, vv. 2765-2766).

[61] Actions de grâces aux vv. 577-578, 854-855, 885, invocations (vv. 225-226, 403-404), reconnaissance de l'efficacité divine (v. 756-759), par le narrateur au v. 47.

interculturelle: le héros, acheté comme esclave par le sultan du Caire, puis libéré et honoré comme un seigneur, apprend langue et écriture arabes, et passe sept ans en terre sarrasine. Par opposition au premier groupe de romans paléologues, l'exercice de la magie –intervenant peu ici– se place sous l'égide de Dieu, avec un mode de fonctionnement identique aux deux épisodes d'*Amadis* en fin des livres V et VIII, lorsque la magie permet à l'homme de transcender son destin de mortel[62].

La relation avec *Amadis* est encore plus évidente quand il s'agit de *Florios*. Dès l'ouverture, il est déjà complètement empreint de christianisme: un noble chevalier prie Dieu et Saint Jacques, «illustre apôtre du Christ», et lorsque sa requête est exaucée, part en pèlerinage à Saint Jacques de Compostelle (vv. 1-23). La dynamique de l'action repose sur une confrontation infidèles / chrétiens, résolue par le sang au début du roman (vv. 25-58) seulement, car toute l'œuvre représente aussi une sorte d'utopie, la démonstration de la supériorité du christianisme par des voies pacifiques: au dénouement le héros, sarrasin, se convertit par amour pour l'héroïne qu'il épouse, ainsi que roi et reine ses parents et son peuple (vv. 1838-1841). Ce schéma est à rapprocher de la fin du livre VIII d'*Amadis,* les noces d'Abra, «païenne», convertie au christianisme pour épouser Lisuart de Grèce, empereur de Trébizonde, symbolisant l'union de l'Orient et de l'Occident. Mais sépare les deux romans la présentation très positive, excepté l'épisode initial de massacre, des Sarrasins dans *Florios*. Ils sont tout aussi pieux que les chrétiens. En témoignent par exemple les paroles adressées par le héros à Platziaflore qu'il vient de sauver du bûcher (vv. 728-729), non moins imprégnées de foi que la longue invocation à Dieu de la jeune fille, chrétienne, (injustement) accusée de tentative de régicide (vv. 691-700). Et si plus tard l'émir qui a acheté Platziaflore cherche à la faire périr en même temps que le héros sur le bûcher, ce n'est pas par haine des chrétiens en ce qui la concerne, mais par dépit amoureux et désir de vengeance (vv. 1682-1740). Le dénouement de l'épisode du bûcher (vv. 1766-1773) est dû au pouvoir magique d'une bague, équivalent du talisman d'Impérios, confiée aussi par sa mère au héros (vv. 1188-1201) et protégeant grâce à Dieu[63] contre la mort. A cette occasion on voit les deux héros,

[62] Ici c'est un objet magique, un talisman, confié par sa mère à Impérios, qui a le pouvoir, attribué par Dieu, de préserver de la mort celui qui le porte (vv. 230-235).

[63] «Grâce à Dieu», mais la mère de Florios est sarrasine et non chrétienne. Cela tendrait-il à prouver que l'union finale des héros sous l'égide du Dieu chrétien correspond en fait à une vision unique par l'auteur du Dieu des chrétiens et des Sarrasins: deux monothéismes, deux religions qui vénèrent en fait le même Dieu bienveillant envers les hommes? L'action de grâces des héros qui clôt la scène du bûcher conforte cette interprétation.

appartenant à deux religions différentes, célébrer ensemble le même «Dieu Tout-puissant, Créateur de toutes choses». Scène symbolique ici, préfigurant l'union finale des héros et des religions par l'absorption dans le christianisme.

Romans de chevalerie et romans comnènes sont réunis sous une même désignation: «romans d'amour et d'aventures». L'amour divin qui imprègne *Amadis,* présent aussi dans *Impérios* et *Florios,* n'exclut pas l'amour charnel, tout humain, que se vouent les couples de héros des romans paléologues, que vivent les héros successifs d'*Amadis*. Amour qui peut suppléer l'amour de Dieu dans le premier groupe de romans paléologues, s'y substituer dans le cas des romans comnènes. Les romans comnènes sont-ils pour autant seuls parmi toutes les œuvres qui constituent ici notre corpus à présenter une vision exigeante, absolue, de l'amour à travers deux caractéristiques, virginité et fidélité absolues? Jusqu'au mariage final, c'est-à-dire jusqu'au dénouement, les héros y respectent simultanément ces deux impératifs[64], l'exigence de virginité jusqu'au mariage témoignant malgré leurs auteurs (qui ne la revendiquent donc pas en tant que telle) d'une imprégnation chrétienne. Les deux notions de virginité et de fidélité se trouvent en revanche dissociées dans les romans paléologues, où mariage ne rime pas avec virginité[65], mais où la fidélité entre amants et entre époux s'avère totale, que les héros fassent ou non l'objet de sollicitations extérieures[66].

[64] Cf. *Hysminè et Hysminias,* IX, 18, 2 et IX, 22, 2; XI, 16, 1 et XI, 17, 3-6; *Rhodanthè et Dosiclès,* IX, 485-486; *Drosilla et Chariclès,* IX, 299-300; cf. Fl. Meunier, *op. cit.,* pp. 117-118; les fragments de Manasses ne permettent pas de traiter cette question.

[65] A deux exceptions près peut-être: aucune précision à ce sujet n'étant apportée par le texte, on ne sait donc pas si au moment de son mariage avec Margarona Impérios était ou non vierge. Il a tout de même passsé sept ans en exil avant de rencontrer l'héroïne (v. 251). Il en va de même pour Callimaque (vv. 73-78).

[66] *Florios,* vv. 1693-1704: l'émir qui convoite Platziaflore et l'a achetée à prix d'or la trouve dormant avec Florios, alors qu'elle se refuse à lui; on notera que dans ce roman-ci l'amour total que se vouent les héros correspond à une sorte de prédestination par l'apparence, la ressemblance physique totale, qui se substitue à la prédestination par le nom (Hysminias / Hysminè) du plus passionné des couples des romans comnènes; *Libistros,* S, vv. 2174-2180: Rhodamnè résiste fermement à Berdérichos; *Callimaque,* vv. 1583-1585: Chrysorrhoé elle aussi résiste au roi qui l'a enlevée, en clamant son amour pour Callimaque. Dans trois romans sur cinq les héros deviennent amants, tous deux vierges, avant leur mariage: *Florios,* vv. 1680-1681 pour un (double) mariage en fin de roman (vv. 1818-1836); *Libistros,* S, vv. 1114-1116, mariage en v. 1272; *Belthandros,* vv. 862-864, mariage final (vv. 1330-1335). Le cas d'*Impérios* et *Callimaque* est différent: moyennant la réserve formulée en note 65, l'héroïne ou les deux héros arrivent vierges jusqu'à leur mariage dans Impérios (vv. 468-470). Quant à Callimaque et Chrysorrhoé, ils ne s'épousent pas (c'est Berdérichos qui a épousé Chrysorrhoé), deviennent amants rapidement (vv. 754-756 et 797-804), puis vivent en fin de roman des relations complètement fusionnelles dans un monde clos, hors de la société, sorte de Paradis sur terre (dans une œuvre pourtant où, hormis l'intervention finale du narrateur, ne se trouve pas de trace ostensible de christianisme).

Assouplissement des mœurs dû à un changement de modèle de société: on passe à un modèle de société occidental?[67] On s'attend alors à retrouver le même schéma amoureux dans *Amadis*. Nous nous limiterons à l'examiner à propos de la lignée d'Amadis: sa descendance masculine directe (ses fils Esplandian et Périon, son petit-fils Lisuart, son arrière-petit-fils Amadis de Grèce) et son père Périon de Gaule, fondateur de la lignée.

Avant d'éprouver un violent coup de foudre pour Elisène (I, 2) et de l'épouser (I, 4) presqu'aussi vite qu'ils sont devenus amants (I, 2), Périon de Gaule avait déjà eu un fils au cours de son périple de chevalier errant, Florestan (I, 43). Elisène, elle, était vierge et rétive face à l'amour. En tant qu'époux, ils restent fidèles l'un à l'autre toute leur existence. Amadis de Gaule, leur fils, ne vit en revanche, par opposition à son père, qu'un unique amour, absolu, partagé, avec Oriane, fille du roi Lisuart de Grande-Bretagne. Chacun d'entre eux, par sa beauté, sa prestance, sa vaillance pour Amadis, suscite la passion, mais ils résistent à toutes les sollicitations[68]. Entre leurs premières relations physiques (I, 36) et leurs noces (IV, 30) s'écoule une quinzaine d'années (puisque leur fils Esplandian est fait chevalier en IV, 38) ponctuées par de longs épisodes de séparation (par exemple III, 7: quatre ans, auxquels s'ajoutent les trois mois et demi mentionnés en III, 5) qui ne font, précise le narrateur (III, 11), qu'augmenter l'amour d'Amadis. Le caractère de fidélité à un amour unique se transmet-il de père en fils dans cette dynastie? En fait, les deux fils d'Amadis, Esplandian et Périon, ont un profil amoureux à l'opposé l'un de l'autre. Esplandian et sa future épouse Léonorine, fille de l'empereur de Constantinople, sont prédestinés l'un à l'autre. Le prouvent les caractères d'amour gravés à sa naissance sur la poitrine d'Esplandian: il s'agit de son nom accompagné de celui de la jeune fille (V, 54). Ils se sont tous deux aimés de loin sans s'être jamais vus pendant deux ans (IV, 36), et célèbrent leurs noces (V, 54) après une seule entrevue consacrée exclusivement à converser (V, 36).

[67] A cet égard il est tout de même intéressant de constater que le seul des cinq romans paléologues à présenter au moins l'héroïne vierge jusqu'à son mariage, comme les romans comnènes, est précisément l'un des deux romans inspirés directement d'un modèle occidental.

[68] Par exemple en I, 34 pour Amadis, avant même d'avoir goûté les joies de l'amour avec Oriane; Oriane en III, 17 refuse par amour pour Amadis la main de l'empereur de Rome et menace son père de se suicider s'il consent à la lui donner pour épouse. Leur fidélité est prouvée par leur victoire simultanément ou successivement dans les épreuves de «l'arc des loyaux amants» (II, 7 et IV, 30) –il s'agit en fait d'une voûte de pierre sous laquelle ne peuvent passer que les amants totalement intègres–, et dans celle d'une épée et d'un couvre-chef magiques (II, 15).

Périon, frère d'Esplandian, qui lui aussi a éprouvé un coup de foudre, réciproque, pour Gricilerie (VI, 2), l'une des filles de l'empereur de Trébizonde, conclut concrètement cette histoire d'amour en VI, 59. S'ensuit une longue période de séparation (environ vingt ans, semble-t-il, l'âge de leur fils Lucencio en VIII, 3) au cours de laquelle Périon a eu un fils de la duchesse d'Autriche (VII, 40). Parallèlement aux amours de Périon et Gricilerie se déroulent celles de Lisuart, fils d'Esplandian, avec la seconde des filles de l'empereur de Trébizonde, Onolorie, selon un schéma exactement inverse, celui d'une passion unique, exclusive, concrétisée au même moment que les amours de Périon et Gricilerie (VI, 59), et qui ne prendra fin qu'avec la mort d'Onolorie (VIII, 75). Lisuart et Onolorie se trouvent ensemble en butte aux assauts amoureux de Zaïr et de sa sœur Abra et leur répondent tous deux par le mépris (VIII, 7 et 10) en invoquant la force de leur passion. Lisuart épouse Onolorie en même temps que Périon Gricilerie (VIII, 28). Ce faisant il accède au trône de Trébizonde (VIII, 75) et la raison le pousse à choisir, après la disparition d'Onolorie, de faire une alliance politique avec Abra, ex-«reine de Babylone», dont l'amour pour lui malgré son mépris n'a pas faibli (VIII, 90).

Amadis de Grèce, quant à lui, devient successivement amoureux de Lucelle (VII, 20) par coup de foudre réciproque, qui ne les mènera qu'à des relations platoniques, puis de la fille du «sultan de Nicée» à la vue de son portrait (son père la garde enfermée dans une tour, à cause de sa trop grande beauté). L'effet est immédiat: foudroyé, Amadis s'évanouit (VIII, 37). Elle-même, que jusque dans sa tour avait atteinte la renommée de chevalier valeureux d'Amadis, s'était enflammée d'amour pour lui (VIII, 18). Il réussit à rejoindre sa bien-aimée dans sa tour, et ils deviennent amants, tous les deux vierges, le narrateur y insiste (VIII, 73). Amadis l'enlève, ils s'enfuient à Trébizonde (VIII, 82) et s'y épousent après s'être convertis au christianisme (VIII, 91). Si Amadis, contrairement aux hommes de sa lignée (Amadis de Gaule, Esplandian, Lisuart), a d'abord hésité entre deux femmes, il n'en demeure pas moins, finalement, aussi vierge, amoureux et fidèle qu'eux[69].

Bien que le scénario de rencontre et d'évolution des amours soit différent pour chacun des couples constitués de la sorte dans *Amadis,* des constantes, une unité, se dégagent: la valorisation d'un premier, d'un unique

[69] L'épisode de VIII, 85, qui transforme en amants pour une unique fois Zahara, reine du Caucase, et Amadis, n'est qu'un stratagème de la magicienne Urgande destiné à assurer une descendance à Zahara. Elle a plongé Amadis et Zahara dans un état second où ils éprouvent tout à coup une très forte attirance physique l'un pour l'autre, à laquelle ils ne peuvent résister. En même temps qu'Urgande les libère ensuite de cet enchantement, elle efface toute trace dans leur mémoire de ce qui vient de se passer.

amour vécu dans la fidélité totale, consommé avant mariage. Le schéma est identique à celui des romans paléologues. Mais aussi se forge dans *Amadis* une dynastie d'amants fidèles. Les deux Périon s'éloignent quelque peu de ce modèle-type, l'un pour avoir déjà vécu une ou des aventures amoureuses avant de connaître Elisène, l'autre pour son absence de fidélité. Un seul couple est montré comme hors-normes (la norme étant représentée ici par les relations physiques avant mariage), exceptionnel parce que marié vierge: Esplandian-Léonorine. Faut-il établir une corrélation avec le contexte historique du roman et y voir les prémices de la valorisation, de la reconnaissance d'Esplandian en tant que modèle, avant même que sur le plan politique il ne devienne empereur de Constantinople luttant efficacement contre les infidèles? Ou bien cette spécificité du couple fondé par l'empereur de Constantinople renvoie-t-elle, au-delà, à la vision plus stricte, plus exigeante de la virginité jusqu'au mariage dans les romans comnènes?

Amour divin, passion amoureuse ... mais l'amour de l'Art aussi caractérise romans comnènes et romans de chevalerie à travers un goût prononcé pour l'*ekphrasis,* par le prisme de laquelle l'objet décrit se transforme en véritable œuvre d'art. Cependant les catégories représentées dans *Amadis* d'une part, les romans byzantins d'autre part ne se recoupent pas exactement. Les romans comnènes privilégient les descriptions de héros / héroïnes, jardins, objets ou œuvres d'art, et aussi, chez Prodrome et Eugenianos, de batailles. Dans les trois romans paléologues qui offrent des *ekphraseis* (*Callimaque, Libistros, Belthandros*), on retrouve invariablement, plus ou moins développées, le trio de descriptions château / jardin / héroïne. *Amadis* ne contient pas d'*ekphrasis* de héros ni d'héroïne, peu d'*ekphraseis* d'objets (une épée en II, 14; des animaux mécaniques dans un montage très complexe, qui servent de passe-temps à observer, en II, 21; la tombe de Jupiter (*sic*) caractérisée par ses sculptures et la richesse de ses matériaux en V, 34) et de jardins (IV, 2 et VII, 32), mais un ensemble de deux descriptions originales: une jument somptueusement harnachée, à l'orientale (VIII, 5), le cortège très exotique de la reine du Caucase (VIII, 43). En revanche nombre de descriptions sont l'équivalent des descriptions de châteaux des romans paléologues en insistant sur l'architecture d'ensemble et la richesse fabuleuse de la décoration intérieure[70]. Les caractéristiques sont donc globalement identiques; il se

[70] *Amadis,* palais de l'île Ferme (II, 1 et IV, 2); château de l'île d'Argenes (VII, 24); château enchanté à la cour de Trébizonde (VIII, 56); maison d'Axiane sur l'île d'Argenes (VII, 30), à comparer au château et à la chambre du dragon dans *Callimaque* (vv. 178-188; 416-442), au portique d'entrée du château d'Amour de *Libistros* (E, vv. 256-265), au château d'Amour de *Belthandros* (vv. 318-365).

trouve bien aussi à chaque fois, intégrées au sein de la description des peintures, des sculptures, mais dont motif et représentation diffèrent aussi à chaque fois. Ce ne sont pas non plus les mêmes composants de détail qui retiennent l'attention du narrateur. On ne peut par conséquent établir de corrélation directe entre ces descriptions de châteaux des romans paléologues et *Amadis,* on ne peut parler d'influences des premières sur *Amadis*.

Ce d'autant moins que la dimension d'œuvre apologétique d'*Amadis* apparaît jusque dans le choix de certaines *ekphraseis*. Certes à la fois dans un roman comnène et un roman paléologue on trouve une *ekphrasis* des quatre vertus cardinales et de douze vertus[71]. Mais elles ne sont pas au service d'un dessein, d'une orientation d'ensemble de l'œuvre telle celle que nous avons plus haut identifiée dans *Amadis,* et qui apparaît une première fois avec la description de la chambre du trésor à l'intérieur du château d'Argenes, à dimension surnaturelle (VII, 24), et surtout avec la Tour de l'Univers au livre VIII[72] représentant l'ensemble du cosmos. L'unité –chrétienne– de l'œuvre dans le cas d'*Amadis* se saisit dans toute sa force par cette dernière *ekphrasis* à l'avant-goût de Paradis, au service tout autant que les combats contre les infidèles dûment représentés dans le roman de la célébration du christianisme[73].

C'est sur ce seul point précisément («célébration du christianisme»), tant pour le reste *Amadis* se démarque d'eux, qu'on peut soulever la question d'une éventuelle influence des romans byzantins. Les caractéristiques fondamentales d'*Amadis* définies ci-dessus (geste dynastique, vaste fresque historique, roman apologétique) sont absentes des romans comnènes. Cela ne signifie pas pour autant que, romans de chevalerie, les textes paléologues ont constitué, eux, un modèle. Cependant, s'il paraît exagéré de parler d'influence de *Florios* sur *Amadis,* on peut déceler une correspondance, une convergence même, d'objectifs de leurs auteurs dans la présentation d'un projet utopiste d'union finale des chrétiens et des «païens». Mais les moyens diffèrent pour l'accomplir: l'amour dans *Florios,* qui aboutit au mariage chrétien donc à la conversion du «sarrasin» Florios, la guerre dans *Amadis,* qui aboutit au choix

[71] *Hysminè et Hysminias,* II, 2, 1 à 5, 2 pour les quatre vertus cardinales; *Libistros,* N, vv. 805-876 pour les douze vertus.

[72] Cf. plus haut p. 206-207.

[73] Le texte d'*Amadis* est rempli de ces *ekphraseis* de bataille. Plus on avance dans le roman et plus elles se transforment en représentation du gigantesque combat entre païens et chrétiens (V, 50 et 53; VI, 15 et 19, 27; VIII, 77 et 79). On les comparera aux *ekphraseis* de bataille des romans comnènes: Prodrome, VI, 25-105; Eugenianos, V, 375-425, au souffle épique, certes, mais données pour elles-mêmes, non rattachées à un dessein d'ensemble transcendant l'œuvre.

raisonnable et magnanime par l'empereur de Trébizonde d'une alliance matrimoniale (rendue opportunément possible par la mort de son épouse adorée) avec la «païenne» qu'il a vaincue. Pareil constat de convergence d'objectifs appelle en fait et finalement une autre question: n'est-ce pas plutôt directement du côté du modèle occidental de *Florios, Floire et Blancheflor*, qu'il faut aller chercher la source d'inspiration –si source d'inspiration il y a– d'*Amadis*? Ce qui nous paraît bel et bien codé, constituer ici une allusion discrète à *Florios* ou à *Floire et Blancheflor*, à savoir un choix onomastique récurrent, triple[74]: Florestan, frère d'Amadis de Gaule (I, 43), Florelus, fils de Périon et petit-fils d'Amadis de Gaule (VII, 40), Florisel, fils d'Amadis de Grèce (VIII, 94), ne permet pas de trancher dans le sens du modèle occidental ou byzantin.

Florence MEUNIER

36, rue Thiers
92100 Boulogne (France)
florence.meunier0583@orange.fr

[74] Compte tenu de l'objectif apologétique du roman, on peut bien sûr s'interroger aussi ici sur la symbolique du chiffre 3.

Recibido: 18.05.2011
Aceptado: 31.05.2011

LA CORONA DE ARAGÓN Y EL SINAÍ EN LA EDAD MEDIA: A PROPÓSITO DEL RETABLO DE SANTA CATALINA DE BERNAT MARESA, CÓNSUL CATALÁN EN DAMASCO

RESUMEN: Revisión de las relaciones entre la Corona de Aragón y el monasterio de Santa Catalina del Monte Sinaí durante los siglos XIV y XV, considerando especialmente el retablo regalado por el cónsul de los catalanes en Damasco al monasterio en 1387.

PALABRAS CLAVE: Corona de Aragón, Santa Catalina del Monte Sinaí, caballeros de la orden de Santa Catalina, limosnas, peregrinos, retablo, Damasco.

ABSTRACT: A review of the relations between the Crown of Aragon and the monastery of St. Catherine on Mount Sinai during the fourteenth and fifteenth centuries, especially considering the altarpiece given by the consul of the Catalans in Damascus to the monastery in 1387.

KEY WORDS: Crown of Aragon, St. Catherine of Mount Sinai, knights of the Order of St. Catherine, alms, pilgrims, altarpiece, Damascus

En el año 2004, coincidiendo con la celebración del *Forum de las Culturas* en Barcelona, fue exhibido por primera vez fuera del monasterio de Santa Catalina del Monte Sinaí un retablo gótico representando a la santa alejandrina y donado por el cónsul de los catalanes en Damasco en 1387 (Imagen 1)[1]. El monasterio sinaítico custodia también otros objetos de factura

[1] D. DURAN (2004).

Imagen 1: Retablo de Santa Catalina donado por el cónsul Bernat Maresa al monasterio de Santa Catalina del Monte Sinaí (IEMed).

occidental regalados por monarcas y peregrinos, como el cáliz donado por el rey Carlos VI de Francia en 1411[2]. Estos objetos evidencian que, a pesar de la distancia y las dificultades de comunicación, a lo largo de la Edad Media las relaciones entre uno de los centros más reputados de la espiritualidad ortodoxa y la cristiandad latina fueron una realidad y no se limitaron a los bien conocidos contactos con el papado, documentados profusamente a través de la documentación vaticana[3]. La presencia de la tabla donada por el cónsul catalán patentiza que la Corona de Aragón no quedó al margen de aquellos contactos protagonizados por monjes, peregrinos y caballeros a lo largo, especialmente, de los siglos XIV y XV.

Es bien sabido que durante siglos el monasterio de Santa Catalina del Monte Sinaí ha sido un centro de peregrinación de gran importancia para el mundo cristiano, asentado en las cercanías del lugar donde los escritos bíblicos indican que Moisés había visto la zarza ardiente, había recibido las Tablas de la Ley y había hecho brotar las aguas que saciaron al pueblo de Israel. Pero para los cristianos destacaba, especialmente, por ser el lugar donde unos ángeles habían depositado el cuerpo de Santa Catalina después de su martirio en Alejandría. En el contexto de la importancia alcanzada por el monasterio en el circuito de las peregrinaciones, así como de la expansión del culto de dicha mártir por Occidente, se explica la presencia de aquellos objetos de factura occidental, siendo también ambos factores que contribuyeron a despertar un interés especial por el monasterio y sus ocupantes en tierras de la Corona de Aragón.

1. El peregrinaje al Sinaí

El interés existente por la mártir egipcia y la relativa proximidad del monasterio a los lugares santos de Palestina favorecieron la inclusión de aquél en los itinerarios de los peregrinos por Tierra Santa. Aunque los cristianos ortodoxos lo frecuentaron desde antiguo, los de obediencia romana tan sólo empezaron a hacerlo de forma relevante a raíz de las cruzadas y, sobre todo, de la difusión masiva de la devoción a Santa Catalina por Occidente, a partir del siglo XI[4]. En la Corona de Aragón este culto también adquirió gran importancia, dando prueba de ello el elevado número de iglesias, monasterios,

[2] J. Galey (1980): 158.

[3] G. Hofmann (1927), G. Hofmann (1951), G. Mercati (1952) y A. Nanetti (2008).

[4] P. Cantoni (1972), D. Jacoby (2006), M. Labib (1961), K. J. Lewis (1999); L. Eckenstein (1921): 155-172.

capillas y retablos que le fueron consagrados, especialmente en los siglos XIV y XV. Dicha devoción contribuyó a un incremento de las visitas de los peregrinos al monasterio del Sinaí. Los catalano-aragoneses, que frecuentaban la Tierra Santa desde siglos atrás, debieron acudir a Santa Catalina en buen número a partir del siglo XIV, aprovechando que a finales de esa centuria el puerto de Barcelona entró con fuerza en la carrera por el transporte de peregrinos a Tierra Santa, actividad claramente dominada por Venecia. Coincidiendo con el momento álgido de las relaciones comerciales barcelonesas con Siria y de la navegación hacia el Levante, y hasta los años veinte del siglo XV, Barcelona se convirtió en un importante puerto de embarque de peregrinos de la Corona de Aragón, pero también de castellanos, gascones, bearneses, bordeleses, de la Guyenne, ingleses, etc., que a bordo de embarcaciones catalanas, pero también castellanas y vascas, hicieron la travesía a Oriente[5]. De algunos de ellos la documentación escrita nos ha dejado el recuerdo de su nombre, aunque debieron de ser muchos más, puesto que a menudo las noticias se limitan a hablar de proyectos de peregrinaje a los Lugares Santos: Guillem de Tremps, Oromir Sartre, Jaume Riquer en 1323[6]; Michel de Tournay, capellán de Eleonor de Castilla, en 1382[7]; Antonio de Spinellis de Nápoles en 1419[8], Pedro Sánchez de Mena en 1421[9], etc.

2. El apoyo al monasterio: las cuestaciones en la Corona de Aragón

La inclinación en tierras de la Corona de Aragón por la santa y su monasterio fue tal, que los monarcas, como algunos otros de sus coetáneos europeos, mostraron especial preocupación por él, actitud que se puede poner en relación, probablemente también, con el papel de los reyes de Aragón como protectores de otros lugares santos, especialmente la capilla de Santa María de Belén –desde tiempos de Jaime II–, y el interés manifestado en diversas ocasiones por la vida de los religiosos en Oriente y el mantenimiento del culto en las iglesias[10].

Aquella disposición, sin embargo, no estaba motivada sólo por unos impulsos religiosos estrictamente personales, que llevaban también a los mo-

[5] J. Gudiol (1927), J. Vielliard (1936); D. Coulon (2004): 37-41.
[6] J. Pijoan (1907).
[7] J. Vielliard (1936): 300.
[8] ADG, Llibre Q-3 (1411-1442), f. 64v.
[9] ADB, Registra gratiarum vol. 25 (1421-1422), f. 77r-v.
[10] P. García (1992): 33-59.

narcas, por ejemplo, a la colecta de reliquias de Cristo y de los santos orientales, como en el caso de los denodados esfuerzos de los reyes Alfonso el Benigno, Pedro el Ceremonioso o Martín el Humano por obtener las reliquias de otra santa egipcia, Santa Bárbara, de manos de los sultanes mamelucos[11]. Existía también un fuerte componente de prestigio individual y dinástico: hacer patente el papel de campeones de la fe de los reyes de Aragón. El favor real se concretó no sólo en la simple intervención diplomática ante las autoridades mamelucas, sino también mediante el soporte directo a aquellos que trabajaban al servicio del monasterio o a su favor, como la oscura Orden de los Caballeros de Santa Catalina[12]. Por ejemplo, en marzo de 1413 el rey Fernando I concedía salvoconducto a Orlando de Hungría, caballero de la orden de Santa Catalina del Sinaí que se dirigía a Santiago de Compostela[13]. En 1414 el que recibía un salvoconducto para dirigirse a Compostela era Carlo de San Severino, caballero de la misma orden[14]. Aunque estos salvoconductos parecían estar dirigidos simplemente a asegurar el tranquilo discurrir de la peregrinación, no podemos descartar que esas romerías comportasen también la captación de ayudas económicas para el monasterio, ya que sabemos que así se hizo en ciertas ocasiones. Por ejemplo, Alfonso el Magnánimo y la reina María concederán diversos salvoconductos a los castellanos Simón Vázquez, *miles Sancte Caterine*[15], y a Pedro Sánchez de Mena de la diócesis de Burgos, *miles qui Beate Caterine regulam sequens*, en relación a sus expediciones de peregrinaje y de colecta de ayudas[16]. Más tardíamente vino también el patronazgo directo, mediante donativos económicos más o menos regulares a partir del reinado de Fernando el Católico y sus sucesores[17].

Pero el apoyo más evidente fue el dado a los monjes sinaíticos que se desplazaron hasta la Corona de Aragón en búsqueda de ayudas económicas

[11] A. López de Meneses (1952); J. Mutge (1987): 112-114.

[12] Aunque algunos, como J. Bray (1983), han dudado de su existencia más allá de la simple ficción literaria, la documentación consultada pone claramente de manifiesto que dicha orden fue una realidad y que contaba con unas normas y cierta forma de reconocimiento por parte del monasterio de Santa Catalina del Sinaí.

[13] ACA, C, R 2.393, f. 24v; R 2.411, f. 34v; R. Salicrú (2007): 172.

[14] ACA, C, R 2.389, f. 15v; J. Vielliard (1936): 35.

[15] ACA, C, R 2.673, fs. 19r, 24r-v.

[16] ACA, C, R 2.673, 127r; reg. 3.117, f. 129v.

[17] Bonaventura Ubach, pudo ver personalmente a principios del siglo XX en el monasterio del Sinaí el original de la confirmación hecha por la reina Juana y el rey Carlos el 28 de junio de 1516 de la concesión hecha por el rey Fernando II de 100 onzas sicilianas anuales a favor del monasterio de Santa Catalina, cf. B. Ubach (1955): 229-230. Sobre las concesiones posteriores Π. Γρηγοριάδης (1875): 101-109 y J. M. Floristán (2000): 180-206.

para el sostenimiento del monasterio, los cuales siempre contaron con la ayuda de los reyes para la organización de las colectas de subsidios. La primera de las campañas conocidas por ahora y una de las más sonadas fue la protagonizada por tres monjes a partir de 1406. Debió ser a finales de 1405 o durante los primeros días de 1406 cuando llegaran a la corte real, instalada en Perpiñán, los tres enviados a los príncipes cristianos para obtener ayudas para el monasterio, ya que las campañas de Tamerlán lo habían puesto en serios aprietos, privándole de rentas e ingresos y cortando el flujo de las peregrinaciones y los donativos. El 13 de enero el rey Martín se dirigió a todas las autoridades eclesiásticas y civiles y a sus súbditos ordenando que en todas las iglesias y capillas se hiciera una colecta en ayuda del monasterio, así como de la capilla de Santa María de Belén, donada por los papas a los reyes de Aragón. No tardó mucho en ponerse en marcha la maquinaria de la colecta, que revistió el carácter acostumbrado en estos casos: la designación de personas encargadas de solicitar las ayudas los domingos en cada uno de los templos de todas las ciudades, villas, castillos y lugares, que llevarían la contabilidad de las recaudaciones y las depositarían posteriormente en manos de los obispos o administradores de las catedrales dentro de los límites jurisdiccionales de las cuales estuvieran situados los lugares donde se hubiera llevado a cabo la colecta, para proceder posteriormente a su depósito en la *Taula de Canvi* de Barcelona –banco público de la ciudad–, donde quedarían custodiadas hasta que fuese posible enviarlas a su destino mediante alguna embarcación[18]. Esta organización recordaba a la puesta en marcha por esa misma época para colectar subsidios a favor del emperador bizantino en su lucha contra los turcos[19].

Martín intercedió directamente ante la práctica totalidad de la jerarquía eclesiástica de los territorios sujetos a su jurisdicción. El 25 de febrero envió cartas recomendando la predicación y la colecta al arzobispo de Zaragoza, al obispo de Barcelona, al de Girona, al de Segorbe, al de Vic, al de Tortosa, al de la Seu d'Urgell, al de Elna, al de Lleida, al de Huesca, al de Mallorca y al de Tarazona[20]. También se dirigió a los abades de Poblet, Sant Pere de Rodes, Montearagón, Santes Creus, Santa Maria de Roses, Sant Quirze, Vilabertran, Sant Bernat (¿de la Real de Mallorca?), Valldigna, Sant Miquel de Fluvià y a los priores de Montserrat, la cartuja (¿de Escaladei?), Cervià, Cataluña (¿de la Orden del Hospital de San Juan de Jerusalén?), Santa Anna y Ullé[21],

[18] ACA, C, R 2.213, fs. 106v-107v; A. Rubió (1947): 713-714.
[19] D. Duran (2010).
[20] ACA, C, R 2.213, fs. 113r-114r.
[21] ACA, C, R 2.213, f. 114r.

así como a los capítulos de las catedrales de Barcelona, Valencia, Lleida, Zaragoza, Girona, la Seu d'Urgell, Tortosa y Tarragona[22]. Un día después parece que la colecta estaba a punto de ponerse en marcha en la diócesis de Elna, es decir, en los territorios ultrapirenaicos, la que parecía haber sido la primera etapa del periplo sinaítico por tierras de la Corona de Aragón, puesto que el rey Martín se dirigía a todas las instancias religiosas y civiles dentro del territorio bajo jurisdicción del obispo de Elna para que, tal y como ya había informado al canónigo y vicario de la diócesis Pere Garrejats y a Jaume Prada y les explicarían ellos mismos, hicieran todo lo posible para que los monjes consiguieran su propósito[23]. Dos meses después el proceso se iniciaba en Huesca, Barbastro y Jaca o había surgido algún problema al respecto, ya que el 25 de abril el rey intervenía ante los capítulos de las respectivas catedrales para que procurasen que personas honestas tuvieran bacía y pidieran limosna en ayuda de dichos religiosos, dirigiéndose también con tal propósito al cabildo y hombres buenos de Huesca, Jaca y Barbastro[24]. A las pocas semanas, uno de los tres monjes decidió pasar a Sicilia para extender la colecta a dicho reino, motivo por el cual el 11 de mayo Martín se dirigió a su hijo, a la sazón rey de Tinacria, recomendándole al portador de la misiva y su cometido[25]. De camino a Sicilia, el monje en cuestión también tenía pensado pasar a Mallorca con el mismo propósito, ya que el mismo día el Humano expidió una carta de recomendación a favor de aquél dirigida al gobernador de dicho reino[26].

Un año más tarde se reactivaba el proceso y todo parece indicar que alguno, si es que no los tres monjes, continuaba por tierras de la Corona de Aragón. Como era costumbre en este tipo de campañas, periódicamente los interesados recurrían al monarca y a las diversas instituciones que podían verse implicadas en el proceso para que proclamasen de nuevo la colecta y reavivaran el interés por la misma. Eso parece ser lo que sucedió el verano de 1407, ya que el 4 de agosto el monarca renovaba en términos idénticos a los de 1406 la petición cursada a favor del monasterio del Sinaí[27], y en la diócesis de Girona el obispo intervenía a favor de la colecta[28]. Dos años más tarde parece que los monjes continuaban por tierras de Cataluña, puesto que

[22] ACA, C, R 2.213, f. 114v.
[23] ACA, C, R 2.213, f. 115r.
[24] ACA, C, R 2.213, fs. 120v-121r; A. Rubió (1947): 715; ACA, C, R 2.213, f. 121r; F. Del Buey, C. Alvi (2005): 51.
[25] ACA, C, R 2.213, f. 123r-v.
[26] ACA, C, R 2.268, fs. 132v-133r.
[27] ACA, C, R 2.214, f. 52 r-v.
[28] ADG, Llibre Q-2 (1388-1410), fs. 85-86.

el 19 de marzo de 1409 era el obispo de Barcelona el que intervenía a su favor ante las autoridades eclesiásticas de su diócesis, después de que le mostrasen la primera petición cursada por el Humano en 1406[29]. Pero incluso después de la marcha de los colectores principales, se intentó mantener vivo el espíritu caritativo y solidario, de lo que se encargaron los procuradores designados por los aquéllos, puesto que este tipo de campañas solía alargarse en el tiempo[30]. Así, en 1411 aún continuaba la colecta de subsidios en relación a esa primera petición cursada en 1406, o al menos eso se deduce del hecho que en la diócesis de Girona se volviera a promover la colecta, aunque no parece que los monjes estuvieran ya en tierras de la Corona de Aragón[31].

Periódicamente aparecieron por tierras catalano-aragonesas enviados del monasterio a demandar y recoger subsidios para el monasterio, contando con el apoyo de la monarquía en su cometido. A menudo fueron caballeros de la orden de Santa Catalina facultados a tal propósito por los monjes, como en el caso del caballero veneciano Carlo, que compareció ante la corte de la reina María en 1421, presentando un pergamino fechado y sellado en el monasterio del Sinaí el 19 de agosto de 1419 en el cual se daba fe de su probidad y piedad y se le facultaba para predicar y demandar ayudas para el monasterio[32]. Sabemos que también obtuvo sendas licencias del obispo de Barcelona y del de Girona para proceder a predicar y recaudar en sus diócesis[33]. Pedro Sánchez de Mena, de la diócesis de Burgos y también caballero de la mencionada orden, pidió permiso a la reina para proceder a la cuestación en 1421[34]. Pero en el caso del burgalés, la cuestación tenía otro componente aparentemente más personal o particular, ya que el 16 de agosto de ese 1421 el vicario episcopal Pere Pujada intervino a favor del burgalés para que pudiese recaudar limosnas en la diócesis de Barcelona con las cuales sufragar los gastos de su proyecto de peregrinaje *ad limina apostolorum beatorum Petri et Pauli, Sanctum Sepulcrum Domini nostri Ihesu Christi, Montem Sinay et alia diversa sancta et devota loca*, durante el cual tenía intención de *regulam Beate Catherine virginis observare*[35]. Aún unos años más tarde, en

[29] ADB, Registra gratiarum vol. 18, fs. 95r-97r.
[30] D. Duran (2010).
[31] ADG, Llibre Q-3 (1411-1442), fs. 6-7.
[32] ACA, C, R 3.117, fs. 102v-103r (apéndice documental 2).
[33] ADB, Registra gratiarum vol. 24 (1419-1420), f. 13r; ADG, Llibre Q-3 (1411-1442), f. 77.
[34] ACA, C, R 3.117, f. 129v.
[35] ADB, Registra gratiarum vol. 25 (1421-1422), f. 77r-v.

1427, se facultó a otro caballero de la mencionada orden, del cual no conocemos el nombre pero sí que era mudo, a colectar durante un año en la diócesis de Barcelona[36] y en la de Girona[37]. Carlo o Carolo de Bolonia, *miles dicti ordinis et procurator dicti prioris* –¿el mismo Carlo de 1421?– aparecía por Zaragoza, delante de la corte de la reina, en 1442[38], y tres años más tarde, el 11 de enero de 1445, el rey Alfonso, en Nápoles, lo facultaba a pedir subsidios en el reino itálico y animaba a sus súbditos a contribuir[39].

Aunque entre las funciones que parecían asociadas a la condición de caballeros de la orden de Santa Catalina parecía contarse la de la cuestación de subsidios a favor del monasterio, los monjes sinaíticos no dejaron de enviar periódicamente a alguno de sus miembros a Occidente en misiones similares, por objetivos y duración, a aquella de 1406. Es el caso de la gran campaña que en 1419 trajo a fray Pedro de Damasco, prior (¿igúmeno?) del monasterio, y a fray Juan de Panfilia a Barcelona y otros lugares de la Corona de Aragón, donde permanecieron unos años empeñados en tal propósito. Gracias a la documentación procedente de diversos archivos conocemos ciertos detalles de aquella, incluyendo algunos de orden práctico. Así, en la ciudad condal prepararon su periplo a conciencia. Sabedores de sus limitaciones idiomáticas, el 16 de mayo contrataron los servicios de un intérprete que había de ejercer, además, de guía durante el viaje. La persona escogida fue Jaume Blai, un griego ciudadano de Barcelona[40]. Sin embargo, hacía ya unos meses que se encontraban en Barcelona, ya que en febrero el obispo intervenía a favor de ciertos monjes –sin duda, nuestros dos hombres– y su colecta en pro del monasterio[41]. De su prolongada misión por tierras de la Corona de Aragón dejaría constancia el hecho de que el 22 de agosto de 1422 la reina animase a todas las autoridades civiles y eclesiásticas y a sus súbditos en general a que facilitasen la prédica y la colecta de subsidios a favor del monasterio de Santa Catalina del Monte Sinaí mediante la concesión de una licencia a los monjes para pedir limosna (*licencia accaptandi*)[42].

---

[36] Ffranciscus concessit literam pro quodam muto milite ex confratribus monasterii Sancte Caterine de Monte Sinai ad unum annum. Data Barchinone, XX septembris anno a nativitate Domini MºCCCCºXXVIIº, ADB, Registra gratiarum vol. 28 (1427-1428), f. 61r.

[37] ADG, Llibre Q-3 (1411-1442), f. 113v.

[38] ACA, C, R 3.263, fs. 132v-133r.

[39] ACA, C, R 2.903, fs. 190v-191r.

[40] AHPB, Bernat Pi, Manual, 1419, abril, 21-1419, desembre, 16, fs. 10v-11r (apéndice documental 1).

[41] ADB, Registra gratiarum vol. 24 (1419-1420), f. 13r.

[42] ACA, C, R 3.120, fs. 76v-77v.

Con todo, al igual que sus antecesores venidos en tiempos de Martín I, la misión se caracterizó por un ir y venir y las visitas a otras cortes, como la papal. Ello, sin duda, motivó el nombramiento de procuradores encargados de ayudarles, pero también de continuar con su tarea y recibir las cantidades pertenecientes a todas las personas encargadas de la recaudación de las ayudas y su posterior envío al monasterio. El 5 de marzo de 1422 los designados fueron Guillem Simó, presbítero de Barcelona, Jaume Blai, el intérprete de los monjes, y Jorge de Trípoli, cristiano de la cintura[43], siendo algunos de ellos, probablemente, los autorizados a la cuestación de ayudas para el monasterio de Santa Catalina en la diócesis de Girona[44]. Del paso de los dos monjes sinaíticos por la corte pontificia en Roma deja constancia la concesión de una bula a favor del monasterio, por parte del papa Martín V, el 27 de mayo de 1422, en la que se les facultaba a la concesión de indulgencias a cambio de subsidios para la reparación del monasterio. La concesión de la reina de agosto de 1422 presupone que los monjes estaban en tierras catalano-aragonesas ya por esas fechas, aunque no tardaron en emprender un nuevo viaje, esta vez parece que con destino a la corte alfonsí de Nápoles, puesto que allí, el 28 de julio, el rey les autorizaba a la colecta de dichos subsidios. Estaban de regreso casi un año después, ya que el 22 de septiembre de 1423 volvían a estar en la corte de la reina María, sita en Maella por aquellas fechas, donde presentaron la bula del papa y la carta del rey Alfonso, siéndoles concedida la correspondiente licencia por parte de la reina lugarteniente[45]. Previamente, en el mes de agosto habían pasado por Barcelona, donde, presentada la bula papal, consiguieron la autorización diocesana para proceder a la captación el día 26 de aquel mes[46].

Aún podemos mencionar, sin ánimo de ser exhaustivos, otras campañas de colecta protagonizadas por monjes sinaíticos, como la que en 1447 trajo a Juan de Jerusalén, a Barcelona. El 3 de octubre, en dicha ciudad, la reina María le concedía una licencia para pedir limosna a favor del monasterio[47]. ¿Es este monje el fray Juan de Benfilla, *procuratorem et nuncium eiusdem monasterii pro elemosiniis christifidelium petendis et congregandis*, a favor del cuál interviene el obispo de Barcelona el 9 de octubre de ese 1447, así

[43] AHPB, Bernat Pi, Manual, 1422, gener, 7-1422, juny, 27, f. 31v (apéndice documental 3).

[44] ADG, Llibre I-2, f. 180.

[45] ACA, C, R 3.121, fs. 154r-155r.

[46] ADB, Registra gratiarum vol. 25 (1421-1422), f. 169r-v (apéndice documental 4), la bula papal aquí copiada es la misma mencionada en la licencia de la reina María.

[47] ACA, C, R 3.147, f. 153r-v.

como de su colecta?[48] Pudo ser él o algún otro emisario del monasterio el que nombrase a alguno de los comisarios encargados de la recolección de ayudas que también aparecen en la documentación en años posteriores. Jorge de Siria, trajinero, había sido comisionado en la recuperación de los subsidios y en la captación de nuevos, y a favor suyo intervenía Nicolau Pujades, administrador de los negocios temporales y espirituales de la diócesis de Barcelona, ante los eclesiásticos de dicha diócesis para que facilitasen su cometido el 19 de octubre de 1457[49]. Unos años antes, en 1454, Bartomeu Vendrell también había sido autorizado por Pere Guillem Roca, prepósito y vicario espiritual y temporal del obispo de Barcelona, a hacer cuestaciones en nombre del monasterio[50].

3. El retablo de Santa Catalina en el Monasterio del Sinaí

Ya fuese gracias a la política de ayuda real, a los relatos por escrito o de viva voz de los peregrinos, la visita de los monjes y otras personas relacionadas con el monasterio, lo cierto es que el monasterio de Santa Catalina se fue haciendo presente en la Corona de Aragón, asociándose de forma inalienable al recuerdo de su patrona. Deja constancia de ello, por ejemplo, la pintura de Francesc Comes, procedente del Puig de Pollença, en Mallorca, consagrada a *Santa Caterina del Munt Sinay* y donde se representa a la santa dentro de unas murallas que, aunque interpretadas como una representación del paraíso y una referencia del *Hortus Conclusus* de la iconografía mariana[51], bien podrían figurar de alguna manera las del monasterio egipcio al cual aparece claramente asociada, como lo denota la inscripción que acompaña la obra. Datada de los últimos años del siglo XIV o primeros años de siglo XV, quién sabe si la presencia del monje sinaítico de paso a Sicilia podría haber excitado la imaginación del pintor o el comitente de la obra y haber propiciado la mención específica del monasterio egipcio.

Pero sin duda es otra tabla la que marca uno de los momentos más significativos en las relaciones del monasterio de Santa Catalina del Monte Sinaí y la Corona de Aragón. Se trata del retablo de factura gótica donado por el cónsul de los catalanes en Damasco, Bernat Maresa, en 1387 y que representa

[48] ADB, Registra gratiarum vol. 34 (1446-1448), f. 155r-v.
[49] ADB, Registra gratiarum vol. 38 (1456-1459), f. 82v (apéndice documental 5).
[50] ADB, Registra gratiarum vol. 37 (1453-1456), f. 49r-v.
[51] G. Llompart (1977): fig. nº 52; T. Sabater (2002): 56.

a la santa titular del monasterio. Santa Catalina aparece representada en la forma clásica del arte occidental, de pie, coronada, con el instrumento de su suplicio, la rueda dentada, y la palma que da fe de su condición de mártir. Destaca el delicado trabajo del manto que la cubre, cercano a los modelos textiles de lujosa manufactura italiana que imitaban las producciones orientales, y la sinuosidad de su figura, además de la filigrana del grabado que rodea toda la obra y decora la aureola de la santa. Se trata de una bella obra tardía del gótico italianizante, cercana para algunos a las posturas de la pintura sienesa, pero que denota la incorporación de ciertos elementos del estilo internacional en la volumetría de los vestidos, considerándola otros cercana a los postulados pictóricos del taller de los Veneziano, por tanto, con un origen véneto-adriático[52].

Por lo que respecta a la autoría de la obra, la parte posterior de la tabla cuenta con la con la subscripción en latín del pintor: *.Martinus de Vilanova. .pinxit.* (imagen 2). Desafortunadamente, no sabemos nada de este autor. Por tratarse de un encargo del cónsul de los catalanes, como lo indica la subscripción de la parte inferior del frontal (*.aquest retaula. fé*[*u*] *fer .lo honrat. en Bernat Meresa. ciutadà. de Barchinona. Cònsol. de. Cathalans. en Domàs .en l'an. m. ccc. lxxxvii.*) (imagen 3), se la ha creído de factura barcelonesa, puesto que el cónsul de Damasco era un cargo escogido y designado por los *consellers* de Barcelona –los rectores del gobierno municipal de la ciudad–, aunque también se le han señalado otros orígenes. El problema es de difícil solución. La singularidad estilística de la obra la aleja del panorama pictórico catalano-aragonés de su tiempo. Pudiera ser que debiéramos decantarnos por un catalán o un mallorquín formado en Italia o que se hubiera entrenado en algunos de los estilos allí practicados, o un italiano instalado en tierras de la Corona de Aragón. La primera opción serviría para explicar por qué no aparece mencionado en ningún lugar, ni siquiera como aprendiz o ayudante en algún taller. Este alejamiento temporal, además, lo podría haber condenado al errar posterior, hecho que explicaría la falta aparente de todo rastro documental ni que parezcan conocérsele otras obras[53].

[52] J. Couyaut-Barthoux (1913-1914); E. Carbonell, R. Cassanelli (2003): 77; A. Pladevall (2005): 27.

[53] Ni los repertorios al uso ni la documentación inédita consultada, tanto en Barcelona (protocolos notariales del Archivo Histórico de Protocolos de Barcelona y del Archivo Histórico de la Ciudad de Barcelona), como en Mallorca (la totalidad de protocolos notariales depositados en el Archivo de la Catedral de Mallorca de los siglos XIV y XV; los protocolos notariales hasta la década de los años cincuenta del siglo XV del Archivo del Reino de Mallorca) no han permitido identificar a este autor.

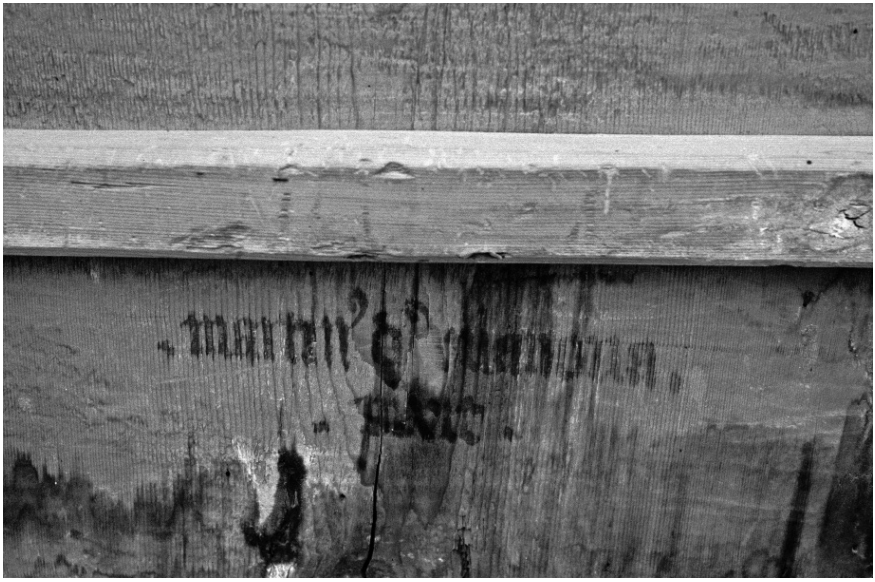


Imagen 2: Subscripción del pintor en la parte posterior de la tabla (IEMed).

Imagen 3: Subscripción del comitente (IEMed).

Por último, otra posibilidad sería la de una compra en Barcelona o en Mallorca de un retablo de importación al cual se añadieron la subscripción del comitente y los tres escudos heráldicos también representados, o también la adquisición o encargo en un mercado itálico y la inclusión allí de dichos elementos[54].

Un elemento del retablo podría venir a esclarecer dónde fue pintado. La tabla está decorada con diversos escudos. El escudo con las armas del rey de Aragón –palos gules iguales sobre campo de oro– timbrado con corona aparece en la parte superior izquierda del retablo. En la parte superior derecha se encuentra otro escudo de interpretación equívoca (imagen 4). Dicho escudo, cuartelado en cruz, tiene el segundo y el tercer cuarteles decorados con las armas reales. El primero y el cuarto, en cambio, han perdido la práctica totalidad de la pintura, cosa que hace difícil su identificación. Sólo se conservan restos de lo que parece ser pigmento azul, lo que podría hacer descartar la cruz roja sobre fondo blanco que forma parte del escudo de Barcelona. Sólo el escudo de *Ciutat de Mallorques* parecería corresponderse a aquella pigmentación, ya que, además de dos cuarteles con las armas reales, los otros dos presentan un castillo sobre fondo azur. Esto podría reforzar una hipotética conexión mallorquina en la factura de la obra. De hecho, no sería nada extraño. La devoción isleña a Santa Catalina y el papel de Mallorca como nudo de comunicaciones en el comercio pan-mediterráneo pudieron hacer de la isla el lugar idóneo donde cursar un encargo como aquél o, al menos, hacerlo efectivo. Aunque posiblemente el cónsul estuviera pensando en las armas de Barcelona, en caso de que hubiera sido otra persona la encargada de tramitar el encargo y aquél se hubiera hecho en Mallorca, sin el control directo del Maresa, eso podría explicar la representación de las armas mallorquinas, fruto de alguna confusión. Aún queda, sin embargo, la posibilidad de que aquel escudo no perteneciese a ninguna ciudad, sino a algún otro miembro de la familia real por identificar.

[54] No ha sido posible localizar por el momento ningún pintor que responda a este nombre en ningún taller itálico de finales del siglo XIV o inicios del XV. Podría ser que *de Vilanova* se refiriese al lugar de origen del autor, cuyo nombre de pila sería Martín / Martino, pero aun así, tampoco se han localizado, por el momento, paralelos estilísticos que permitan atribuir a este autor otros trabajos o aclaren su identificación. Por lo que respecta a la posibilidad de la compra de una obra italiana a la cual se añadieron posteriormente las subscripción y los escudos, un análisis detenido de la decoración en forma de filigranas impresas en la superficie demuestra que se hizo pensando en la inclusión, al menos, de los dos escudos situados en la parte superior, el contorno de los cuales traza (imagen 4). ¿Acaso la filigrana se hizo *a posteriori* y se adaptó a los escudos, o en el plan original ya estaba prevista la inclusión de los escudos y, por tanto, ésta es una obra de encargo y no la adaptación de una preexistente?

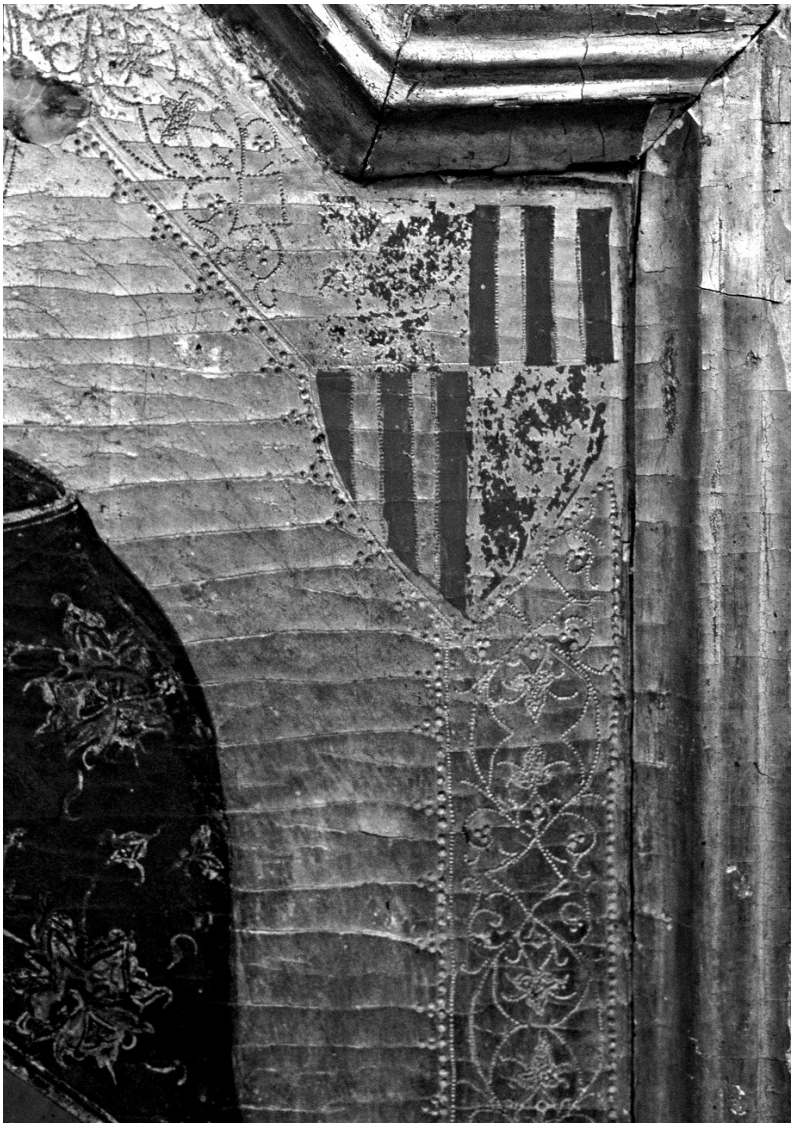


Imagen 4: Detalle del escudo superior izquierdo (IEMed).

Si la cuestión de la autoría y el origen de la obra están rodeadas de misterio, no es menos enigmático el motivo que impulsó al cónsul de los catalanes a hacer semejante encargo y posterior donativo al monasterio de Santa Catalina. Los peregrinos que visitaban el monasterio solían dejar ofrendas o exvotos diversos, como la armadura que el castellano Pedro Tafur donó a los monjes en 1439[55]. Sin embargo, este retablo parece ir más allá de la simple expresión de una piedad particular, aunque la representación de las armas particulares del cónsul en la parte inferior izquierda, un escudo cuartelado con el primer y cuarto cuarteles de vero antiguo azur y oro, y los segundo y tercero con una ave cada uno, seguramente un guión de codornices –*guatlla maresa*, en catalán– que hace alusión al apellido del comitente, pudiera hacer pensar en la inclusión de la dedicatoria, que destaca la vertiente pública del personaje, escogido cónsul en 1385, y del escudo real apuntan la idea de la proyección exterior de la obra y de su significado político, la creación de una imagen pública concreta.

El de Maresa fue un mandato clave en la historia consular en Damasco. Poco después de su elección y designación los *consellers* barceloneses, con el acuerdo del rey, procedieron a una reforma profunda del consulado, mediante la promulgación de una serie de capítulos que debían regular su organización y funcionamiento[56]. Él sería la persona encargada de poner en marcha los cambios y regenerar el consulado. Quizás como parte del nuevo y ambicioso proyecto, el cónsul también desplegaría una serie de imágenes y promovería una serie de actos que reforzarían su figura, tanto de cara a sus connacionales como a las autoridades locales y ciertas instituciones prestigiosas[57]. En este sentido, la cronología del encargo del retablo y de su donación son suficientemente reveladores. Se sitúan a las puertas de la eclosión

[55] M. Jiménez de la Espada (1982): 98-99.

[56] A. López de Meneses (1956).

[57] No fue un hecho inusual que los cónsules protagonizasen iniciativas especialmente relacionadas con el campo religioso. Los cónsules de Damasco no fueron una excepción. Por ejemplo, el sucesor de Maresa, Antoni Ametller, se empeñó en mantener una política de las formas y de prestigio, como lo demuestra su interés por transmitir una imagen apropiada de su cargo y dignidad mediante la compra de objetos y vestidos para el ejercicio de sus funciones, para lo cual tuvo que llegar a tomar dinero prestado (12 de octubre de 1392) antes de zarpar de Barcelona con destino a Siria (AHPB, Bernat Nadal, *Decimum manuale* 1392, juliol, 11-1393, gener, 23, f. 52r-v): «Anthonius Amenlerii, mercator civis Barchinone consulque Cathalanorum in civitate de Domas, confiteor et recognosco vobis Arnaldo Baroni, causídico civi Barchinone, quod debeo vobis centum libras monete Barchinone de terno racione mutui per vos michi gratis et bone amore facti ipsasque misi et converti in dicta civitatis Barchinone in empcione argenti, vestium et quorumdam arnesiorum fornimentorum et exarciarum michi necessariorum et necessariarum ad opus exercicii dicti officii mei consulatus sine qua peccunie quantitatis ego co-

de Barcelona como puerto de embarque de peregrinos hacia Tierra Santa. En los años siguientes se multiplicarán las menciones a embarcaciones y peregrinos que zarpan del puerto de Barcelona con destino, entre otros, al puerto de Jaffa, lugar donde se centralizaba la peregrinación a Tierra Santa y bajo jurisdicción del cónsul de Damasco, así como las noticias de peregrinos que, partiendo de la Corona de Aragón, pasan por el monasterio de Santa Catalina, por otro lado, estrechamente vinculado a la capital siria. ¿Pudo ser, pues, la donación un intento por parte del cónsul de ganarse el favor del monasterio y de manifestar la potencia de la comunidad catalana? Para Damien Coulon éste donativo constituye un hecho aislado[58]. Ciertamente, no queda constancia de donativos similares al monasterio, pero parece claro por la documentación aquí presentada que, al menos desde inicios del siglo XV, se estableció un vínculo estrecho entre el monasterio y la Corona de Aragón, en la medida en que lo permitían las distancias y el ritmo de las comunicaciones del mundo medieval. El hecho de que este episodio se sitúe a inicios de este periodo de relaciones más o menos continuadas del monasterio de Santa Catalina del Monte Sinaí y de la Corona de Aragón permiten considerarlo uno de los primeros momentos de ese rico conjunto de interacciones establecidas entre ambas partes en el siglo XV y favorecedor de las mismas, las

---

mode a dicta civitate Barchinone recedere et expediri non poteram causa eundi ad dictas partes de Domas pro exercendo dicto officio nec eciam ipsum officium exerceri minime valebam honoriffice sicut expedit aque decet et sicut usitatum est per alios in dicto officio predecessores meos. Et ideo renuncio, etc. Promitto vobis quod racione predicte quantitatis respondebo vobis sive pro vobis Marcho Ça Rovira et Michaeli Marque, mercatoribus civibus Barchinone, prout de c[…] factum fuerit de rebus et mercibus comunis dictorum Marchi et Michaelis quas portat de civitate Barchinone ad dictas partes de Domas cum navi Nicholai Pujades cum quam altissimo disponente iturus sum ad dictas partes sive prout dictus Marchus et Michael in dicta intrata respondebunt de dictis mercibus eorum comunis, et quod ipsas redam, restituam, dabo et solvam pro vobis prenominatis vel alteri eorum in dicta civitatis de Domas infra XXXª dies postquam ego aplicuero et presens fuero in dicta civitatis de Domas primo venturos. Et si forsam prenominati Marchis Ça Rovira et Michael Marqueti in alio quocunque loco venderent et expedirent predictas res et merces dicti eorum comunis quas portant ad dicta partes promitto vobis dare et solvere predictam quantitatem in illo loco ubi per ipsos ipse res et merces vendite extiterint infra dictos XXXª dies postuam in eodem loco ubi vendite fuerint aplicanvero primi venturos. Et hec promitto actendere sine, etc. Dampna, etc. Credatur, etc. Obligo bona, etc. Hec igitur, etc. Testes discreti Iohannes de Podiolo presbiter benefficiatus in ecclesia Sante Marie de Mari et Petris Ça Costa benefficiatus in Sede Barchinone».

[58] Refiriéndose a D. Duran (2004) afirma el autor que «quizás habría que matizar la opinión de este último autor cuando dice que esta pintura es "un testimonio del vínculo especial que se estableció entre la Corona de Aragón y el monasterio del Sinaí" ya que, de acuerdo con las fuentes de las que disponemos al final del siglo XIV, este regalo parece más bien un acto aislado» (D. Coulon [2005]: 187).

cuales, además, tuvieron continuidad en tiempos de la monarquía hispánica de los Habsburgo.

Daniel Duran Duelt

Sicília, 173. Sobreàtic 1ª
08013 BARCELONA (España)
daniel_duran_duelt@yahoo.es

Abreviaturas

ACA (Archivo de la Corona de Aragón)
ADB (Archivo Diocesano de Barcelona)
ADG (Archivo Diocesano de Girona)
AHPB (Archivo Histórico de Protocolos de Barcelona)
C (Cancillería)
R (Registro)

Bibliografía

Bray, J. (1983), «The Medieval Military Order of St. Katherine», *Bulletin of the Institute of Historical Research* 56: 133, 1-6.

Cantoni, P. (1972), *Les pèlerinages à Jérusalem et au Mont Sinai du XIV^e^ au XVI^e^ siècle*. Thèse de l'Ecole Nationale des Chartes, Paris.

Carbonell, E.-Cassanelli, R. (2003), El Mediterráneo y el Arte. Del gótico al inicio del Renacimiento, Barcelona.

Coulon, D. (2004), Barcelone et le grand commerce d'Orient au Moyen Age. Un siècle de relations avec l'Egypte et la Syrie-Palestine (ca. 1330-ca.1430 environ), Madrid-Barcelona.

— (2005), «Los consulados catalanes en Siria (1187-1400). Algunos datos de historia e historiografía», en: R. Narbona (ed.), XVIII Congrés Internacional d'Història de la Corona d'Aragó. La Mediterrània de la Corona d'Aragó, segles XIII-XVI & VII Centenari de la Sentència Arbitral de Torrellas, 1304-2004, València: Universitat de València-Fundació Jaume II el Just, 179-188.

Couyaut-Barthoux, J. (1913-1914), «Sur une peinture catalane du XIVe siècle, trouvée au monastère du Sinai», *Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans* 5, 729-733.

Del Buey, F.-Alvi, C. (2005), «Orígenes de la Custodia de Tierra Santa. Ayuda de los Reinos de Aragón, Nápoles y Castilla (Capítulo reabierto)», *Archivo ibero-americano* 250-251, 7-96.

Duran, D. (2004), «El viatge del retaule de Santa Caterina del Mont Sinaí», en: X. Barral (ed.), *Mediterraneum. L'esplendor de la Mediterrània medieval (segles XIII-XV)*. Barcelona: IEMed-Lunwerg Editores, 363-371.

— (2010), «Diplomacia de cruzada. Las misiones de Manuel II Paleólogo a la Península Ibérica y la recaudación de subsidios», en: E. Ramírez-R. Salicrú (eds.), *Cataluña y Navarra en la Baja Edad Media*, Pamplona: Universidad Pública de Navarra, 53-110.

Eckenstein, L. (1921), *A History of Sinai*, London-N. York.

Floristán, J. M. (2000), «Sta. Catalina del Monte Sinaí y España», *Erytheia* 21, 167-210.

Galey, J. (1980), *Sinai and the Monastery of St. Catherine*, Introduction George H. Forsyth, Kurt Weitzmann, London.

García, P. (1992), España en la historia de Tierra Santa. Obra Pía española a la sombra de un regio patronato (Estudio histórico-jurídico), vol. I, Madrid.

Γρηγοριαδης, Π. (1875), Η ΄Ιερὰ Μονὴ τοῦ Σινᾶ κατὰ τὴν τοπογραφικὴν, ἱστορικὴν καὶ διοικητικὴν αυτῆς ἔποψιν, Ἱεροσόλυμα.

Gudiol, J. (1927), «De peregrins i peregrinatges religiosos catalans», *Analecta Sacra Tarraconensia* 3, 93-119.

Hofmann, G. (1927), «Sinai und Rom», *Orientalia Christiana* 9, 213-300.

— (1951), «Lettere pontifice edite ed inedite intorno ai monasteri del Monte Sinai», *Orientalia Christiana Periodica* 17, 283-303.

Jacoby, D. (2006), «Christian pilgrimage to Sinai until the late fifteenth century», en: R. S. Nelson-K. M. Collins (eds.), *Holy Space, Hallowed Ground: Icons from Sinai*, Los Angeles: Getty Publications, 79-93.

Jiménez de la Espada, M. (1982), Andanças e viajes de un hidalgo español, Pero Tafur (1436-1439), Barcelona.

Labib, M. (1961), Pèlerins et voyageurs au mont Sinai, El Cairo.

Lewis, K. J. (1999), «Pilgrimage and the cult of St Katherine of Alexandria in late medieval England», en: J. Stopford (ed.), *Pilgrimage Explored*, Woodbridge: York Medieval Press, imprint of Boydell and Brewer, 145-160.

Llompart, G. (1977), *La pintura gótica mallorquina*, vol. IV, Palma de Mallorca.

López de Meneses, A. (1952), «Pedro el Ceremonioso y las reliquias de Santa Bárbara», *Estudios de Edad Media en la Corona de Aragón* 7, 299-357.
— (1956), «Los consulados catalanes de Alejandría y Damasco en el reinado de Pedro el Ceremonioso», *Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón* 6, 83-183.
Mercati, A. (1952), «Nuovi documenti pontifici sui monasteri del Sinai e del monte Athos», *Orientalia Christiana Periodica* 18, 89-112.
Mutgé, J. (1987), La ciudad de Barcelona durante el reinado de Alfonso el Benigno (1327-1336), Barcelona.
Nanetti, A. (2008), «L'originale del privilegio *Religiosam Vitam* di papa Gregorio X per il Monte Sinai (1274). Edizione e commento», en: A. Orselli-L. Canetti-M. Caroli-E. Morini-R. Savigni (eds.), *Studi di storia del cristianesimo,* Ravenna: Longo, 235-268.
Pijoan, J. (1907), «Un nou viatge a Terra Santa en Català (1323)», *Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans* 1, 371-384.
Pladevall, A. (2005), L'art gòtic a Catalunya. Pintura, I: de l'inici a l'italianisme, Barcelona.
Rubió, A. (1947), Diplomatari de l'Orient Català (1309-1409), Barcelona.
Sabater, T. (2002), *La pintura mallorquina del segle XV*, Palma de Mallorca.
Salicrú, R. (2007), «Galícia i Granada, pelegrinatge i exercici de cavalleria en terres ibèriques i musulmanes occidentals a la Baixa Edat Mitjana», en: *El camí de Sant Jaume i Catalunya: actes del Congrés Internacional celebrat a Barcelona, Cervera i Lleida, els dies 16, 17 i 18 d'octubre de 2003*, Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 163-177.
Ubach, B. (1955²), El Sinaí. Viatge per l'Aràbia pètria cercant les petjades d'Israel, Barcelona.
Vielliard, J. (1936), «Pèlerins d'Espagne à la fin du Moyen Âge», en: *Homenatge a Antoni Rubió i Lluch. Miscel·lània d'estudis literaris, històrics i lingüístics*, vol. 2, Barcelona: [s.n.], 265-293.

Apéndice documental

1

1419, mayo, 16. Barcelona

Jaume Blai, ciudadano de Barcelona de origen griego, se compromete a servir a fray Pedro, prior del monasterio de Santa Catalina del Monte Sinaí, y a fray Juan de Panfilia, monje de dicho monasterio, como intérprete y a acompañarlos en su viaje como guía. Los monjes se comprometen a cubrir su manutención durante el periodo en que esté a su servicio.

AHPB, Bernat Pi, Manual, 1419, abril, 21-1419, desembre, 16, f. 10 v-11 r

Die martis, XVI[a] die dicti mensis madii, anno predicto

Iacobus Blasii, civis Barchinone de nacione grecorum, gratis, etc., convenio et promitto vobis fratri Petro, priori monasterii fratrum Beate Caterine Montis Sinahi, et fratri Iohanni de Panfilia, fratri dicti monasterii, quod ego ibo vobiscum per tursimanno vostro per illas mundi partes in quibus ire volueritis, ita quod eundo vobiscum ego ero vobis bonus fidelis et legalis in omnibus et docebo vobis omnia camina et[a] provincias mundi in quibus vos ire et[b] itinerare volueritis[c], tam pro acaptando pro dicto vestro monasterio quam aliter pro iamdictos etiam vobis quod a vobis seu a servicio vestro no recedam[d] immo ero vobiscum et in societate vestra donech contrarium per vos michi fuerit mandatum et in dicto officio de turcimany me habebo vobis fideliter et legaliter recitando et divulgando vobis verba per personas cum quibus locuti fueritis vobis dicenda et e contra prout per ipsas et per vos dicta et promulgata fuerit, nullam fraudem seu dolum in hiis comictendo, et alia servicia vobis tam in sanitate quam in infirmitate in omnibus vobis necessariis meo posse. Et hec promitto vobis facere et complere sine, etc. Obligavit, etc. Iurando, etc. Ad hec nos, dicti frater Petrus et frater Iohannes de Panfilia, laudantes predicta et acceptantes vos dictum Iacobum Blasii in torcimannum nostrum, promittimus vobis quod quamdiu vos fueritis torcimannus noster nos providemus[e] vos[f] in[g] comescione et potu et in omnibus vobis necessariis in infirmitate, ita quod promisio comescionis et potus et alias missiones per nos et per vos fiendas, tam in personis nostris, in sanitate et infirmitate, quam in equitaturis quam aliis habeant fieri et deduci de omnibus peccunie quantitatibus ac rebus que ad manus nostras et vestras perve-

nint de elemosinis et oblacionibus fiendis nobis seu dicto nostro monasterio, et deductis dictis missionibus provisione et expensis totum id quod supererit de dictis elemosinis devidatur et dividere promittimus inter nos et vos hoc modo, videlicet, quod vos habeatis quem tam partem et nos residuas quatuor partes quam quintam partem nos promittimus vobis dare et solvere pro laboribus vestris[h] fideliter et legaliter et sine fraude, obligando vobis dictas elemosinas et omnia bona dicti monasterii mobilia et immobilia, etc. Iurando, etc. Hec igitur, etc. Fiant duo, etc.

Testes Bernardus Iserni, ponderator pensi regalis, Simon Muntells, peyerius cives Barchinone, Simonem Georgii, cipranum habitatorem Barchinone[i]. In hiis intervenit pro dictis fratribus pro turcimanno in linga morischa Iohannes Massanos et Ffranciscus de Villanova, scriptores habitatoribus Barchinone.

---

[a] *a continuación* tra *cancelado*. – [b] *a continuación* iter *cancelado*. – [c] *a continuación* pro a *cancelado*. – [d] *a continuación* donech *cancelado*. – [e] *a continuación* vobis *cancelado*. – [f] *a continuación* tam *cancelado*. – [g] *a continuación* potu *cancelado*. – [h] pro ... vestris *interlineado*. – [i] *a continuación* qui *cancelado*.

2

1421, julio, 7. Barcelona

La reina María concede a Carlo, caballero de Venecia, licencia para pedir limosna a favor del monasterio de Santa Catalina de Monte Sinaí durante un año. El dicho Carlo ha sido facultado por los monjes del monasterio a pedir limosna a su favor, según consta por un pergamino fechado y sellado en dicho monasterio el 19 de agosto de 1419.

ACA, Cancillería, reg. 3.117, f. 102v-103r

Licencia acaptandi Caroli, militis de Civitatis Venecie, pro monasterio Beate Caterine Montis Sinay.

Maria, etc. Reverendis, venerabilibus, egregiis, nobilibus, dilectis et ffidelibus nostris prelatis, baronibus, comittibus, vicecomittibus, trichis[a] hominibus, militibus, generosis ac quibuscumque officialibus et subditis dicti domini regis atque nostris ad quos presentes[b] pervenerint, salutem et dilectionem.

Inspecta quadam carta pergamenea fratrum conventus Beate Caterine Montis Sinay, data in eisdem Monte et[c] Monasterio, anno a nativitate Domini

Millesimo CCCCº decimo nono, mensis augusti eorumque sigillo ut prima facie vicebatur sigillata, per quam Carolo, militi de civitatis Venecie, uni ex eorum confratribus bone vite, fame et condicionis honeste magneque penitencie et abstinencie iidem fratres testimonium prebueruntur predicandi et elemosinas querendi pro dicto monasterio per universum mundum sibi licenciam concesserunt, prout hec et alia in dicta carta lacius vidimus contineri, obdevocionem quam ad dictum Monasterium gerimus ubi corpus Beate Caterine requiescit et ad egestatis et vite miseram quam fratres dicti monasterii in dicto Monte vastissime circumdato deserto austere pasciuntur pium habentes respectum, tenore presentis carte nostre dicto Carolo licenciam concedimus et facultatem plenariam elargimur quod in quibusvis civitatibus villis et locis dicto domino regi subiectis ad opus ipsius monasterii possit acaptare et eius necessitates predicacionis oraculo publicare huiusmodi serie, iungentes vobis dictis oficialobuia et subditis regiis atque nostris ceterosque affeccione intima exhortantes qua[d] licenciam nostram huiusmodi quam durare volumus per annum continuum et non ultra teneant firmiter et observent et contra eius mentem postulantem seu acaptantem iamdictum nullatenus impediant seu perturbent. Super quibuscumque auctoritate peccuniis et aliis rebus que per alios nomine dicti Monasterii aut ad oppus ipsius accaptate fuerint seu collecte vos dicti officiales dicto Carolo eius nomine ministretis iusticie complementum, in cuius rei testimonium presentem fieri iussimus sigillo regio in pendenti munitam.

Data Barchinone, septima die iulii, anno a nativitate Domini MºCCCCºXXIº regnique dicti domini regis sexto.

La reyna.

Domina regina mandavit michi, Guillelmo Bernardo de Brugada.

Probata.

---

[a] *así en el original por* richis. – [b] *a continuación* pres *cancelado.* – [c] *Monte* et *interlineado.* – [d] *a continuación* noster *cancelado.*

3

1422, marzo, 5. Barcelona

Fray Pedro de Damasco y fray Juan de Panfilia, monjes del monasterio de Santa Catalina del Monte Sinaí, hacen procuración en Guillem Simó, presbítero de Barcelona, Jaume Blai, ciudadano de Barcelona e intérprete de los dichos monjes, y Jorge de Trípoli, cristiano de la cintura, para que reciban las

cantidades pertenecientes a todas las personas encargadas de la recaudación de las ayudas pertenecientes al monasterio.

AHPB, Bernat Pi, Manual, 1422, gener, 7-1422, juny, 27, f. 31v

Ffrater Petro de Domas et frater Iohannes de Panfilia, fratres monasterii Beate Caterine Montis Sinahi, constituimus et ordinamus vos, discretum[a] Guillelmum Simonis, presbiterum Barchinone, et Iacobum Blay, civem Barchinone, torsimanum nostrum, et Georgium de Tripoli, crestianum centure, et quemlibet[b] vestrum insolidum ad petendo, exhigendo et recipiendo pro nobis et pro nostro dicto monasterio omnes peccunie quantitates, res bonaque dicto monasterio debentur et debebuntur, etc., per quascumque personas tam racione acaptariorum quam alias apochas, fines et albarana faciendum, etc. Item, quascumque personas ad accaptandum per illas mundi partes que vobis videbuntur ponendum et constituendum et positas et constitutas revocandum et amovendum. Item, ad omnes causas cum posse substituendi.

Testes Bartholomeus Vivers, botiguerius pannorum lane, et Iohannes de Barut, mercator christianus centure, Simon Muntells, peyerius cives, et Iulianus Pisani, scriptor habitator Barchinone.

[a] *a continuación* Simonem *cancelado.* – [b] quemlibet *interlineado.*

4

1422, agosto, 26. Barcelona

Ferrer Despujol, vista la bula del papa Martín V, fechada en Roma el 27 de mayo de 1422, autorizando a la concesión de indulgencia a cambio de subsidios a favor del monasterio de Santa Catalina del Monte Sinaí, exhorta a todos los presbíteros de la ciudad y diócesis de Barcelona que faciliten la predicación y recolección de ayudas designando uno o dos parroquianos encargados de tener bacía.

ADB, Registra gratiarum, vol. 25 (1421-1422), f. 169r-v

Questus Sancte Caterine Montissinay.
Salutem in Christo.

Universis et singulis[a] presbiteris curatis per civitatem et diocesim Barchinonensis constitutis et locatenentibus eorumdem ad quem vel quos presentes pervenerint, salutem. Fferrarius de Podiolo, etc.

Literas sanctissimi in Christo patris et domini nostri, domini Martini, divina providendia papa V, in pergameno scriptas et bulla eius plumbea in filis de serico vermilii et crocei colorum impendenti more Romane curie bullatas, non viciatas, non cancellatas nec in aliqua ipsarum parte suspectas, sed omni prorsus vicio et suspicione carentis, nobis pro[b] parte monasterii Montissinay ordinis sancti Basilii presentatas recepisse[c] noveritis quarum literarum tenor de verbo ad verbus sequitur et est talis:

MARTINUS, episcopus, servus servorum Dei. Universis christifidelibus presentes literas inspecturis, salutem et apostolicam benedictionem.

Licet is de cuius munere venit ut sibi a suis fidelibus digne et laudabiliter serviatur de habundacia[d] sue pietatis que merita supplicum excedit et vota bene serventibus sibi multo maiora retribuat quam valeant promereri nichilominus tamen desiderantes domino populum reddere acceptabilem et bonorum operum sertatorem fideles ipsos ad complacendum sibi quasi quibusdam allectivis muneribus indulgenciis, videlicet, et remissionibus invitamus ut ex inde reddamur divine gracies aptiores. Cum itaque sicut accepimus monasterium Montissinay ordinis Sancti Basilii in cuius ecclesia corpus Beate Caterine virginis et martiris per sanctos angelos mirabiliter collocatum venerabiliter requiescit propter guerras Arabum et Tartarorum et aliorum infidelium, tam per monachorum et ministrorum ipsius monasterii et aliorum christifidelium illuc confluencium nutrimentis, quam reparacionibus opportunis in suis facultatibus plurimum collapsum existat, adeo quod nisi de salubri subsidio christifidelium eidem subveniatur monachi prefati non poterunt in dicta ecclesia in divinis congrue deservire et propterea fidellium predictorum suffragia sint plurimum opportuna. Nos cupientes quod ecclesia ipsa congruis honoribus frequentetur et in ea in divinis iugiter serviatur ac monasterium et ecclesia huiusmodi reparentur et conserventur et ut fideles ipsi eo libencius causa devocionis confluant ad eandem et ad reparacionem et conservacionem huiusmodi manus prompcius porrigant adiutrices quo ex hoc ibidem dono celestis gracie uberius conspexerint se refectos de omnipotentis Dei misericordia et Beatorum Petri et Pauli apostolorum eius auctoritate confisi omnibus vere penitentibus et confessis qui in festo eiusdem sancte et quomodocunque eandem ecclesiam devote visitaverint et alii fideles licet ecclesiam ipsam non visitaverint et ad reparacionem et conservacionem predictas manus adiutrices porrexerint septem annos et septem quadragenas de iniunctis eis penitenciis perpetuo misericorditer relaxamus.

Data Rome, apud Sanctum Petrum, VI kalendas iunii, pontificatus nostri anno quinto.

Post quarumquidem literarum presentacionem et recepcionem requisiti pro parte monasterii iamdicti de[e] Montessinay ut literas easdem et contenta in eis vos[f] intimare debiti[g] curaremus vobis et vestrum cuilibet in virtute sancte obediencie, tenore presentium dicimus et mandamus ac in domino exortamur[h] quatenus cum lator presencium ad vos seu ecclesias vostras declinare contigerit premissa de causa elemosinas petiturus, ipsum benigne recipiatis et caritative tractetis populumque vobis comissus ad benefaciendum eidem piis monitis et salubribus exortacionibus inducatis et unum vel duos de parrochianis vestris eligatis qui cum bacino quem ibidem ponere et tenere possint et valeant singulis diebus dominicis et festivis[i] elemosinas querant et colligant et eidem latori tradant cum inde fuerint requisiti sine diminucione quamcunque[j] neccesitatemque dictorum fratrum et[k] monasterii eisdem plebibus exponatis iuxta continenciam literarum predictarum, cum indulgensiis in eis expressis huiusmodi recipiatis et in cornu altaris diebus et horis consuetis publicetis nichil inde recipientes pro premissis sed sperantes proinde ab illo habere premium qui in centuplum remunerat omne bonum, in quorum omnium fidem et testimonium presentes literas concedimus sigillo curie nostri vicariatus impendentis munitas.

Data Barchinone die XXVI mensis augusti anno a nativitate Domini MºCCCCXXII.

[*En el margen izquierdo del folio 169r*] XX solidos de mandato domini per cedulam hec affixam.

---

[a] *a continuación* christifideli *cancelado*. – [b] *a continuación* religiosum nostrum fratrem *cancelado*. – [c] recepimus *corregido*, noveritis *interlineado*. – [d] *así en el original*. – [e] *a continuación* de monasteri *interlineado y cancelado*, de *interlineado*. – [f] vobis *cancelado*, vos *interlineado*. – [g] *a continuación* curaremus et aliis circa execucionem earumdem mandare *cancelado*. – [h] ac … exortamur *interlineado*. – [i] cum sbacino quem ibídem tener *cancelado*, cum bacino… festivis *interlineado*. – [j] sine … quamcunque *interlineado*. – [k] fratrum et *interlineado*.

5

1457, octubre, 19. Barcelona

Nicolau Pujades, canónigo y arcediano de Santa María del Mar y vicario general de la sede de Barcelona, vacante, exhorta a todos los presbíteros de la ciudad y diócesis de Barcelona para que den limosnas a Jorge de Siria

y faciliten la predicación y recolección de ayudas a favor del monasterio de Santa Catalina del Sinaí designando uno o dos parroquianos encargados de tener bacía.

ADB, Registra gratiarum, vol. 38 (1456-1459), f. 82v.

Questus Sancte Caterine Montissinay.

Nicholaus Pujades, decretorum doctor, canonicus et archidiaconus ecclesie Beate Marie de Mari Barchinone[a] ac vicarius in specialibus et temporalibus generalis auctoritate honorabilis capituli ecclesie Barchinone sede vacante. Universis et singulis christifidelibus per civitatem et diocesim Barchinonensis constitutis ad quem vel quos presentes pervenerint, salutem in domino et pietatis et caritatis semper operibus habundare.

Tantum vos et vestrum singulos vicerosis affectibus ingentique sollicitudine ad ipsam pietatis et caritatis opera libencius invitamus quanto maioris egencium necessitates et ferventis inopie atrocior se demostrat articulis devocione igitur vestram sine credimus ab eperto quod sicut in quibusdam litteris, tam illustrissimi domini regis Aragonum, quam plurimorum sancte matris ecclesie prelatorum, vidimus contineri et hec satis sunt prohocdolor toti orbi vulgata dudum ille nequam Taburlanus cum infinito Tartarorum exercitu Monasterium Beate Virginis Caterine constructum in circuitu Montis Sinay, ubi ille que mundum perpetua racione gubernat Moysi servo suo legis precepta donavit et corpus eiusdem gloriose virginis ipsius sponse mirabiliter collocavit, aplicuit et ipsius monasterii redditus et possessiones et cuncta loca regionis unde fere in eodem monasterio comorantes alii peregrini locum huius basilice usitantes elemosina ime querebantur manu et atroci sevicia funditus avertit et ignis succedens ad desolacionis deduxit penitus exterminium ob cuius nequiciam plures christifideles et de dictis fratribus graviter perierunt et nonnulli alii servitutis iugo subiecti fuerunt, ob quod fratres dicti monasterii facti sunt mendici, nudi et inopes et famem, sitim, frigus et alias miserias et angustias inviti sustinere opportebit, quocirca, compascientes variis predictorum fratrum calamitatibus ad instauracionem tanti sacrarii pro viribus avalantes premissaque vobis exponentes devocionem vestram in Domino, requirimus et ortamur et unicuique vestrum in remissionem vestrorum iniungimus peccatorum quatenus de bonis temporalibus que Deus administracioni vestri comisit, Georgio de Soria, traginerio civi Barchinone, presencium latori, grata caritatis subsidia misericorditer erogetis et alias pie velitis subvenire ut per huiusmodi subvencionem vestram benignam eorum indigencie et statui febili et tam ardue necessitati salubribus consuletur ut

per hec et alia bona que domino inspirante feceritis ad[b] eterne beatitudinis gaudia mereamini feliciter pervenire. Vobis autem dilectis in Christo ecclesiarum civitatis et diocesis predictarum rectoribus vel vestrum locatenentibus in virtute sancte obediencie dicimus et sub pena excomunionis districte precipiendo mandamus quatenus dictum Georgium de Soria vel alterum loco ipsius presentibus comunitum ad vos et ecclesias vestras declinare contigerit christifidelium elemosinas petiturum ipsum benigne recipiatis et caritative tractetis et in ipsis ecclesiis vestris unum vel duos parrochianos quos ad hoc noveritis esse ydoneos eligatis qui cum baciono quem ibidem ponere et tenere possint singulis diebus dominicis et festis elemosinas querant et colligant et ipsi latori tradant cum inde fuerint requisiti necessitatemque dictorum monasterii et fratrum et alias indulgencias quas indebito forma hostenderint vos comissis plebibus exponatis ipsasque plebes salubribus meritis et piis exortacionibus ad benefaciendum eisdem inducendo nichilque inde recipientes set sperantes inde ab illo habere premium qui incentuplam remunerat omne bonum. Nos enim de omnipotentis domini nostri Ihesum Christi misericordia beatorum quoque Petri et Pauli apostolorum eorum auctoritate meritisque confisi, omnibus vere penitentibus et confessi qui predictis monasteris et fratribus benefecerint et manus suas prexerint admerites, quadraginta die de iniuctis eis legittime penitentis per graciam Sancti Spiritus in Domino misericorditer relexamus presentibus post unum annum minime valituris, in quorum testimonium presentes litteras fieri et sigillo curie officialatus domini Barchinonensis Episcopi que utrium dicta sede vaccante[c] iussimus appensione muniri.

Data Barchinone, decima nona die mensis octobris, anno a Nativitate Domini millesimo quadringentesimo quinquagesimo septimo.

[*En el margen izquierdo del folio*] Solutum.

---

[a] *a continuación* S *cancelada*. – [b] ad *interlineado*. – [c] *a continuación* impendentem *cancelado*.

Recibido: 10.05.2011
Aceptado: 25.05.2011

IDENTIFICACIÓN DE LA *BREVE CRÓNICA SUPLEMENTARIA 9*

La *Breve Crónica Suplementaria 9* (según la denominación de Schreiner), conservada en el códice 1 de la Biblioteca del Arzobispado de Chipre, contiene una narración de la conquista otomana de esta isla, cuyos orígenes nunca han sido identificados[1]. Parece, sin embargo, que la fuente de este texto es la *Crónica* de Mateo Cigalas, de principios del siglo XVII[2]. Por su parte, el relato de dicha crónica es casi idéntico al de la crónica atribuida a Doroteo de Malvasía, un poco anterior y mucho más conocida, que se sabe que Cigalas utilizó como fuente[3]. Que el relato que nos ocupa depende de Cigalas y no de Doroteo es evidente si tenemos en cuenta su estilo, pero, sobre todo, la referencia final a la reina de Chipre, añadida por Cigalas al reproducir su fuente[4]. La crónica presenta ciertas diferencias respecto de su fuente, como un estilo más elevado, una nueva distribución de ciertas palabras y frases, la omisión de algunos detalles y el añadido de la fecha exacta

[1] El texto se encuentra en las hojas 1v-2v del manuscrito. Fue reeditado por P. SCHREINER, *Die Byzantinischen Kleinchroniken*, vol. 2, Wien 1977, pp. 641-642. Schreiner no hace ningún comentario de este texto. Su primera edición fue realizada por I. ANTIPHON-G. SYKUTRES, «Χρονικὸν σημείωμα περὶ τῆς ἁλώσεως τῆς Κύπρου ὑπὸ τῶν Τούρκων», *Κυπριακὰ Χρονικά* 2 (1924), pp. 218-219.

[2] Sobre esta obra, que fue publicada en Venecia en 1637, véase É. LÉGRAND, *Bibliographie Hellénique ou description raisonnée des ouvrages publiés par des grecs au dix-septième siècle*, vol. 1, Paris 1894 (reimpr. Bruxelles 1963), pp. 355-356. La narración aparece en las páginas 463-464. Sobre la utilización de Doroteo como fuente por parte de Cigalas (de la que nada dice éste), véase D. RUSSO, *Studii Istorice Greco-Române. Opere Postume*, Bucarest 1939, pp. 87-91.

[3] Sobre la *editio princeps* de esta obra, utilizada por Cigalas, véase LEGRAND, *op. cit*., pp. 290-298.

[4] εὑρέθη ἡ τούτου γυνὴ νὰ ἦτον Βενεζιάνα, Αἰκατερίνα Κορνάρα καλουμένη, ἥτις πορευθεῖσα εἰς Βενετίαν, και καλῶς ὑποδεχθεῖσα, ἔδωκε χάριν τὴν Κύπρον εἰς τὴν αὐθεντίαν ταύτης, καὶ τοιούτῳ τρόπῳ τὴν ἐκυρίευσαν οἱ Βενέτοι. Cf. Dorotheos, Venecia 1631, p. φπδ΄.

de la conquista[5]. Su dependencia de otra fuente aparece ya claramente en la nota introductoria: Εὗρον ἔν τινι παλαιῷ σημειώματι ταῦτα τὰ καθυπογραφέντα[6].

Dean Sakel

Dalyan, Sule sokak 4/12
Fenerbahce, ISTANBUL 34726 (Turkey)
dean.sakel@yahoo.com

[5] Es decir, εἰς τοὺς ͵αυνβ΄, κθ΄ ἰουνίου, ἡμέρα γ΄.

[6] Debemos señalar que no se ha conservado ninguna copia de la obra de Cigalas (él mismo chipriota) en Chipre, donde con toda seguridad tuvo lugar la transcripción de esta nota, lo que nos lleva a pensar que en algún momento debió de existir una copia de la misma en la isla de Chipre. Sobre las copias de Cigalas (reeditadas por segunda y última vez en 1650), véase T. E. Sklavenitis, «Βιβλιολογικὰ Α΄-Γιὰ τὶς ἐκδόσεις τοῦ Χρονογράφου», *Μνήμων* 8 (1980-81) 337-349.

Recibido: 27.04.2011
Aceptado: 30.05.2011

EL LIBRO GRIEGO EN LA ÉPOCA DE LA ILUSTRACIÓN*

RESUMEN: ¿Qué libros leían los griegos en el siglo XVIII? ¿Cómo se leía? ¿Quiénes eran los agentes del libro griego? ¿Cómo circulaban los libros? ¿Quiénes los publicaban, dónde y para quién? ¿Qué papel desempeña la traducción en la transmisión y penetración de las ideas ilustradas y liberales? ¿La lectura de libros ilustrados guarda relación con la formación de la conciencia nacional y la identidad griegas? ¿Qué conexión existe entre los libros y las causas de la Revolución griega de 1821? ¿Estudiar el mundo del libro nos ayuda a comprender mejor el funcionamiento de la sociedad en la que circulan? En este artículo se pretende abordar algunos de los aspectos que estas cuestiones suscitan.

PALABRAS CLAVE: Historia del libro griego, Ilustración, Traducción, Historia de las ideas, Imperio otomano.

ABSTRACT: What books were read by the Greeks in the 18th century? How were they read? Who were the instrumental agents of the Greek book? How did the books circulate? Who published them, where and for whom? What role did translation play in the transmission and spreading of enlightened and liberal ideas? Is the reading of enlightened books related to the formation of the Greek national conscience and identity? What is the connection between books and the causes of the 1821 Greek Revolution? Does the study of the world of books help us to understand more fully how the society in which they circulated functioned? This article proposes considering some of the aspects raised by these interrogatives.

KEY WORDS: History of the Greek book, Enlightenment, Translation, History of Ideas, Ottoman Empire.

* El presente artículo se enmarca dentro del Proyecto de investigación «Lengua, Literatura y Sociedad en Comunidades Islamo-Cristianas del Mediterráneo», MEC (FFI2008-06919-C02-01). Agradezco a Diana Mathieson la versión al inglés del resumen y las palabras clave.

«Todo escrito depende de la generosidad del lector»
Alberto Manguel

1. Introducción

El libro impreso es, desde sus comienzos y por encima de cualquier otra consideración, un fenómeno social de primer orden. En consecuencia, cabe argüir que una aproximación a la historia del libro griego podría aportar datos seguros y fiables –procedentes de los estudios bibliográficos– que permitan comprender la estructura y el funcionamiento de las comunidades griegas del interior y del exterior del Imperio otomano. El enfoque que propongo en este artículo, siguiendo en gran medida los trabajos del historiador del libro griego Fílipos Iliú[1], se fundamenta en una concepción del libro basada en su doble naturaleza de mercancía y de vehículo de ideas, en su doble virtualidad como medio de reproducción y fijación de sistemas ideológicos y como medio de subversión y renovación de ideas. Así mismo, se trata de un estudio que pretende abordar las complejas relaciones entre los diversos agentes del libro –autores, traductores, impresores, editores, distribuidores–, el público lector y el texto impreso en sí, relaciones que superan la esfera de la creación individual puesto que afectan al ámbito de las mentalidades colectivas.

No aspiro, entiéndase bien, a ofrecer un estudio exhaustivo, sistemático y novedoso del libro griego ni de sus múltiples funciones sociales ni de su historia desde el estricto enfoque de la bibliografía. La bibliografía griega[2], en este caso, es un instrumento útil y fecundo para abordar la investigación y el análisis de algunos de las cuestiones clave que conciernen a este trabajo: los movimientos de ideas, la traducción, la configuración de la conciencia na-

[1] En este punto introductorio, quisiera reconocer mi deuda para con el historiador del libro griego Fílipos Iliú (1931-2004). Sus excelentes, rigurosos e imprescindibles trabajos en torno al libro griego han servido de fuente de datos, de base, de guía, de inspiración y de modelo para este estudio. Así mismo, es de justicia reconocer y agradecer a Popi Polemi, colaboradora de Iliú y continuadora de su obra, su ayuda y su orientación científica a la hora de llevar a cabo este trabajo.

[2] En la elaboración de este artículo he consultado, fundamentalmente, las siguientes bibliografías: i) para el período 1476-1790, la B. H. de Legrand (1918-1928); ii) para el período 1791-1799, la de Ladás-Jatsidimos (1973); iii) para el período 1800-1863, la de Iliú (1997) y la de Guinis-Mexas (1939-1957).

cional y de la identidad griegas, el papel de la Iglesia ortodoxa, la cuestión de la lengua o el proyecto emancipador de la Ilustración. Mi propuesta, pues, consiste en analizar someramente algunas de las características y de los cambios de la sociedad y la cultura griegas de la segunda mitad del siglo XVIII y principios del XIX mediante los datos y las reflexiones que nos proporciona la historia del libro griego.

2. ¿Qué es un libro?

Pese a que podría parecer una pregunta retórica, lo cierto es que constituye la primera cuestión que es preciso abordar, ya que una definición positiva del libro presenta no pocos problemas[3], sobre todo cuando se trata de publicaciones de pocas páginas. R. E. Barker en su informe sobre el mundo del libro *Books for all,* realizado para la UNESCO en 1956, ya señalaba que no existía una definición de libro estándar y universal. Ni siquiera entre los países de nuestro entorno cultural y económico existe una definición común de libro. Barker informaba de que en Gran Bretaña el criterio de libro estaba determinado por su precio en el mercado: un libro sería una publicación que costara seis peniques o más (en 1956). En la mayor parte de los países el criterio es el número de páginas. En Irlanda, Italia o Mónaco un libro es una publicación de más de 100 páginas. Sin embargo, en Dinamarca con 60 páginas es suficiente; en Canadá, Finlandia y Noruega basta con 49; en Bélgica baja hasta 40 y en la entonces Checoslovaquia una publicación de 32 páginas era considerada un libro (Barker 1956: 17). La UNESCO "recomendó" el 19 de noviembre de 1964 una definición de libro al objeto de establecer una normalización internacional de las estadísticas. El libro, según esta recomendación, «es una publicación impresa no periódica compuesta por 49 páginas o más, sin contar las cubiertas»[4]. Robert Escarpit comienza su interesante obra *La révolution du livre* (1969²) precisamente con la pregunta que estamos tratando de responder, «Qu'est-ce qu'un livre?»:

> Como todo lo que está vivo, el libro es indefinible. En cualquier caso, nunca se llegará a dar de él una definición a la vez completa y permanente.

[3] Sobre definiciones de libro, ver Martin (1969), Barker (1956) y Escarpit (1969²).

[4] La definición de libro de la UNESCO vigente (2009) es prácticamente la misma que la de 1964. «Book: Non-periodic printed publication of at least 49 pages exclusive of the cover pages, published in the country and made available to the public.» en: www.uis.unesco.org/ev.php?ID=5096_201&ID2=DO_TOPIC [consulta: 29/05/2011].

> Un libro no es un objeto como los demás. Cuando uno lo tiene entre sus manos, tiene algo más que papel: el libro está en otra parte. Sin embargo, el libro está también en las páginas; y el pensamiento por sí solo sin el apoyo de las palabras impresas no sabría constituir un libro. Un libro es una «máquina de leer», pero nunca se puede utilizar mecánicamente. Un libro se vende, se compra y se intercambia, pero no se debe tratar como una mercancía cualquiera, porque es a la vez múltiple y único, innombrable e irremplazable.
>
> El libro es fruto de ciertas técnicas puestas al servicio de ciertas intenciones y susceptibles de ciertos usos[5].

En la definición del libro propuesta por Escarpit se exponen, a mi juicio, algunas de las características del libro que vertebran este trabajo. Por un lado, el libro es concebido como objeto físico, una mercancía, un bien de consumo; por otro, el libro es producto y productor de interrelaciones sociales, culturales, económicas y políticas. Como vemos, al tratar de dar una definición positiva de libro nos percatamos de que no es fácil aprehender los múltiples aspectos que se dan cita en esa "maquinaria compleja" (Barker) que es o puede llegar a ser un libro. Por ello, a la hora de establecer criterios para la elaboración de las estadísticas, cabe acercarse al estudio del libro desde una definición negativa: ¿qué no es un libro? En los análisis y cuadros de estadísticas del libro griego durante la época de la Ilustración que siguen no están recogidos ni los mapas, ni las publicaciones periódicas, ni las publicaciones de uno o dos pliegos. Con respecto a las publicaciones de pocas páginas, no se han considerado las de carácter efímero, los anuncios, las declaraciones, las actas administrativas, etcétera.[6]

Dicho esto, la segunda cuestión que es necesario formular es a qué denominamos libro griego. Este estudio sobre el libro griego en la época de la Ilustración parte de la definición de libro griego establecida por Fílipos Iliú (1973: 29). De acuerdo con ella, libro griego es aquel que va dirigido al público lector en griego[7]. En consecuencia, el criterio de la lengua será determinante y, en última instancia, el único. No entrarán, pues, en las esti-

[5] Mientras no se indique lo contrario, las traducciones de citas y títulos que aparecen a lo largo de este artículo son mías.

[6] Si se tuvieran en cuenta todas estas publicaciones –como es el caso de la bibliografía de Guinis-Mexas–, la cifra total de publicaciones alteraría la imagen de la producción editorial griega (Iliú 1997: XIII).

[7] En este período los libros escritos en griego podían tener por destinatarios, además de lectores griegos, la población "helenizada" de los Balcanes, principalmente moldavos y valacos, y en menor medida búlgaros, serbios, armenios, judíos y turcos.

maciones concernientes a la producción editorial griega los libros escritos por griegos en otra lengua, ni las ediciones de textos de autores antiguos que, aun realizadas por griegos y escritas en griego, van destinadas a un público no griego[8]. Sí están contemplados, en cambio, los libros griegos impresos en caracteres latinos, llamados francoquióticos [φραγκοχιώτικα βιβλία], destinados, principalmente, a los católicos grecohablantes del Levante mediterráneo[9]. Así mismo, se tienen en cuenta los libros en lengua turca impresos en caracteres griegos, los llamados caramanlídicos [καραμανλίδικα βιβλία], destinados fundamentalmente a los habitantes ortodoxos turcoparlantes de Asia Menor[10].

3. La geografía del libro griego

Una de las características más genuinas del libro griego en la época ilustrada está relacionada con la geografía de los centros de producción editorial. A diferencia del resto de Europa, en donde cada comunidad cultural imprime sus libros en sus territorios "políticos", durante más de tres siglos la producción del libro griego se caracteriza por desarrollarse casi en su totalidad fuera de las fronteras del Imperio otomano. Desde la publicación de los primeros libros (1474-1476)[11] hasta el comienzo de la Revolución griega (1821), los centros más importantes de producción del libro griego estuvieron ubicados fuera del territorio otomano, principalmente en Venecia y, con posterioridad y en menor medida, en Viena, París y en otras ciudades europeas, sobre todo del Centro y del Este, como Londres, Leipzig, Buda, Pest, Moscú y San Petersburgo. La primera imprenta griega instalada dentro de los

[8] Con respecto a la definición de libro griego existen criterios diferentes. Por poner solo un ejemplo, el profesor Patrinelis establece dos criterios fundamentales, a saber, que el libro esté escrito en griego –independientemente de la forma de griego, arcaizante o vulgar–, y que el escritor, traductor o editor sean griegos (1981: 4). Lógicamente, las estimaciones sobre la producción del libro griego variarán en función de los criterios que se apliquen.

[9] Sobre los libros griegos en caracteres latinos, ver Marcos Fóscolos (1982).

[10] Si se aplicara estrictamente el criterio de libro griego al libro escrito en griego destinado al público lector en griego, las cifras absolutas del número de ejemplares disminuirían en un 38% (Iliú 1973: 29).

[11] El primer libro con indicación de fecha, lugar y firma impreso totalmente en griego se edita en Milán en 1476 en los talleres de Dionigi da Paravicino. Se trata de la gramática griega de Constantino Láscaris, *Επιτομή των οκτώ του λόγου μερών* [Epítome de las ocho partes del discurso]. Si bien entre 1471 y 1476 se publican varias gramáticas grecolatinas, debido a la imperfección de los tipos y de la acentuación no alcanzan la consideración bibliográfica de la gramática de Láscaris. Sobre la cuestión del primer libro griego, ver Layton (1979).

dominios otomanos, concretamente en la sede del patriarcado ecuménico de Constantinopla, data de 1627[12]. El responsable de la empresa fue el editor Nicodemo Metaxás, quien contó con el apoyo del patriarca Cirilo Lúcaris y los embajadores de Gran Bretaña y Venecia[13]. De estos talleres salió el mismo año de 1627 el primer libro griego impreso dentro de los dominios del sultán. El propio patriarca, presionado por las autoridades otomanas y por los adversarios de la imprenta y de su política, se vio obligado a clausurar los talleres pocos meses después de su entrada en funcionamiento. Habrá que esperar 171 años, exactamente hasta 1798, para que la imprenta del patriarcado funcione con cierta normalidad[14].

Ante esta constatación, esto es, el desfase cronológico –más de 150 años (Milán, 1476 / Constantinopla, 1627)– y cuantitativo entre la producción de libros dentro y fuera del ámbito griego del Imperio otomano, es pertinente preguntarse el porqué de este hecho. Como ya se ha afirmado, el fenómeno de la imprenta es un fenómeno eminentemente social; han de existir unas condiciones sociales favorables –vida urbana, burguesía, lectores, necesidad y libertad de expresión, opinión pública, tiempo de ocio– para que funcio-

[12] En realidad, imprentas en Estambul existen ya en época de Solimán el Magnífico. En la primera mitad del siglo XVI, impresores judíos de origen español e italiano instalaron imprentas en caracteres hebreos en Constantinopla y en Salónica. La imprenta de Eliezer Soncino, familia judía de origen italiano, publica en 1547 el famoso *Pentateuco* tetralingüe de Constantinola en judeogriego y ladino (aljamiados), hebreo y arameo. El texto en griego vulgar aljamiado con caracteres hebraicos debe de considerarse un impreso griego, cf. Bádenas (2011). La imprenta con caracteres hebraicos en el espacio otomano había comenzado ya en 1505, cuando los impresores David Shmuel ben Nahmias y Yitzhak Kaspot editan en Constantinopla el tratado teológico *Rosh Amaná* (*Cabeza de la fe*) de Yitzhak ben Yehuda Abravanel. En 1514 Astruk de Tulun imprime la colección de homilías *Menorat ha-Maor* del rabino sefardí Yitzha Abohav. En 1515, por editor desconocido, apareció también en Constantinopla un florilegio de sermones –*Kad ha-Kemáh*– del rabino de Barcelona Bahya ben Asher ben Hlava.

[13] Sobre este primer intento de Nicodemo Metaxás, ver los exhaustivos trabajos de Evro Layton (1967) y R. J. Roberts (1967). Sobre la dimensión político-diplomática de esta empresa, ver Bocos (1997), especialmente p. 30 y ss.

[14] El arte de la imprenta en caracteres árabes llegó al Imperio otomano con un "retraso" de dos siglos y medio. No obstante, como ya se ha mencionado, la tipografía e impresión no eran totalmente desconocidas en los dominios otomanos. Además de los impresores judíos ya mencionados, hubo también armenios (Abgar Dpir, 1567) y griegos (Nicodemo Metaxás, 1567) que publican en caracteres hebreos, griegos, armenios, latinos, etc., aprovechando la tolerancia del sultán para sus respectivos intereses. El metropolita griego ortodoxo de Alepo y primer patriarca de Antioquía instala la primera imprenta en caracteres árabes en 1706 en Alepo. Por último, la primera imprenta turca en caracteres árabes fue instalada en Constantinopla en 1726. En cuanto a la producción de libros en turco otomano, es significativo que en más de un siglo, entre 1729 y 1839, solo se publicaran 439 títulos (Hitzel 2001: 192-193).

nen los procesos interdependientes que determinan el establecimiento y la continuidad de una empresa editorial: capital inicial, infraestructura técnica, red de distribución, demanda del público lector. Si reflexionamos sobre las condiciones necesarias para establecer una imprenta, tal vez encontremos algunas respuestas al porqué que nos ocupa. ¿Cuáles son esas condiciones? En primer lugar, por obvio que pudiera parecer, para poner en marcha una imprenta la empresa debe tener una razón de ser y unos objetivos: la imprenta debe cubrir una necesidad –por ejemplo, la demanda de libros provocada por el desarrollo de la alfabetización–, y servir a un objetivo, bien sea este de carácter económico –lucro personal, negocio, empresa–, bien sociopolítico –propaganda, control político e ideológico, censura, subversión–, bien cultural –difusión del proyecto ilustrado, educación, moral–. En segundo lugar, tiene que existir un agente responsable, un particular o una institución, consciente de la necesidad de la imprenta y capaz de garantizar la infraestructura indispensable, tanto material, como técnica y económica. Por último, el resultado, el producto de la imprenta debe satisfacer la demanda, circular convenientemente y ser absorbido por el público lector al que va dirigido. En resumidas cuentas, «el libro, creación intelectual, medio de comunicación, resultado e instrumento de enseñanza, depende directamente –en lo que se refiere a la producción, a la elaboración y a su propio papel– de las circunstancias técnicas y económicas en las que funciona» (Bocos 1982: 113). En este sentido, no hay que olvidar que a mediados del siglo XV, cuando en los países desarrollados de Europa se daban las condiciones necesarias para pasar paulatinamente del libro manuscrito al libro impreso, en el Sudeste europeo se pasaba del Imperio bizantino al Imperio otomano.

Como en cualquier otra época y en cualquier otro espacio cultural, la producción y la difusión del libro griego durante la Ilustración dependían del nivel de desarrollo de la infraestructura técnica y económica, de la estructura de las imprentas y de las empresas editoriales, y de la articulación de las redes de difusión, distribución y venta de las publicaciones. Así mismo, el mundo del libro estaba determinado por la coyuntura política e intelectual del momento y por los diferentes niveles culturales de las clases sociales y de los grupos que conformaban la sociedad griega en el siglo XVIII. En esta coyuntura sociopolítica, el papel ideológico de la Iglesia ortodoxa fue determinante para la producción, difusión y consumo del libro griego, ya que para perpetuar su poder debía imponer, también a través del libro, su rígido, aunque cambiante, sistema de valores en la vida intelectual del ámbito griego del Imperio otomano (Iliú 1973: 32). La suma de estos factores explica, por un lado, que la imprenta griega no llegara a los dominios del sultán hasta el

siglo XVII, y, por otro, que las necesidades bibliográficas del público lector se cubrieran con la producción de libros en el extranjero.

4. La ilustración neogriega

En torno a la Ilustración griega existe en la actualidad una amplísima bibliografía. Nos llevaría muy lejos recoger y comentar los diferentes enfoques y planteamientos de historiadores, filólogos, filósofos, científicos y teóricos que han escrito y escriben sobre esta materia[15]. Muy probablemente, la definición de Ilustración griega más extendida sea la del historiador de la literatura y de las ideas C. Dimarás. Sus opiniones[16], pese al tiempo transcurrido, siguen contando con el respaldo de gran parte de la comunidad científica. Según Dimarás, la Ilustración griega forma parte del gran movimiento de ideas que caracteriza en Europa el siglo XVIII, la Ilustración[17]. Desde este presupuesto, la Ilustración griega consistiría en un conjunto de fenómenos culturales de nuevo signo que irrumpen en la sociedad griega a mediados del siglo XVIII, llega a su máximo apogeo durante las dos primeras décadas del siglo XIX y concluye con el inicio de la Revolución griega (1821)[18]. El mundo del libro es un magnífico campo de trabajo para detectar los sutiles, pero radicales, cambios que se van produciendo en el seno de la tradicional y an-

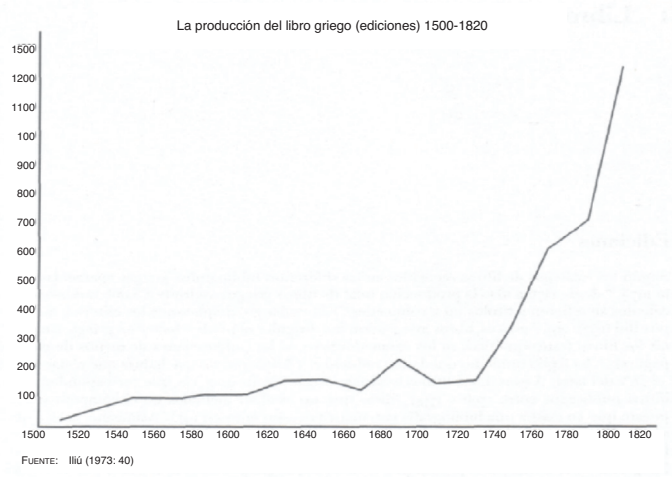
[15] A partir de los estudios pioneros y fundacionales de Dimarás (1985[7] y 1993[6]), otros muchos historiadores, filósofos, filólogos y traductólogos, entre otros especialistas, se han interesado por los diferentes aspectos que caracterizan la Ilustración griega. Citaré los nombres de algunos de ellos, cuyos trabajos he consultado: Yedeón, Kitromilides, Anguelu, Condilis, Cumarianú, Asdrajás, Politis, Polemi, entre otros.

[16] La bibliografía de Dimarás dedicada a la Ilustración griega es muy extensa. Los contenidos expresados en este apartado proceden en gran medida del capítulo titulado «Το σχήμα του Διαφωτισμού», en C. Dimarás (1993[6]: 23-119).

[17] Señala Robert Darnton (1979: 527) que en la historiografía sobre la Ilustración existe «un debate entre los que la consideran un amplio movimiento que modificó la opinión pública a gran escala y los que consideran la Ilustración un fenómeno relativamente superficial limitado a un círculo de intelectuales»; Dimarás formaría parte del primer grupo.

[18] Es preciso señalar que, a raíz de nuevos estudios con nuevos fundamentos epistemológicos, existen autores que defienden posturas diferentes a la de Dimarás. Véase, por ejemplo, los trabajos de Yorgos Tolias sobre cartografía ilustrada (1998), en los que afirma que, con las peculiaridades propias de cada ámbito cultural, la cronología de la Ilustración griega se correspondería en lo fundamental a la de la Ilustración europea, esto es, finales del siglo XVII y siglo XVIII.

quilosada sociedad griega desde finales del siglo XVII, como se aprecia en el siguiente gráfico.



Fuente: Iliú (1973: 40)

Dos acontecimientos editoriales ocurridos en torno a 1750 ponen de relieve, salvando las distancias, el cambio de paradigma ideológico que representa la Ilustración europea. En París, Diderot y D'Alambert editan la *Encyclopédie* en 1751[19]. En 1750, en la imprenta veneciana de Antonio Bortoli se publican los 16 tomos de *Παλαιά Ιστορία* [*Historia antigua*][20] de Rollin[21] en versión de A. Canguelarios. A juicio de Dimarás (1993[6]: 127), la publicación de la versión griega de la obra de Rollin supone un hito fundamental en la historia de las ideas ya que con su lectura los griegos "descubren" su

[19] Para un estudio centrado en el aspecto económico y empresarial de la gestación y publicación de la *Encyclopédie* de Diderot y D'Alambert, ver el interesante libro de Robert Darnton (1979).

[20] La primera traducción-adaptación española de la obra de Rollin lleva el título de *Historia antigua de los egipcios, de los sirios, de los babilonios*, y corre a cargo de Francisco Javier Villanueva y Chavarri (1755 y 1761). Con anterioridad a esta traducción, el abad de San Martín de Chassonvila había publicado en 1745 una versión reducida con el título de *Rolín abreviado o compendio de la historia antigua. [...]* (Amberes: Marc-Michel Bousquet y Compañía). Sobre las traducciones de la obra de Rollin al castellano, ver Medina Arjona (1999).

[21] Charles Rollin, *Histoire ancienne des Egyptiens, des Carthaginois, des Assyriens, des Babyloniens, des Médes et des Perses, des Macedoniens, des Grecs*, 13 vols., Paris 1731-38.

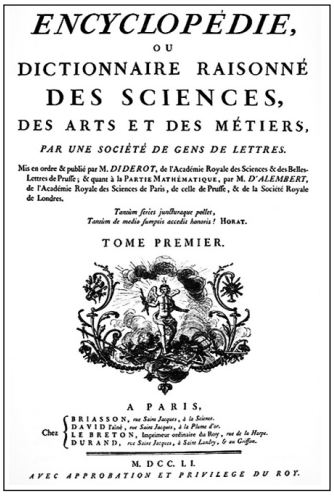
herencia clásica[22]. Así mismo, como vemos en el siguiente cuadro, a partir de la década de 1750 la producción total de libros griegos experimenta un aumento muy significativo.

La producción del libro griego en el siglo XVIII (1521 títulos)

Siglo XVIII década	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
Religión	35	33	38	62	75	118	124	218	125	128
Lengua y literatura	2	6	3	1	11	14	23	25	31	56
Varia	8	6	7	5	25	25	40	74	66	135
Total	45	45	48	68	111	157	187	317	224	319

Fuente: Dimarás (1993[6]: 122)

Se pueden extraer múltiples conclusiones de estos datos[23]. Comentaré al menos dos aspectos que considero especialmente relevantes para nuestro estudio. La primera cuestión concierne al significativo aumento de los libros dedicados al aprendizaje de lenguas, principalmente, del griego antiguo. Según se aprecia en el cuadro, en el apartado de los libros de lengua y literatura [γραμματικά], de los 23 títulos publicados en los 50 primeros años del siglo se pasa a los 150 de los últimos 50 años. Más concretamente, en la primera década del siglo XVIII solo se publican dos libros de este tipo; en la última década, 56 libros. En segundo lugar, el aumento, espectacular me atrevería a decir, de la producción editorial –de los 317 títulos de la primera mitad del siglo XVIII pasamos a los 1204 de la segunda (un aumento de más del 379%)– podría ser expresión de los cambios que experimenta la sociedad griega en el Siglo de la Luces, sobre todo a partir de 1750. Estos cambios son pro-


ENCYCLOPÉDIE,
OU
DICTIONNAIRE RAISONNÉ
DES SCIENCES,
DES ARTS ET DES MÉTIERS,
PAR UNE SOCIÉTÉ DE GENS DE LETTRES.
Mis en ordre & publié par M. DIDEROT, de l'Académie Royale des Sciences & des Belles-Lettres de Prusse; & quant à la PARTIE MATHÉMATIQUE, par M. D'ALEMBERT, de l'Académie Royale des Sciences de Paris, de celle de Prusse, & de la Société Royale de Londres.
Tantùm series juncturaque pollet,
Tantùm de medio sumptis accedit honoris! HORAT.
TOME PREMIER.
A PARIS,
Chez BRIASSON, rue Saint Jacques, à la Science.
DAVID l'aîné, rue Saint Jacques, à la Plume d'or.
LE BRETON, Imprimeur ordinaire du Roy, rue de la Harpe.
DURAND, rue Saint Jacques, à Saint Landry, & au Griffon.
M. DCC. LI.
AVEC APPROBATION ET PRIVILEGE DU ROY.

[22] Sobre las características de la traducción de la *Histoire ancienne* de Rollin por parte de Canguelarios ver Ana Tabaki (1995: 75-84). Sobre el anuncio del editor para promover la suscripción de esta obra en 1749, ver Iliú (2006: 136) y Polemi (2008: 2-3).

[23] De forma más analítica en Dimarás (1993[6]: 127-144).

movidos principalmente por la prosperidad económica proveniente del auge del comercio marítimo –en especial, tras la firma del acuerdo de paz de Küçük Kainarca, que pone fin en 1774 a la guerra ruso-turca iniciada en 1769–, el desarrollo de la imprenta griega en las comunidades de la diáspora, la extensión de la alfabetización, el estudio de la antigüedad –influencia de la corriente neoclásica europea, de la que la *Historia antigua* de Rollin es un buen exponente– y la búsqueda de la libertad individual y colectiva que conduce paulatinamente a la emancipación ideológica con respecto de la Iglesia (laicismo) y a la Revolución de 1821.

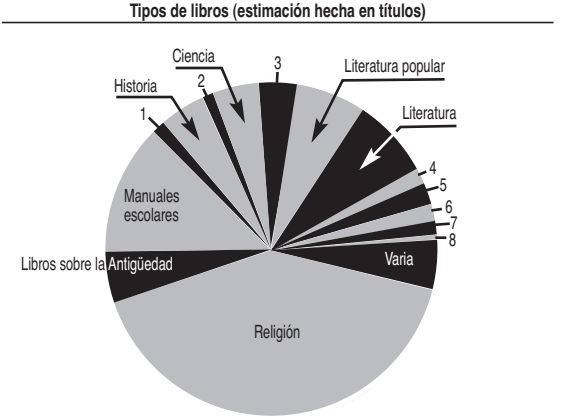
5. Agentes del libro

5.1. Público lector

Los cambios que se producen en la sociedad griega durante la época de la Ilustración afectan a todos los aspectos del mundo del libro. En ese mundo los lectores son una parte esencial. Hacia la segunda mitad del siglo XVIII, el libro deja de ser un bien de consumo usado preferentemente para satisfacer las necesidades de la fe, de la moral o del saber convencionales. Los protagonistas de este cambio en el uso de los libros y de la lectura son, en primer lugar, los fanariotas y su particular entorno áulico. A continuación se encuentran los comerciantes y las personas que, al vivir en las ciudades, van adquiriendo costumbres y hábitos urbanos, especialmente en las comunidades griegas de la diáspora. Todos estos grupos sociales tienen la necesidad, y la capacidad, de organizar el tiempo individual y colectivo de una manera diferente a épocas anteriores. Debido a la nueva organización social del trabajo, comienzan a surgir y a conformarse nuevas necesidades sociales y una nueva concepción del tiempo, en la que son fundamentales el ocio y la diversión. La diversión puede significar el cultivo intelectual mediante, por ejemplo, la lectura de libros amenos y curiosos, mediante la literatura, el teatro, la música y los nuevos juegos. Todo esto –la incorporación del libro como necesidad y costumbre– implica nuevas formas y nuevos mecanismos en la producción y en la difusión de la creación intelectual, así como en su consumo (Iliú 1997: XVI).

Como se aprecia en el siguiente gráfico, los libros más vendidos de la época, los *best sellers* de la Ilustración griega, pertenecían a las diversas categorías del libro tradicional, un tipo de libro reconocible por su contenido, por sus frecuentes reediciones y por su formato pequeño y económico. El corpus de los libros más vendidos y, en consecuencia, más leídos, está for-

mado por títulos de literatura popular como el libro de las *Fábulas* de Esopo, que entre 1543 y 1820 conoció nada menos que 40 ediciones; *Αλέξανδρος ο Μακεδών* [Alejandro de Macedonia], con 14 ediciones entre 1529 y 1805; *Διήγησις του Αλεξάνδρου του Μακεδόνος* [Andanzas de Alejandro de Macedonia], con 12 ediciones entre 1680 y 1820; *Ερωτόκριτος* [Erotócritos] de Vitsentsos Cornaros, con 13 ediciones entre 1713 y 1819; *Η Βοσκοπούλα η εύμορφη* [La bella pastora], con 11 ediciones entre 1621 y 1818; y la *Ερωφίλη* [Erofili] de Yeoryios Jortatsis, con 7 ediciones entre 1637 y 1820. Por otro lado, se encuentran los libros de contenido religioso-piadoso como *Θησαυρός* [Tesoro] de Damaskinós Studitos, que entre 1558 y 1819 se editó y reeditó 33 veces; *Άνθος των Χαρίτων* [Flor de virtud], con 30 ediciones entre 1755 y 1821; *Αμαρτολών Σωτηρία* [Salvación de pecadores] de Agapios Landos, con 23 ediciones entre 1641 y 1817, y las diversas ediciones de vidas de santos. Finalmente, estarían los libros de carácter práctico y manuales escolares[24], como *Λογαριαστική* [Cálculo], *Πορτολάνοι* [Portulanos], etc.



Nota: 1. Filosofía. 2. Geografía. 3. Aprendizaje de idiomas. 4. Manuales de buen comportamiento y crestomatías
Fuente: Iliú (1957: lviii)

De este catálogo y de estos datos se pueden extraer algunas conclusiones. La mayoría de los títulos pertenecen a la tradición italiana, lo cual ex-

[24] Es preciso tener en cuenta que muchos de los libros clasificados como literatura popular y religiosa tenían además un uso escolar. Es el caso de, por ejemplo, las *Fábulas* de Esopo y *Άνθος των Χαρίτων* [*Flor de virtud*]. Para más información, ver Patrinelis (1981: 53-59).

plica el gran número de traducciones del italiano en el corpus de libros griegos, y proceden de la propia Italia y de las regiones griegas bajo la jurisdicción de Venecia, como es el caso de Creta. Debido al carácter popular de estas publicaciones y a su formato pequeño y económico se estima que se han perdido muchas ediciones, por lo que el número de reediciones documentado es solo aproximado (se cree que hubo muchas más). Hasta 1821, los 27 libros más vendidos suponen un total de 380 reediciones. Si calculamos una media de 2.000 ejemplares por edición, alcanzamos la nada despreciable suma de 760.000 ejemplares (Patrinelis 1981: 56-57).

Estos datos de la producción editorial en la época de la Ilustración griega nos proporcionan una información inestimable acerca del público lector, de su número, su naturaleza y sus preferencias. Según las estimaciones de Léandros Vranusis, si entre 1476 y 1821 (350 años) se realizaron en total unas 5.000 ediciones, y si cada tirada fuera de unos 1.000 ejemplares, tendríamos un total de cinco millones de ejemplares. Dado lo difícil de la adquisición individual de un libro, lo más probable es que cada ejemplar fuera leído por varios lectores. El propio Vranusis calcula que habría unos 10 lectores por cada ejemplar (5.000.000 x 10), lo que nos da una cifra de 50.000.000 de lectores (Vranusis 1981: 42). Pero sigamos las elucubraciones de Vranusis. Aun teniendo en cuenta a todos los griegos habitantes del Imperio otomano en los Balcanes, Asia Menor y Oriente Medio, así como a todos los griegos de la diáspora, es muy dudoso que entre 1476 y 1821 sobrepasaran los diez millones, porque la mayoría de ellos era analfabeta. Por otro lado, habría que introducir otro parámetro en estas estimaciones: lector no es igual a comprador. Se calcula que solo uno de entre mil lectores compraba un ejemplar. Por tanto, entre 1476 y 1821 tendríamos un público lector comprador de libros que comprendería solo a unas 100.000 personas. Si, como se ha indicado, la producción total ronda los 5.000.000 de ejemplares, ¿quién consumía el resto de ejemplares (4.900.000)? La respuesta de Vranusis es probable, pero insuficiente. Según este insigne neohelenista, el resto de ejemplares era adquirido por los habitantes de los Balcanes y de Europa oriental que, sin ser griegos, tenían el griego como lengua de cultura, educación, religión y comercio[25]. En cualquier caso, a finales del siglo XVIII y principios del XIX el predominio de la lengua, la cultura y la religión griegas en los Balcanes se consolida a través del libro; así mismo, mediante el libro impreso y sus ca-

[25] Según se ha señalado, entre 1476 y 1821 el número de ediciones de obras griegas asciende a unas 5.000; en el mismo período (1519-1821) la producción serbia apenas alcanza los 560 títulos (una décima parte de la griega). Las ediciones rumanas entre 1544 y 1821 son aún inferiores a las serbias según el autor, aunque no informa de cuántas. La bibliografía búl-

nales de distribución y consumo se difunde la idea de una comunidad ortodoxa panbalcánica que tendrá importantes repercusiones en la configuración de los movimientos nacionalistas de la región.

¿Cómo se leía en el siglo XVIII? En la época que nos ocupa sólo una ínfima parte de la población sabía leer, por lo cual la mayoría de los libros de carácter popular no era "consumida" en lecturas privadas. Formaba parte de la vida cotidiana dieciochesca que los libros se leyeran en público, en forma de narración o de cuento, sin que el "auditorio" tuviera contacto directo con el ejemplar, sino a través de la lectura de un intermediario, normalmente un maestro, un sacerdote, un forastero, un artista, un vendedor ambulante o incluso un lector semiprofesional. Esta modalidad de lectura pública cumplía además, como nos señala Manguel (2007: 160) con respecto a la Francia ilustrada, una función social. Podemos imaginar a un público "lector" atento, variopinto y dependiente de la lectura de terceros en algún lugar público o privado en una actitud "lectora" subordinada a gustos y *tempos* de lectura ajenos, lo cual no significa pasiva, ya que muy probablemente ese público interrumpiría e intervendría al hilo de lo narrado. No obstante, el hecho de que estos lectores "de oído" no establecieran una relación directa con el texto determinaba a su vez un tipo de relación indirecta con los escritores o los editores. Una dimensión interesante de este fenómeno sociocultural es la siguiente. Los textos leídos en voz alta ante un auditorio analfabeto podían pasar a la memoria colectiva, esto es, podían transformarse en piezas o motivos que enriquecían la tradición oral, y viceversa. Como se puede deducir de estas prácticas sociales, la tradición escrita y la oral, mientras estuvieron conviviendo, funcionaban como vasos comunicantes: el texto leído o narrado en público a veces se (con)vertía en tradición oral, y de allí se (con)vertía de nuevo en tradición escrita, por ejemplo, al ser incorporados en textos literarios[26] o mediante los registros efectuados a lo largo del siglo XIX por folcloristas, antropólogos o escritores (Politis 1982: 277-279). Con todo, el libro griego durante la época de la Ilustración nunca fue un artículo de consumo popular. Más bien era considerado un objeto con propiedades mágicas, que confería a su poseedor poderes especiales[27], bien sagrados en manos

gara de V. Pogodelov registra sólo 11 libros entre 1802 y 1821 (Vranusis 1995: I, 27). Estos datos son elocuentes acerca del predominio de los libros griegos en el mercado editorial de los Balcanes.

[26] Sirvan de ejemplo las reveladoras "adiciones" de canciones populares fanariotas en Το Σχολείον των ντελικάτων εραστών [La escuela de los amantes delicados], versión griega de Rigas de Velestino de seis relatos del francés Rétif de la Bretonne, publicada en Viena en 1790.

de los sacerdotes ortodoxos, bien demoníacos en manos de los "ateos" y los extranjeros (Politis 1982: 271).

Una cuestión bien diferente era la presencia y el aumento paulatino del público lector culto. Los más interesados en sacar partido (económico) de los cambios que se estaban produciendo entre el público lector en griego eran, por supuesto, los editores y los empresarios del libro. Un análisis de los diversos tratamientos que los editores dirigían a los lectores según el tipo de libro que publicaban nos permite acercarnos a la realidad plural del público lector y de sus preferencias. En los libros de contenido filológico, gramáticas y ediciones de textos clásicos los editores se dirigen a los lectores como «φιλομαθείς», «φιλοπολυμαθέστατοι», «σπουδαίοι», «φιλόμουσοι», esto es, lectores instruidos, eruditos, estudiosos, amantes del saber[28]. Los lectores de libros religiosos son tratados como «ευσεβείς» ['píos'], «φιλέορτοι» ['devotos'], o con expresiones del tipo «τοις εν τω Αγιωτάτω Κλήρω εναριθμουμένοις Χριστιανοίς Ορθοδόξοις» ['a los cristianos ortodoxos que se cuentan entre el santísimo Clero']. Los libros de literatura popular como las mencionadas *Fábulas* de Esopo, *Ερωτόκριτος* [Erotócritos]*, Η Βοσκοπούλα η εύμορφη* [La bella pastora] y *Ερωφίλη* [Erofili] van dirigidos a lectores «των διαφόρων μικρών και χαροποιών βιβλίων», esto es, 'lectores de libros pequeños y amenos'. Un ejemplo concreto y significativo de la diversidad de lectores y de la sensibilidad de los editores hacia estas diferencias lo tenemos en el prólogo a la primera edición de *Ερωτόκριτος* [Erotócritos] de 1713 escrito por el editor e impresor Antonio Bortoli. Tras hacer una escueta referencia a la edición de varios diccionarios, el impresor advierte «[...] y todo esto para los sabios y eruditos. Para los demás, que leen algún que otro libro sencillo por entretenimiento y recreo [ψυχαγωγίαν και περιδιάβασιν], he decidido [...] imprimir por primera vez *Erotócritos*» (Bocos 1982: 133). En consecuencia, la elección de las obras que se imprimían estaba muy determinada por las estimaciones del editor en torno a las posibilidades de éxito de ventas entre el público lector a quien iba dirigido el libro. Estrategias comerciales del mundo editorial que, dicho sea de paso, no distan mucho de las del siglo XXI.

Otro de los parámetros que determinan la impresión de un libro es el tipo de financiación. Ya hemos indicado que durante la Ilustración se producen cambios en los tipos de lectura y en la orientación general de los in-

[27] Para una historia de la escritura y sus poderes, cf. Martin (1999).

[28] Según Darnton (1979: 261-262), los editores de la *Encyclopédie* se dirigían en términos muy similares a su público lector: «Les écrivains qui conçurent le project de l'*Encyclopédie* en firent la bibliothèque de l'homme de goût, du philosophe, et du savant».

tereses editoriales, pero, sobre todo, hay un cambio en el apoyo activo a la financiación editorial que se realiza de diversas maneras, por ejemplo, mediante el sistema de suscripción o con la financiación de terceros. En el apartado dedicado a los suscriptores se analizarán los diferentes tipos de financiación editorial. En este punto, sin embargo, adelantaré que la financiación de ediciones por parte de particulares (comerciantes, fanariotas, nobles) y de instituciones (Iglesia y administraciones locales) está estrechamente relacionada con la configuración de la conciencia nacional. Algunos de estos benefactores[29], en vez de financiar la edición, compraban un gran número de ejemplares ya impresos, bien para apoyar al escritor, bien para distribuirlos gratuitamente entre las capas sociales más desfavorecidas, bien para donarlos a instituciones (Patrinelis 1981: 45). Estas prácticas editoriales potencian la producción y distribución de libros, así como configuran un público lector cada vez más numeroso, más heterogéneo y más sólido. Sin embargo, el público lector mayoritario sigue siendo el que genera y preserva el sistema ideológico de la Iglesia ortodoxa, un sistema que produce lectores indiferentes, neutrales o reacios a las nuevas ideas (Iliú 1973: 36).

A pesar de la oposición de la Iglesia, e incluso debido a ella, los cambios en la constitución del público lector durante la Ilustración son perceptibles. Existe una clara diferencia entre las preferencias del público lector del interior y las de los lectores del exterior del ámbito griego del Imperio otomano[30]. Mientras que en el interior la población lectora sigue consumiendo mayoritariamente libros tradicionales, en el exterior, en los centros de la diáspora en donde se llevan a cabo las ediciones y las actividades de los comerciantes griegos, los libros que se consumen están relacionados con los nuevos movimientos de ideas (Iliú 1997: XVI).

5.2. Impresores, editores y libreros

En los primeros años que siguen a la invención de la imprenta estas tres categorías profesionales del mundo del libro estaban normalmente ejercidas por una misma persona: el impresor, quien era además editor, distribuidor y librero (Dahl 1982: 115). Esta afirmación es válida para los inicios del libro en general y, consecuentemente, para el libro griego, con una salvedad:

[29] A esta lista de "benefactores" hay que añadir, sobre todo en el siglo XVII, a los misioneros católicos, principalmente jesuitas y capuchinos, establecidos en islas del Egeo y en Asia Menor. No hay que descartar el proselitismo entre las causas de este altruismo editorial (Patrinelis 1981: 46).

[30] Sobre la ambivalencia del movimiento ilustrado entre los griegos, ver Asdrajás (2002) y López Villalba (2001).

mientras en Alemania, Francia o Italia la diferenciación de estas funciones se establece relativamente pronto (finales del siglo XV), en el ámbito del libro griego la evolución será diferente. El hecho de que las imprentas griegas estén fuera del Imperio otomano, por un lado, y de que la red de distribución del libro no sea lo suficientemente segura ni eficaz, por otro, propicia que la indeterminación de funciones en algunos casos se prolongue hasta finales del siglo XVIII y principios del XIX, sobre todo en lo concerniente al libro culto.

La primera imprenta de propiedad griega la establece el cretense Sajarías Calieryís en 1499 en Venecia. Calieryís ha pasado a la historia del libro griego por ser el impecable editor del diccionario *Ετυμολογικόν Μέγα* (*Etymologicum Magnum*) el 8 de julio de 1499. A partir de ese momento y durante casi cuatro siglos, Venecia será el mayor centro de producción del libro griego, si bien el período de máximo apogeo de producción editorial coincide con los años de la Ilustración griega. Los libros griegos publicados en las imprentas venecianas son mayoritariamente de carácter tradicional y proceden de tres talleres de imprenta: el de Nicólaos Glikís –activo ininterrumpidamente 180 años–[31], el de Nicólaos Saros (que produce 206 ediciones entre 1685 y 1778) y el de Panos Ceodosíu (en funcionamiento entre 1755 y 1820, 418 ediciones). Estos tres importantes impresores-editores eran comerciantes procedentes de Yánina (Epiro) e, igual que otros compatriotas, se instalaron en Venecia para hacer negocio con todo tipo de mercancías, entre las que los libros eran una más. Por otro lado, en la industria editorial griega de Venecia se encuentran los impresores venecianos que, en colaboración con profesionales especializados, producen libros impresos en griego en competencia con los impresores griegos afincados en Venecia. Destacan los nombres de Sabio, Zanetti, Leoncini, Pinelli, Giulliani, Francesco Andreola y, principalmente, Antonio Bortoli (cuyo taller produce libros griegos desde 1702 hasta 1788). Es revelador comprobar que durante varias décadas del siglo XVIII en la ciudad de Venecia están funcionando a la vez tres grandes talleres de impresores griegos y, entre los de propiedad veneciana, el no menos importante de Antonio Bortoli, lo cual significa que la impresión y comercio de libros griegos era un negocio rentable.

El segundo centro de producción del libro griego es Viena. En la capital austríaca se publican 400 ediciones entre 1750 y 1820. Siguiendo a Constan-

[31] Sobre la empresa editorial de la familia Glikís en Venecia, ver el trabajo de Yorgos Veludís (1987).

dinos Staicos (1995: xxxii), abordaré la situación de los impresores de Viena estableciendo tres períodos.

A. Primer período. Entre 1750 y 1782 desarrollan su trabajo de publicación de libros griegos los impresores Thomas von Trattner, Kurzböck, Ioanis Calivodas y Anthonio Sultz. A pesar de la singularidad del mercado del libro griego en estos años, algunos impresores vieneses se percatan de las posibilidades de expansión de la industria editorial en griego en todo el ámbito "helenizado" de los Balcanes. Un hecho determinante viene a reforzar la actividad de las imprentas austríacas en general. La administración de los Habsburgo toma importantes medidas proteccionistas –se promulgan leyes, se establecen privilegios y prohibiciones– para fortalecer la industria editorial nacional. Estas medidas atraen a editores y escritores griegos como, por ejemplo, Zomás Dimitríu y Mijaíl Papayeoryíu, y eruditos grecoparlantes como Iósipos Misiódacas, quienes acuden a Viena para publicar sus trabajos y para trabajar en calidad de editores, correctores o traductores.

B. Segundo período. Entre 1782 y 1798 se extiende la etapa marcada por la actividad editorial de las imprentas de Trattner, Baumeister y Gerold. El impresor y editor vienés Josef von Baumeister inaugura su imprenta en 1782 con la publicación de un libro en griego, *Ο Ινδός Φιλόσοφος ή μέθοδος του ευτυχώς ζην εις την κοινότητα* [El filósofo hindú o el método para vivir feliz en la comunidad], versión de *The Oeconomy of human life* de Robert Dodsley[32]. El traductor de este libro era el filólogo y editor Yeoryios Vendotis (Zante, 1757-1795). Vendotis, tras estudiar en Padua y residir en Venecia y en Pest, llegó a Viena hacia 1781 por mediación del editor Polisois Lambanitsiotis. Gracias a sus extraordinarias cualidades como traductor, editor y "periodista", muy pronto entró a formar parte de ese grupo de colaboradores anónimos que trabajaba para las empresas editoriales y las imprentas de Viena. Me refiero, en efecto, al colectivo formado por los redactores, traductores, editores, correctores, operarios de imprenta, etcétera. La primera tentativa de editar una

[32] En realidad, esta versión griega de la obra de Dodsley –entre 1782 y 1850 se publican cinco traducciones diferentes– está basada en una de sus versiones francesas *Le Philosophe indien, ou l'art de vivre heureux dans la société,* publicada en Ámsterdam en 1760 sin mención expresa del traductor. Durante bastante tiempo se ha discutido acerca de la autoría de *The Oeconomy of human life,* ya que el libro se editó de forma anónima. Según Sfini (2001: 115), el hecho de que la obra se atribuyera erróneamente a lord Chesterfield, aristócrata inglés famoso por sus libros de género epistolar, favoreció los intereses editoriales, económicos y literarios de Robert Dodsley. Curiosamente, al igual que en la traducción griega de 1782, en la versión española de la obra, publicada en 1755, aparece el nombre de Chesterfield como autor.

publicación periódica en griego parte precisamente de la colaboración entre Yeoryios Vendotis, editor, y Josef von Baumeister, impresor, a mediados de 1784 en Viena. Unos años más tarde, el 31 de diciembre de 1790 sale de la misma imprenta, la de Baumeister, el primer número de la primera gaceta griega *Εφημερίς* ['Diario'], una iniciativa editorial de los hermanos Markides Pulios (redactores, editores e impresores). Así mismo, en este período destaca el trabajo de edición, traducción y agitación politico-cultural desarrollado por Rigas de Velestino y su círculo[33].

C. Tercer período. Comprendido entre 1798 y 1821, está marcado por el arresto y ejecución de Rigas de Velestino y sus colaboradores, la clausura de la imprenta de los hermanos Pulios, editores de *Efimerís,* y la actitud hostil, e incluso abiertamente reaccionaria, de las autoridades austríacas hacia cualquier publicación sospechosa de simpatizar con los principios de la Revolución francesa. Paradójicamente, en este clima contrario a la libertad de expresión, entre 1811 y 1821 asistimos al florecimiento de la prensa periódica con la aparición de cinco revistas griegas (mantengo los títulos en griego): *Ειδήσεις δια τα Ανατολικά μέρη* (Viena 1811; editor: Efronios Pópovic); *Ερμής ο Λόγιος* (Viena 1811-1821; editores: Áncimos Gasís [1811-1814], Ceóclitos Farmakidis [1813], Dimitrios Alexandridis [1815?], Ceóclitos Farmakidis y Constandinos Cokinakis [1816-1819], Constandinos Cokinakis [1820-1821]); *Ελληνικός Τηλέγραφος* (Viena 1812-1836) y *Φιλολογικός Τηλέγραφος* (Viena 1817-1821; editor: Dimitrios Alexandridis), y *Καλλιόπη* (Viena 1819-1821).

Los impresores griegos de Viena nunca regentaron una imprenta en régimen de propiedad, al contrario que sus colegas de Venecia. Sí existían, en cambio, comerciantes griegos especializados en la edición y distribución de libros. Un caso especialmente relevante es el de Polisois Lambanitsiotis, comerciante de libros de Yánina[34]. En colaboración con varias imprentas de Viena, como la de Gerold, Trattner y Baumeister, este editor griego publicó durante quince años con su dinero y esfuerzo unos veinte títulos, algunos en varios volúmenes, como, por ejemplo, la importante edición en tres volúmenes de la *Εκκλησιαστική Ιστορία* [Historia eclesiástica] de Meletios de Atenas (Viena 1783). Al nombre de Polisois Lambanitsiotis, hay que añadir otros nombres de editores y comerciantes del libro que operan en toda la geografía

[33] Sobre la empresa ilustrada y revolucionaria de Rigas de Velestino en Viena, ver López Villalba (2003 y 2004).

[34] Filipos Iliú (1973: 248-251) publica un interesante catálogo de libros del editor Polisois Lambanitsiotis fechado en 1796 en Viena.

del libro griego: Pringos en Ámsterdam, Saviras en Pest, Cromidas en Moscú, Belios y Neófitos Ducas[35] en Viena, Coraís en París, Psalidas en Yánina, Áncimos Gasís que, al igual que Lambanitsiotis, trabaja entre Venecia y Viena, Grigorios Constandás que lo hace entre Bucarest y Viena, etcétera (Dimarás 1993[6]: 29).

En líneas generales, y como conclusión, habría que recordar que la mayoría de los empresarios-editores y comerciantes del libro griego que trabajaron entre los años 1750 y 1820 «sabían que eran agentes de la Ilustración, no porque se sintieran comprometidos con la difusión de las *Lumières,* sino porque habían hecho de ello un negocio» (Darnton 1979: 530-531).

5.3. Escritores, traductores, diletantes

A lo largo de esta aproximación al libro griego en la época de la Ilustración se ha hecho referencia a los agentes que intervienen en las diversas fases de la producción y distribución de un libro: autores, editores, impresores, patrocinadores, redactores, correctores, operarios de imprenta, comerciantes, etcétera. Ahora nos centraremos en la figura del autor, ya sea éste escritor, traductor, editor o diletante. Cada libro tiene su prehistoria, sus fuentes y sus objetivos; expresa, además de las intenciones del escritor, todo el clima cultural y social que enmarca su intento, bien para apoyarlo, bien para cuestionarlo. Las intenciones y el clima podemos encontrarlos expuestos explícitamente por el autor –en paratextos, incluyendo en estos a los anuncios–, o bien en el material documental fidedigno al que puede recurrir el investigador –correspondencia privada, manifiestos, exposiciones, etcétera– (Iliú 1997: XI).

En el mundo del libro griego durante la época de la Ilustración los equilibrios tradicionales establecidos tienden a romperse: se va creando una mayor variedad de categorías de libros –constatable en la amplia variedad de títulos–, una apertura a horizontes que hasta entonces habían permanecido herméticamente cerrados. A la vez que se diversifica el mercado del libro y el público lector, va produciéndose una apreciable alteración en la composición social de los agentes del libro, tanto en el plano de los que intervienen en la producción de obras –escritores, traductores, editores, correctores, patrocinadores–, como en el de los que las consumen –los lectores y sus-

[35] El clérigo y erudito Neófitos Ducas, procedente del Epiro y afincado en Viena, cursó una solicitud para editar una publicación periódica en Viena en 1804. Es el primer intento, frustrado, de publicación de prensa periódica tras el cierre de *Efimerís* de los hermanos Markides Pulios. Sobre este intento de Neófitos Ducas, ver Laios (1961: 72-74) y Enepekidis (1967: 201-204).

criptores–. Cada vez más escritores, traductores y editores provienen de círculos laicos o del reducido grupo de clérigos relacionados con la Ilustración, los cuales, por regla general, proceden de familias de fanariotas y comerciantes, y mantienen una discreta distancia con respecto a la Iglesia y a su discurso oficial.

El cambio que experimenta el mundo del libro durante la Ilustración griega también queda reflejado en las personas que escriben y publican. Entre 1801 y 1820 se registra la actividad de 215 escritores y traductores. La cantidad es muy significativa, especialmente si se tiene en cuenta que entre 1750 y 1800 los autores sólo son unas 125 personas, de las que 45 son registradas por primera vez entre 1791 y 1800. De los 215 escritores mencionados, 53 publican únicamente traducciones. Un dato revelador: en el grupo de los 53 traductores mencionados hay cuatro mujeres –tres fanariotas y Evancía Caíri[36]–. Estas cuatro autoras son las únicas mujeres que aparecen en toda la cadena de producción editorial durante la época de la Ilustración griega (Iliú 1997: LIII-LIV). Los 162 escritores restantes, al margen de sus obras "originales", también publican traducciones o realizan ediciones de textos antiguos. La mayoría son jóvenes, publican una sola obra y se dedican profesionalmente a otra actividad, normalmente al comercio. Otro grupo importante de escritores es el de los docentes, los cuales amplían y renuevan el material didáctico de su época mediante aportaciones personales, elaboración de manuales y traducciones[37]. Otros son médicos eruditos [ιατροφιλόσοφοι]. Un último grupo de autores de libros no son ni clérigos ni maestros ni médicos ni comerciantes ilustrados; se trata de escritores y traductores diletantes, aficionados que elaboran y editan obras por diversos motivos, que van desde el placer a la vanidad, pasando por la filantropía, el patriotismo o el prestigio social. La mayor parte de estos aficionados a las letras escribe y traduce obras de carácter literario: prosa, poesía, teatro.

Los cambios en la calidad y la cantidad de los escritores reflejan los cambios que se van produciendo en la configuración de la sociedad, en la mentalidad y en las manifestaciones culturales de la época inmediatamente anterior a la Revolución, unos cambios que siempre hay que analizar en el contexto de una sociedad tan reacia a los cambios como lo era la sociedad griega bajo la dominación otomana.

[36] Sobre Evancía Caíri y, en general, sobre las escritoras griegas de la época, principios del siglo XIX, cf. el riguroso estudio de Irini Risaki (2007).

[37] Sin lugar a dudas uno de los más importantes docentes, traductores y pedagogos de la Ilustración griega fue Dimitrios Catartsís. Sobre su figura y su obra, ver la edición de Dimarás (1970).

5.4. Suscriptores

¿Qué ocurría cuando un autor –escritor, traductor o editor– quería publicar una obra, generalmente novedosa, en imprentas extranjeras y lejanas? Simple y llanamente tenía que ingeniárselas, es decir, tenía que financiar, en una primera fase, los gastos de edición, el papel[38], la encuadernación y, en una segunda fase, la distribución del libro, bien con sus propios medios, bien mediante la financiación de terceros; o bien financiar la edición mediante el sistema de suscripción[39]. A pesar de las múltiples dificultades, muchos de los autores conseguían llevar a cabo su empresa. Estos pioneros del libro culto griego son los protagonistas del cambio cualitativo experimentado en la industria editorial de libro griego durante la Ilustración.

Antes de proseguir en el estudio del sistema de suscripciones, conviene hacer un breve repaso de las diferentes formas de financiación de una edición en la época de la Ilustración griega. Según Dimarás (1993[6]: 30-32), desde el punto de vista de la financiación existían tres formas de llevar a cabo la publicación de un libro. En primer lugar, se encuentran las ediciones promovidas por los comerciantes de libros, los impresores y los editores. Al ser estos en su mayoría mercaderes –el sentido práctico y el ánimo de lucro no son, pues, cuestión baladí–, a la hora de financiar la publicación de un libro tendrán, con toda seguridad, muy en cuenta las necesidades, gustos, inquietudes, diferencias y exigencias del posible público lector-consumidor[40]. En segundo lugar, se encuentran las ediciones financiadas por terceros, esto es, ediciones que no son pagadas ni por el autor ni por el impresor-editor o librero. En este caso, las ediciones podían estar financiadas por una institución o autoridad, como, por ejemplo, la Iglesia o los hospodares de los principados del Danubio. Así mismo, los gastos de edición podían ser cubiertos

[38] Según Darnton (1979: 521), durante el siglo XVIII sólo los gastos derivados del papel constituían el 75% de los costes de producción de un libro.

[39] El sistema de suscripción era una práctica en la comercialización editorial que permitía al consumidor fragmentar el importe del libro y al editor financiar la edición. Según Escolar Sobrino (1998: 194), el sistema había nacido en Inglaterra y había alcanzado un gran éxito en Francia en la edición de la *Enciclopedia* dirigida por Diderot. En España comenzaron a publicarse libros por este sistema en la segunda mitad del siglo XVIII.

[40] Según Robert Escarpit (1969[2]: 20), las motivaciones de los primeros impresores europeos fueron de lo más "prosaicas", ya que mediante la imprenta descubrieron «un procedimiento cómodo para acelerar la copia de los libros, para mejorar la presentación y para abaratar los costes. Todo indica que en la tipografía, en la fabricación y en la venta la principal preocupación de los impresores era el rendimiento comercial». Ello explica que los primeros textos impresos, los incunables, fueran en su conjunto libros que se vendían mucho y bien.

por un particular adinerado –es el caso del *Florilegio de Física* de Rigas[41], cuya edición muy probablemente fue sufragada por el barón de Langenfeld– o bien por una empresa creada *ad hoc*, es decir, para la edición de uno o más libros. En tercer y último lugar, encontramos las ediciones financiadas por el sistema de suscripción. Las suscripciones se podían poner en marcha por iniciativa del autor o del editor-impresor. En ese caso, el procedimiento más seguido era que el autor o el editor anunciaba mediante un aviso, noticia o anuncio –«προκήρυξη», «είδηση», «αγγελία»–, publicando algún impreso suelto o inserto en una publicación, la próxima edición de una obra y se "invitaba" a los lectores a inscribirse en una lista para financiar la edición[42]. El pago, por regla general, se producía después de la edición, aunque también hay casos en los que se pagaba por adelantado. El caso de las ediciones financiadas por suscriptores es un fenómeno revelador de los gustos colectivos imperantes en la sociedad griega de finales del XVIII. Constituye, además, una especie de radiografía de la estructura social, intelectual, psicológica o profesional de la colectividad a la que pertenecían los suscriptores.

El recurso de la financiación o patrocinio de la edición por parte de terceros desempeña un papel fundamental en el desarrollo editorial del libro culto griego. Mientras que las obras financiadas por la Iglesia (monasterios, fundaciones religiosas, etcétera) pertenecían a la categoría del libro religioso tradicional, las ediciones patrocinadas por particulares corresponden fundamentalmente a libros cultos, diccionarios, manuales de filosofía, física, matemáticas. La mayoría de estos benefactores particulares eran comerciantes instruidos («εμπορολογιώτατοι») que participaban en la carrera comercial del libro cuya edición habían sufragado. Algunos benefactores fanariotas y clérigos –en mucha menor proporción que los comerciantes, pero con mucha mayor ostentación– asumen los gastos de edición a cambio de que la edición fuera no venal. En otras ocasiones, el patrocinio de una edición era un mero acto social de promoción personal, por lo que no importaba que los libros estuvieran destinados a permanecer apilados en almacenes. Tanto las entidades eclesiásticas como los comerciantes financiaban ediciones en el ex-

[41] Sobre la elaboración, publicación y recepción del *Florilegio de Física* de Rigas de Velestino, ver López Villalba (2008).

[42] Sobre esta estrategia de mercadotecnia editorial –la puesta en circulación de cartas y la inserción de notas en publicaciones periódicas para informar de nuevos libros o ediciones al público lector, esto es, a virtuales suscriptores-consumidores– aplicada concretamente a la *Encyclopédie,* cf. Darnton (1979: 246-323). Para las suscripciones del libro griego entre 1734 y 1821, cf. el estudio y recopilación de Popi Polemi (2008).

tranjero y distribuían libros en el ámbito griego del Imperio otomano, pero lo hacían por razones diferentes. La Iglesia concebía las obras financiadas como una contribución «a la salvación de las almas» de los lectores. Los comerciantes, en cambio, dedicaban sus ediciones «a la prosperidad de la nación», «al beneficio de los estudiosos» y «a la lucha contra la superstición» (Veludís 1987: 109). En este hecho que caracteriza en gran medida la producción editorial griega durante la Ilustración constatamos el cambio de mentalidad que estaba experimentando la sociedad griega, la metamorfosis de la conciencia cultural colectiva. En palabras de Polemi, paulatinamente «[τ]ο *γένος* γλιστρά προς το *έθνος* και την *πατρίδα* (*κοινή* στην αρχή...)»[43] (2008: XIII; las cursivas son suyas).

El sistema de edición por suscripción era mucho más eficaz y lucrativo. 1749 es la fecha de publicación del primer libro griego editado por este medio. Se trata de la obra de M. Anzrakitis y B. Vasilópulos, *Οδός Μαθηματικής* [Vía matemática], publicada en Venecia en la imprenta de A. Bortoli. El catálogo de suscriptores de esta obra en tres tomos recoge 121 nombres (Iliú 1975: 165).

Entre 1749 y 1821 se contabilizan 140 títulos publicados por suscripción, si bien no todos los libros circularon con listas de suscriptores[44]. Entre 1801 y 1821 se publicaron 112 títulos que circularon con los catálogos de suscriptores. A raíz de estos datos, la cifra total de suscriptores sobrepasa los 23.000, y el número de ejemplares, los 49.000. Si tenemos en cuenta los volúmenes y no los títulos, el número de ejemplares roza los 110.000 (Iliú 1999: 172). La diferencia entre el número de suscriptores y el número de ejemplares significa, entre otras cosas, que existían suscriptores que compraban más de un ejemplar, a veces decenas, e incluso, cientos. En estos casos, se trata de suscriptores comerciantes, pequeños comerciantes que trabajan en grandes núcleos urbanos y que compran libros con la intención de comerciar con ellos en lugares menos accesibles, convirtiéndose de este modo en canales de transmisión de las nuevas ideas ilustradas (Iliú 1997: XLVII). Por otro lado, si nos preguntamos por qué hay libros editados por suscripción que no publican el catálogo de suscriptores, o bien por qué en una misma edición hay unos ejemplares que contienen el catálogo y otros que no, la respuesta no es difícil de imaginar. En muchas ocasiones la suscripción seguía

[43] El *pueblo* se desliza hacia la *nación* y la *patria* (*común* al principio...).

[44] El sistema de edición por suscripción tuvo una larga vigencia en la industria editorial griega. Según Iliú (1999: 173), se publican libros por este sistema hasta bien entrado el siglo XX (1922); la cifra total de libros debe de sobrepasar el millón.

abierta durante y después de la impresión del libro. En otros casos, la lista final de suscriptores no llegaba a tiempo de ser incluida en la edición final del libro –hay que tener en cuenta las particularidades de la producción del libro griego: las distancias que había que superar eran enormes y costosas–. Ello explica que, en ciertas ocasiones, cuando los catálogos llegan a la imprenta, ya haya ejemplares editados y enviados, y que, en algunos casos, el impresor decidiera incluir el catálogo de suscriptores –la mayoría de las veces sin paginación– en los ejemplares que aún no se habían encuadernado. De estas prácticas se puede concluir que «la encuadernación de las ediciones griegas en la época de la Ilustración no se hacían de una vez, sino que se prolongaban durante grandes períodos de tiempo determinados por el ritmo de la demanda del mercado» (Iliú 1975: 109). En este sentido, hay que señalar que no todos los ejemplares de una misma obra recogen los mismos nombres de suscriptores. Por ejemplo, el tratado de astronomía *Astronomie* de Joseph Jérôme Lalande[45], traducido al griego por Daniíl Filipidis con el título de *Επιτομή της Αστρονομίας*, y publicado en dos volúmenes por Yeoryios Vendotis en 1803, incluye, inicialmente, en las páginas VIII-XVI del segundo volumen el catálogo del suscriptores por orden alfabético. Más tarde se añadió una página suelta con la lista de los suscriptores de Constantinopla. La explicación puede ser la misma que la ya señalada: la descoordinación temporal y espacial entre el promotor de la edición y el impresor. Aunque cabe pensar que se publicaran libros que incluyeran específicamente el catálogo de los suscriptores de la ciudad en donde iban a ser distribuidos.

Los catálogos de suscriptores son una valiosa fuente de información sobre la sociedad griega de la época. Entre 1801 y 1820, el 79,2% del total de suscriptores son laicos, el 19,2% religiosos y el 1,6% son instituciones (escuelas, monasterios, iglesias). Las mujeres, en consonancia con su ausencia en la vida pública de la época, solo representan el 0,5% del total. El 95% de los suscriptores pertenece a lo que con ciertas reservas podríamos llamar público lector en griego[46]; los extranjeros, en consecuencia, solo representan el 5% (de ellos el 3% son valacos y moldavos). Por regla general, el nombre y el apellido de los suscriptores vienen acompañados por el nombre del padre, por el lugar de residencia, por el lugar de origen, por su profesión y por el número de ejemplares que subscribe –esta información es fundamental para el estudio de las bibliotecas privadas, por ejemplo–. Con bastante frecuen-

[45] Joseph Jérôme Lalande, *Astronomie,* 3 vols., París: chez la Veuve de Saint, 1771.

[46] Afirmar que el 95% de los suscriptores son griegos sería inexacto. Es más adecuado designarlo "público lector en griego", lo cual incluye a los suscriptores griegos y grecohablantes.

cia estos datos se recogen tras variadas fórmulas de tratamiento, lo cual da testimonio de las jerarquías y de las categorías sociales de la época. Así mismo, en los catálogos hay información sobre las dimensiones reales y potenciales del mercado del libro culto griego y de sus lectores; sobre la distribución y composición del público lector; los fenómenos generales y los particulares o locales desde un punto de vista sincrónico o diacrónico; la relación de cada grupo social con el libro, etcétera. La información que se puede obtener de estos catálogos es, pues, fundamental para comprender no sólo el mundo del libro, sino los mecanismos de producción y transmisión de ideas y la sociedad en su conjunto.

Con muy pocas excepciones, el tipo de libro que se publicaba por suscripción era el libro culto y laico, esto es, el libro de ciencia y de filosofía, el libro que promovía el conocimiento de la Antigüedad y de la historia, en definitiva, el libro que expresaba las ideas y los gustos de la Ilustración griega. En esta época, el método de la edición de libros por suscripción se convirtió en una fórmula idónea destinada a suplir las deficiencias del sistema de producción y distribución del libro culto griego. Como ya se ha apuntado, editores, escritores y traductores, siguiendo el modelo italiano, hacían llamamientos públicos para sufragar los costes de edición de un libro mediante la preinscripción de compradores-lectores. Se servían de anuncios publicados por separado o en diferentes medios que hacían llegar al público potencialmente interesado en su obra. Dependiendo del número de preinscripciones que recibieran podían prever si contaban o no con el apoyo necesario para llevar a cabo la edición. El contenido de estos anuncios es excepcionalmente interesante desde muchos puntos de vista, entre otras razones, por su información explícita e implícita acerca de las características y de los objetivos del libro, así como del público lector al que va dirigida la obra. Así mismo, los anuncios proporcionan valiosa información sobre las estrategias de publicidad de la época –en las que el factor del precio era, como es lógico, fundamental–[47], sobre los sistemas de producción editorial, sobre las clases sociales, en definitiva, sobre la transmisión de ideas y de ideología. Por todas estas razones, el sistema de suscripción del libro griego trasciende la categoría de fuente de información histórica, para convertirse en un fenómeno histórico en sí mismo. Los responsables de la edición prometían en los anuncios que el libro circularía con la lista de nombres de los preinscritos; se daba así a conocer públicamente quiénes apoyaban la publicación de la

[47] En números redondos, los suscriptores de una obra podían conseguir en torno a un 30% de descuento sobre el precio de venta al público (Veludís 1987: 111).

obra, lo que se asociaba con la loable empresa de "instruir" al pueblo. De esta forma, la mayoría de los anuncios y de los catálogos (re)producían el singular mensaje de la Ilustración griega: a más educación, más libertad, o, si se prefiere, "luces y libertad"[48]. Así, pues, la asociación de ideas que promueve el sistema de suscripción –esto es, apoyar el libro griego es apoyar la causa de la libertad del pueblo griego– motivó que muchos buscaran el prestigio y la proyección personal mediante el recurso de suscribirse a la edición de libros, aunque las obras en sí no les interesaran. Ello explica el elevado número de suscriptores del libro culto griego en las dos décadas precedentes a la Revolución griega. Por todo ello, las iniciativas personales de escritores y traductores para llevar a cabo la ímproba tarea de publicar y distribuir sus obras encontraron en el sistema de suscripción el medio más eficaz y exitoso (Iliú 1997: XLVII).

6. Conclusión

El libro es un producto, una mercancía, un bien cultural susceptible de múltiples usos sociales, un instrumento de emancipación y de libertad, un instrumento de fijación y reproducción de la ideología dominante. El libro, a su manera, es a la vez testimonio y agente de la historia (Darnton), vehículo de las fuerzas renovadoras y reaccionarias de una sociedad en continua transformación; registra y (re)produce sus contradicciones y sus cohesiones. En torno al libro hay todo un mundo complejo: lectores, escritores, traductores, correctores, redactores, editores, impresores, libreros, suscriptores, patrocinadores, fundadores de escuelas, bibliotecas, centros de estudios, etcétera. Durante la Ilustración, dentro y fuera del Imperio otomano hubo un conjunto de personas, instituciones y colectivos que vinculó su actividad individual a la necesidad de promocionar y difundir el libro griego, que creyó en el libro como un importante agente cultural del renacimiento intelectual de su "patria" (Veludís 1988: 151). El estudio de este mosaico, siempre inacabado, ofrece una imagen poliédrica de la sociedad de la época, mejor dicho, de una parte de la sociedad de la época: la alfabetizada. No obstante,

[48] Una de las frases más famosas de Rigas de Velestino, que en realidad es traducción de una cita del fisiólogo suizo Albrecht von Haller (1708-1777), es la que se encuentra en un pasaje del *Florilegio de Física*: «όποιος ελεύθερα συλλογάται, συλλογάται καλά» [«quien piensa con libertad, piensa bien»]. Como dato anecdótico, añadiré que esta famosa cita de Rigas se reprodujo en los antiguos billetes de 200 dracmas; en la actualidad encontramos la estampa de Rigas en las monedas de 10 céntimos de euro.

como afirma Iliú (1997: LXVI), la población excluida –los analfabetos, los pobres, los extranjeros que habitan en el ámbito griego del Imperio otomano– queda en cierto modo recogida en la ausencia, en el silencio, en el negativo de la imagen del mundo del libro griego aquí esbozada.

María López Villalba

Dpto. de Traducción e Interpretación
Fac. de Filosofía y Letras
Campus de Teatinos s/n
29071 MALAGA (España)
mtlopezv@uma.es

Bibliografía

Asdrajás, Sp. (2002), «Τα δισφορούμενα "Φώτα"», en: «Ιστορικά», *Ελευθεροτυπία* 28-XI, pp. 18-27.

Bádenas, P. (2011), «La lengua judeogriega y el *Pentateuco* de Constantinopla (1547)» en: http://www.eens.org/EENS_congresses/2010/Badenas_Pedro.pdf

Barker, R. E. (1956), *Book for All: A Study of lnternational Book Trade*, U.N.E.S.C.O.

Bocos, Y. (1982), «Η "διαφημιστική" προβολή του βιβλίου κατά την Τουρκοκρατία», en: *Το βιβλίο στις Προβιομηχανικές Κοινωνίες*, Αθήνα, EIE (KNE), pp. 113-135.

— (1997), *Τα πρώτα ελληνικά Τυπογραφεία στο χώρο της «καθ' ημάς Ανατολής» (1627-1827),* Αθήνα, Ε.Λ.Ι.Α.

Catartsís, D. (1970), *Τα ευρισκόμενα,* ed. C. Dimarás, Αθήνα: Ερμής.

Dahl, Sv. [1927] (1982), *Historia del libro*, tr. Alberto Adell, Madrid: Alianza Editorial.

Darnton, R. (1979), *The Business of Enlightenment,* Cambridge MA: The Belknap Press of Harvard University Press.

— (1996), *The Forbidden Best-Sellers of the Pre-Revolutionary France*, N. York: Norton & Company.

Dimarás, C. (1948) (1985[7]), *Ιστορία της Νεοελληνικής Λογοτεχνίας,* Αθήνα: Ίκαρος.
— (1977) (1993[6]), *Νεοελληνικός Διαφωτισμός,* Αθήνα: Ερμής.
Enepekidis, P. (1967), «Ελληνικός Τύπος και Τυπογραφεία της Βιέννης 1790-1821», en: *Κοραής-Κούμας-Κάλβος,* Αθήνα: Εστία.
Escarpit, R. (1969[2]), *La Révolution du livre,* Paris: PUF.
Escolar Sobrino, H. (1998), *Historia del libro español,* Madrid: Gredos.
Fóscolos, M. (1982), «Τα "φραγκοχιώτικα" βιβλία: Παράγοντας της θρησκευτικής και κοινωνικής διαμόρφωσης των καθολικών κοινοτήτων Κυκλάδων», en: *Το βιβλίο στις Προβιομηχανικές Κοινωνίες,* Αθήνα: EIE (KNE), pp. 209-231.
Guinis, D. S. (1967), *Κατάλογος Ελληνικών Εφημερίδων και Περιοδικών (1811-1863),* Αθήνα: KNE (EIE).
Guinis, D. S.-Mexas, V. Y (1939-1957), *Ελληνική Βιβλιογραφία 1800-1863*, 3 vols, Αθήνα.
Hitzel, Fr. (2001), *L'Empire ottoman. XV[e]-XVIII[e] siècles,* Paris: Les Belles Lettres.
Iliú, F. (1973), *Προσθήκες στην Ελληνική Βιβλιογραφία. Α. Τα βιβλιογραφικά κατάλοιπα του É. Legrand και του H. Pernot [1515-1799],* Αθήνα: Νεοελληνικές Έρευνες Διογένης.
— (1975), «Βιβλία με συνδρομητές Ι. Τα χρόνια του Διαφωτισμού (1749-1821)», *Ο Ερανιστής* 12, 101-179.
— (1997), *Ελληνική Βιβλιογραφία,* vol. I (1801-1818), Αθήνα: Ε.Λ.Ι.Α.
— (1999), «Βιβλία με συνδρομητές ΙΙ. Από τα χρόνια της Επανάστασης έως το 1832», *Ο Ερανιστής* 22, 172-240.
— (2006), *Ιστορίες του Ελληνικού βιβλίου*, ed. de Ana Matceu [Αννα Ματθαίου], Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές εκδόσεις Κρήτης.
Ladás, Y.-Jatsisimos, A. D. (1973), *Ελληνική Βιβλιογραφία των ετών 1791-1799*, Αθήνα.
Laios, Y. (1961), *Ο Ελληνικός Τύπος της Βιέννης, από του 1784 μέχρι του 1821,* Αθήνα.
Layton, E. (1967), «Nicodemos Metaxas, the First Greek Printer in the Eastern World», *Harvard Library Bulletin* XV, 2 (april), 140-168.
— (1979), «The First Printed Greek Book», *Journal of the Hellenic Diaspora* V, 4 (winter), 63-79.
Legrand, É. (1918-1928), *Bibliographie Hellénique*, ss. XV-XVI (vols. I-IV), Paris 1885-1906; s. XVII (vols. I-IV), Paris 1894-1903; s. XVIII (vols. I-II, sin registrar la última década 1791-1800, obra póstuma completada y publicada por L. Petit y H. Pernot), Paris.
López Villalba, M. (2001), «Las *Enseñanzas* de la Ilustración neogriega», *Erytheia* 22, 213-228.

— (2003), *La traducción al servicio de la revolución. La empresa ilustrada y revolucionaria de Rigas de Velestino (1757-1798)*, tesis doct. inédita, Universidad de Málaga.
— (2004), «Traducción y revolución: la obra de Rigas de Velestino (1757-1798)», en: Grupo TLS *Ética y política de la traducción literaria*, Málaga: Miguel Gómez Ediciones, pp. 153-172.
— (2008), «La traducción ilustrada como acción revolucionaria», en: Mª José Hernández- S. Peña (eds.) *La traducción como factor de cambio*, Berna: Peter Lang, pp. 27-58.
Manguel, A. (2007), *Una historia de la lectura*, tr. de J. L. López Muñoz, Madrid: Alianza Editorial.
Martin, H.-J. (1969), *Livre, pouvoirs et société à Paris au XVII^e siècle (1598-1701),* Genève: Droz.
— (1999), *Historia y poderes de lo escrito*, tr. de E. Fernández Prado y A. Rodríguez Navarro, Gijón: Ediciones Trea.
Martín Arjona, E. (1999), «Las traducciones de Charles Rollin y su lugar en la bibliografía pedagógica española del siglo XVIII», en: F. Lafarga (ed.), *La traducción en España (1750-1830). Lengua, Literatura, Cultura,* Universidad de Lérida, pp. 233-242.
Patrinelis, Jr. (1981), *Το Ελληνικό Βιβλίο κατά την Τουρκοκρατία (1474-1820),* Universidad de Salónica.
Polemi, P. (2008), *Δια του Γένους τον φωτισμόν. Αγγελίες προεπαναστατικών εντύπων (1734-1821) από τα κατάλοιπα του Φίλιππου Ηλιού*, Αθήνα: Μουσείο Μπενάκη.
Politis, A. (1982), «Το βιβλίο μέσο παραγωγής της προφορικής γνώσης», en: *Το βιβλίο στις Προβιομηχανικές Κοινωνίες,* Αθήνα: EIE (KNE), pp. 271-282.
Risaki, I. (2007), *Οι «γραφούσες» Ελληνίδες. Σημειώσεις για τη γυναικεία λογιοσύνη του 19^ου αιώνα*, Αθήνα: Κατάρτι.
Roberts, R. J. (1967), *The Greek Press at Constantinople in 1627 and its Antecedents*, London: The Bibliographical Society.
Sfini, A. (2001), «"Ο Ινδός Φιλόσοφος", "Οικονομία του Ανθρώπινου Βίου", Διαδοχικές ελληνικές μεταφράσεις ενός αγγλικού εγχειριδίου ηθικής», *Ο Ερανιστής* 23, 114-132.
Staicos, C. (1995), *Τα Τυπωμένα στη Βιέννη Ελληνικά Βιβλία 1749-1800,* Αθήνα: Ίδρυμα Ελληνικού Πολιτισμού.
Tabaki, A. (1995), «Les conceptions pédagogiques dans la traduction grecque du livre de Charles Rollin», *Bulletin de Liaison* 13, 33-46.
Tolias, Y. (1998), «Οι Χάρτες του Ρήγα», *Καθημερινή,* 22-02, pp. 20-23.

Veludís, Y. (1987), *Το Ελληνικό Τυπογραφείο των Γλυκήδων στη Βενετία (1670-1854),* Αθήνα: Χ. Μπουράς.
Vranusis, L. (1981), *L'hellénisme postbyzantin et l'Europe. Manuscrits, Livres, Imprimeries,* Αθήνα.
— (1995), *Εφημερίς, Βιέννη 1791/1797*, vols. I-V, ed. de L. Vranusis, Αθήνα: Ακαδημία Αθηνών.

Recibido: 10.05.2011
Aceptado: 24.06.2011

LOS FILOHELENOS ESPAÑOLES: ESTADO DE LA CUESTIÓN Y ACTUALIZACIÓN DE NÓMINA*

RESUMEN: El objetivo del presente trabajo es ofrecer un estado de la cuestión sobre el filohelenismo español mediante una revisión crítica de los estudios publicados hasta ahora. Asimismo, se reúnen informaciones dispersas y se aportan algunos datos nuevos sobre los nombres de los voluntarios filohelenos españoles ya registrados, analizándose en detalle la biografía de otro filoheleno español no estudiado hasta el momento: el capitán José María Barona.

PALABRAS CLAVE: Filohelenismo, filohelenos españoles, Guerra de Independencia griega, españoles liberales exiliados, siglo XIX.

ABSTRACT: The aim of this article is to provide the state of the art about Spanish philhellenism through a critical review of the studies published so far. Scattered informations are also compiled, and new particulars are provided on the names of already known Spanish philhellenes. Finally, we analyze in detail the biography of another Spanish philhellene, who has not been studied up to the present: captain José María Barona.

KEY-WORDS: Philhellenism, Spanish Philhellenes, Greek War of Independence, Spanish Liberals Exiled, 19th Century.

* Trabajo realizado en el marco del proyecto FFI2008-06919-C02-01. Quiero expresar mi agradecimiento a las personas sin cuya ayuda me habría sido imposible la realización de este trabajo, pues me han facilitado bibliografía imprescindible y de muy difícil acceso: Eusebi Ayensa i Prat, Pedro Bádenas de la Peña, Álvaro García Marín, Yorgos Kejayoglu y Antonio Latorre Pelegrín. También quiero agradecer desde aquí a Mª José Broto Urbán su indispensable apoyo logístico.

1. Las primeras movilizaciones filohelenas europeas

Cuando el 25 de marzo de 1821 estalló por fin la Revolución Griega contra el dominio otomano, un escalofrío recorrió toda Europa poniendo en pie a cientos de voluntarios que, henchidos de pasión por la libertad, corrieron a compartir la suerte de los descendientes de Leónidas ofreciendo su sangre en el altar de la sabiduría y de la Patria común. Ver a Grecia renacer de sus cenizas se convirtió en una necesidad de todos los pueblos que se sintieran libres y civilizados, pues a esa Grecia precisamente debían su propia identidad. Jóvenes europeos de esmerada educación salieron de sus confortables gabinetes de estudio con el deseo de ver la realidad de todo lo que habían soñado en los libros. Los más entusiastas de ellos, si cabe, fueron los jóvenes griegos de la diáspora, nostálgicos de una tierra que nunca habían llegado a conocer.

En efecto, el movimiento filoheleno suele estar tan idealizado como la Grecia que pretendía rescatar, aquella Grecia estilizada, serena, intelectualizada al estilo winckelmanniano e inundada de la luz resplandeciente con la que Lord Byron supo retratarla en su *Peregrinación de Childe Harold* (1812), quintaesencia de centenares de relatos de viajes por Levante. Largamente abonada en la literatura, la pasión griega hizo que la Europa romántica sintiera la causa de Grecia justa como ninguna otra, pues en ella se esgrimían conceptos sublimes que conmovían a todas las conciencias: para los idealistas era la libertad frente a la tiranía; para los ilustrados, la civilización frente a la barbarie; y para los clericales, el cristianismo frente al islam. En cualquiera de sus aspectos, Grecia alzada en armas era un rayo de luz rasgando la tiniebla.

Pero muy por encima de ese entusiasmo popular, los gobiernos europeos no perdían de vista la *Realpolitik*. Con la caída de Napoleón, la restauración política de Europa al estadio anterior a 1789 había parecido factible, si bien se consideró necesario tomar ciertas prevenciones. En 1815, la formación de la Santa Alianza daba inicio a la Europa de los Congresos, garante del mantenimiento del sistema absolutista. Inglaterra terminó abandonando y Francia se sumó un poco más tarde, en 1818, pero Austria, Suiza, Prusia y Rusia estaban decididas a mantener bajo control los posibles sarpullidos liberales que pudiera sufrir en su convalecencia el buen orden reestablecido, pues las ideas inoculadas por la Revolución Francesa en el imaginario político europeo del momento no serían olvidadas con facilidad. A finales de 1819 el canciller austríaco Metternich aplastó las revueltas estudiantiles de tinte nacionalista y liberal, y en la de nuevo ultraborbónica Francia ya no había oportunidades para los oficiales, soldados y ciudadanos bonapartistas que intentaban sin éxito mantener vivo el espíritu revolucionario.

Pero el primer día de enero de 1820, un joven teniente coronel español, Rafael del Riego, se negó a comandar las tropas destinadas a luchar contra los insurgentes americanos. Su pronunciamiento militar en la localidad sevillana de Cabezas de San Juan tuvo al principio escasa repercusión pero, a medida que fue ganando el apoyo popular, logró amedrentar al rey Fernando VII, que en el mes de marzo terminó jurando la Constitución de Cádiz. La larga mecha de la revolución liberal prendió también en Portugal; en julio, en el reino de Nápoles, y en marzo de 1821, en Piamonte y Sicilia. A simple vista, la Revolución Griega venía a sumarse a esta ola mediterránea de insubordinación popular ante una autoridad que era la legítima, aunque en este caso fuera la del sultán[1].

La inmediata intervención austriaca en Italia desarticuló las intentonas liberales e inició una depuración severa de elementos subversivos. Algunos carbonarios italianos se dirigieron a Portugal y España, cuyos gobiernos liberales resistían entre mil dificultades y conspiraciones, pero para la pléyade de descontentos, fugitivos y cesantes que en ese momento vagaba por Europa, la Grecia insurrecta se dibujaba como un destino más prometedor. Italianos proscritos, franceses bonapartistas cesantes o perseguidos, polacos caídos en desgracia por haber apoyado a Napoleón cuando Rusia recuperó el control del territorio, disidentes alemanes y suizos de la Europa central; todos los liberales asfixiados por la presión absolutista, en definitiva, proyectaban en ella sus aspiraciones: la regeneración de sus propias vidas, pues en sus países de origen ya no tenían futuro, junto a la de Grecia, a lo que se sumaba la posibilidad de seguir luchando por la esperanza de libertad. El filohelenismo como expresión de este patriotismo liberal cosmopolita sólo encontrará parangón mucho después en las Brigadas Internacionales que, aglutinando todo el espectro ideológico de izquierda, acudieron en ayuda de la República Española durante la Guerra Civil de 1936-1939[2]. Estos grupos flotantes de militares se fueron entremezclando con los idealistas que añoraban pisar la tierra hollada por el mismísimo Platón, y en tan variopintas expediciones no podían faltar los forajidos, aventureros y buscavidas para los que un país en gestación era un paraíso de oportunidades.

En junio de 1821 ya parte desde Trieste el primer barco de filohelenos, sobre todo franceses e ingleses, reclutados por un oficial bonapartista llamado Baleste siguiendo las órdenes de Demetrio Ipsilandis, y en julio sale desde Marsella el segundo barco, en el que viajaban principalmente griegos

[1] Hobsbawm (1982): 201-238; St. Clair (2008): 30.
[2] Hobsbawm (1982): 213.

expatriados, fletado por Aléxandros Mavrocordatos. Los líderes griegos eran conscientes de que la Revolución sólo triunfaría con la ayuda del exterior y una planificación militar a la europea, y en ello invirtieron sus fortunas. Con todas estas tropas se formó el Regimiento Baleste, el primer grupo de voluntarios extranjeros que tomó contacto con los guerrilleros griegos autóctonos y del que se esperaba fuera el germen de la futura y numerosa fuerza expedicionaria extranjera[3].

2. Reacción de la España constitucional ante la Revolución Griega

Aunque contaban con la incondicional simpatía de la opinión pública y los Comités Griegos fundados por iniciativa popular comenzaron a proliferar por toda Europa, la Revolución necesitaba ganarse también la confianza de las potencias subrayando su aspecto nacional y no liberal, pues sólo con el respaldo de éstas tendría la futura Grecia posibilidades de imponerse ante la Sublime Puerta. De ahí que sus proclamas incidieran en el carácter sagrado y legítimo de su levantamiento frente a un tirano cruel y salvaje[4].

La reacción de la España constitucional ante estos llamamientos ha quedado plasmada en un documento firmado el 18 de diciembre de 1821 dirigido «al Parlamento griego, los libertadores de un gran pueblo». En él se propone el envío de 300 voluntarios carbonarios de Nápoles y del Piamonte que estaban dispuestos a luchar por la libertad de Grecia y convertirla en su nueva patria, pues fueron expulsados de la suya, y que «en este sentido habían suplicado al Príncipe Capitán General». Asimismo, ofrece a Grecia «entablar relaciones de amistad y unión con todos los patriotas españoles, con esta nación heroica y libre que, si no se encontrara en la necesidad de afianzar su propia libertad, acudiría en masa a Grecia para luchar por la vuestra». El comunicado viene firmado por «sus más humildes y obedientes servidores, los diputados de España: Moralis, Palmas, Búrinos»[5], cuyas identidades aún están sin confirmar.

---

[3] St. Clair (2008): 26-27, 357.

[4] El manifiesto firmado en Calamata el 23 de marzo de 1821 decía: «Reducidos a una situación lamentable, privados de todo derecho [...] hemos resuelto tomar las armas para luchar contra los tiranos [...] Rogamos encarecidamente que la ayuda de todas las naciones civilizadas se una para contribuir al logro de nuestro sagrado y legítimo propósito: la recuperación de nuestros derechos y el renacimiento de nuestra infeliz nación», *apud* St. Clair (2008): 13.

[5] Vaguenás (1955): 6-8: «Πρὸς τὴν Ἑλληνικὴν Βουλήν, Ἐλευθερωταὶ ἑνὸς μεγάλου Λαοῦ [...] Περὶ τοῦτο ἐπαρεκάλεσαν τὸν Πρίγκιπα Ἀρχιστράτηγον [...] σᾶς κάμομεν προσφορὰν σχέσεων καὶ

Este escrito, redactado al parecer originalmente en francés, sólo se ha conservado en su traducción griega, de la cual existen dos versiones que presentan leves diferencias, si bien el sentido general viene a ser el mismo. No obstante, una variación que puede resultar relevante se encuentra precisamente en el nombre de uno de los tres presuntos diputados españoles: frente a Moralis y Palmas [Μοράλης, Πάλμας], que no presentan variación, el tercero es transcrito como Búrinos en una y como Borins en la otra [Βούρινος / Βόρινς][6].

Dado que no se conserva el original, sólo disponemos de las traducciones para ofrecer una hipótesis sobre quiénes remitieron en realidad este escrito. El profesor Jasiotis ha propuesto la identificación del apellido «Moralis», adaptado a la declinación griega, con Francisco Díaz Morales, diputado por Córdoba en el Parlamento español entre julio de 1820 y febrero de 1822, pero los otros dos firmantes permanecen hasta ahora sin determinar[7].

En efecto, entre los Diputados en Cortes de las elecciones de 1820 ningún nombre hay que recuerde ni mínimamente a Palmas o Búrinos / Borins, a excepción del segundo apellido del propio Díaz Morales, cuyo nombre completo figura en los archivos del Congreso de los Diputados como «Francisco Díaz de Morales y Bernuy»[8]. La lectura errónea de un apellido tan difícil en una rúbrica manuscrita es lo que pudo llevar a los traductores de ambas versiones a consignarlo como Búrinos, adaptándolo también a la declinación griega, y como Borins. En cualquier caso, el hecho de que se hicieran dos interpretaciones distintas ya demuestra que la caligrafía del nombre no debía de estar clara.

Y abundando en la cuestión, ¿rezaría el original francés "diputado" o "diputados"? Dado que en Grecia sólo se acostumbra a utilizar un apellido y el uso español del doble apellido y de los apellidos compuestos suele generar equívocos, es probable que el traductor diera por hecho que "Morales y *Bernuy" fueran dos personas diferentes y transcribiera directamente el pie de

---

ένώσεως μὲ ὅλους τοὺς Ἱσπανοὺς πατριώτας, μὲ τὸ ἡρωϊκὸν αὐτὸ καὶ ἐλεύθερον ἔθνος, τὸ ὁποῖον, ἂν δὲν εἶχε χρείαν νὰ στερεώσῃ τὴν ἰδίαν του ἐλευθερίαν, ἤθελεν ὁλόκληρον εἰς τὴν Ἑλλάδα νὰ πολεμήσῃ διὰ τὴν ἐλευθερίαν σας [...] Ταπεινότατοι καὶ εὐπειθέστατοι δοῦλοι, οἱ Βουλευταὶ τῆς Ἱσπανίας Μοράλης, Πάλμας, Βούρινος».

[6] Vaguenás (1955): 6-8. Se desconoce por qué que existen dos versiones. «Βούρινος» aparece en la versión citada habitualmente, conservada en los *Archivos del Renacimiento Griego* [Ἀρχεῖα Ἑλληνικῆς Παλιγγενεσίας, I 235-236], firmada por el Secretario General I. Vizulas, y «Βόρινς», en la versión que presenta Yanis Filimon [Ἰω. Φιλήμων, *Δοκίμιον Ἱστορικὸν περὶ τῆς Ἑλληνικῆς Ἐπαναστάσεως*, IV 369-370], que no presenta firma del traductor.

[7] Jasiotis (2008): 121; Jadsigueorguíu-Jasioti (2000): 146. Gil Novales (1975): 810-811 hace una breve semblanza de su íntegra personalidad e incansable actividad política.

[8] Archivo Histórico de Diputados: www.congreso.es

firma en plural. De ser así, también llama la atención la ausencia del apellido "Díaz". Quizá el firmante lo omitiera por considerar más significativo "Morales" o quizá el traductor aquí sí interpretara "Díaz Morales" como una única persona y juzgara que con un solo apellido ésta ya quedaba identificada.

Por otra parte, el diputado Díaz Morales fue un comunero de irreductibles convicciones liberales e intachable honestidad, de quien se dice que introdujo a los carbonarios en España[9], y casualmente, el líder de los carbonarios insurgentes del Piamonte en marzo de 1821 fue el conde Alerino Palma di Cesnola[10]. Antiguo hombre de confianza de Napoleón, experto en leyes, Palma se vio obligado a refugiarse en España, donde ya había estado antes de 1820, cuando la revolución piamontesa de 1821 fracasó, pues se llegó incluso a dictar pena de muerte en ausencia contra él. Se alistó en el ejército español, pero en 1823 tuvo de nuevo que exiliarse, esta vez en Inglaterra, donde entró en contacto con el Comité Griego de Londres, al igual que muchos otros italianos carbonarios (algunos de los cuales también habían estado en España, como el general Rossaroll, el conde Pecchio o el conde Porro), y terminó siendo uno de los filohelenos más ilustres de la nueva nación a la que tantos servicios dedicó[11]. Así, pues, es probable que Alerino de Palma se exiliara en España junto con los soldados que le habían permanecido fieles, pero que también buscaban una nueva patria de adopción donde poder seguir ejerciendo su profesión militar y defendiendo sus ideales.

De esta manera quedaría justificado el pasaje de la carta en la que el redactor ofrece a Grecia los servicios de esos trescientos italianos que «en este sentido habían suplicado al Príncipe Capitán General», que no sería otro que su líder, el Conde de Palma, quien avalaría el compromiso con su firma, que

[9] Gil Novales (1975): 737 y 811. Al parecer, nada hay que confirme este dato, pero el autor señala que «durante su exilio, después de 1823, Díaz Morales se convirtió en uno de los primeros socialistas utópicos españoles», con un pensamiento muy en línea con la ideología carbonaria, que llegó a renegar incluso del derecho a la propiedad privada.

[10] De resultar cierta nuestra conjetura, los archivos griegos custodiarían un documento que atestigua el vínculo originario entre comuneros y carbonarios en España.

[11] Barth-Kehrig-Korn (1960): 197: su escrito en inglés titulado *Greece vindicated; in two letters by the Count Alerino Palma*, London 1826, fue determinante para ganar adeptos a la causa griega. También estuvo en París, Amberes y Marsella, pero su vida quedó vinculada a Grecia. Negoció un empréstito con Londres y, gracias a sus conocimientos de Derecho, fue presidente del Tribunal de Leyes de Misolongui, donde recibió la nacionalidad griega. Fue perdonado por las autoridades piamontesas, con quienes llegó a cerrar tratados comerciales que beneficiaran a Grecia, pero jamás regresó a su tierra. En 1827 Yoanis Capodistrias, el primer presidente griego, le encargó la remodelación del sistema judicial, e incluso llegó a ofrecerle el Ministerio de Justicia. Siendo el presidente del Tribunal Mercantil de Siros, Palma murió allí en 1851.

quedó transcrita como «Palmas» y adaptada también a la declinación griega. La firma de Díaz Morales, a su vez, aportaría el prestigio de su condición de diputado electo de las Cortes españolas y daría al escrito un carácter cuasi-oficial al dirigirlo prácticamente de Estado a Estado[12].

No obstante, en una comunicación interna del Parlamento griego de fecha 5 de abril de 1822 se menciona que «se ha leído [...] la traducción de la carta en francés de los tres diputados españoles, y de manera unánime se ha juzgado, en efecto, muy provechosa la relación con España»[13]. Esto es, ya se daba por sentado que los diputados españoles eran tres, pero quizá porque el traductor los había transcrito en columna, tal y como figuran en la edición definitiva del texto y se ha asumido en lo sucesivo. De disponer del original, podría comprobarse la disposición de las firmas en el documento y de seguro quedaría aclarada la cuestión. En cualquier caso, y dado que la información de la que se dispone en el Archivo de las Cortes Españolas sobre los parlamentarios de esa época es bastante completa y fiable, antes de seguir conformándonos con "dos diputados sin identificar", preferimos ofrecer una hipótesis de trabajo que, si bien tiene mucho de especulativa, creemos que está suficientemente fundada.

3. Reacción de Grecia ante el ofrecimiento de España

Pero esta comunicación interna del Parlamento griego plantea también otra cuestión muy distinta. El hecho de que la aceptación de los voluntarios carbonarios no conste de manera explícita en este documento, ni en ningún otro de los archivos griegos, ha hecho pensar a Vaguenás que este ofrecimiento se rechazó por omisión, pues se debió juzgar arriesgado acoger a un grupo de proscritos liberales cuando en los foros internacionales, como ya hemos mencionado, se estaba intentando convencer a las displicentes potencias europeas de que la Revolución griega no tenía carácter político, sino que estaba dirigida a la construcción nacional[14]. El razonamiento tiene su lógica, y así es aceptado por Jasiotis, quien, a pesar de ello, interpreta como un anticipo de esta expedición el viaje a Grecia que Giusseppe Rossaroll, carbonario irre-

[12] Según Lloréns (1979): 53, más de cuatrocientos carbonarios se instalaron en la franja costera entre Barcelona y Valencia, y recibían un subsidio del gobierno español acordado por las Cortes. Conseguir enviarlos a Grecia habría sido una manera de aliviar las arcas públicas.

[13] Vaguenás (1955): 9: «ἀνεγνώσθη [...] ἡ μετάφρασις τῆς γαλλικῆς ἐπιστολῆς τῶν τριῶν τῆς Ἱσπανίας βουλευτῶν· καὶ δὴ ὁμοφώνως ἐνεκρίθη ἡ μετὰ τῆς Ἱσπανίας σχέσις ὠφέλιμος τῷ ὄντι».

[14] Vaguenás (1955): 9.

dento originario de Nápoles y residente en Barcelona, anunció el 30 de junio de 1822, y que él ha localizado entre la documentación española[15].

No hemos hallado más noticias sobre la expedición ni confirmación de que ésta fue la propuesta por Díaz Morales y Palma, pero tampoco conviene precipitar las conclusiones. La ausencia de una aceptación expresa por parte del Gobierno griego no significa necesariamente que ésta no llegara a existir, pues incluso la podríamos interpretar como implícita en la consideración de la relación con España como «muy provechosa». De haber recibido sólo silencio en respuesta, la entusiasta convocatoria de Rossaroll, sin saber siquiera si iban a ser recibidos, habría resultado en extremo imprudente, pues habrían perdido hasta lo poco que tenían en España, y además el llamamiento a «italianos» entre «individuos pertenecientes a cualquiera nación» da la impresión de ser el anuncio que esos trescientos esperaban, si bien la expedición estaba abierta a todo aquel que quisiera participar.

Por otra parte, el intervalo de fechas entre todas estas noticias también invita a la reflexión, pues desde la fecha en que se produce el ofrecimiento de ayuda desde Madrid, el 18 de diciembre de 1821, hasta que se acusa recibo oficial en Grecia, el 5 de abril de 1822, hay un intervalo de unos tres meses, aproximadamente el mismo periodo que transcurre hasta que Rossaroll anuncia la expedición, el 30 de junio de 1822, de lo que se puede inferir que éste era el tiempo aproximado que los mensajes entre Grecia y España tardaban en llegar y en generar una actuación[16]. Por último, la presencia de carbonarios italianos entre los voluntarios extranjeros en Grecia fue masiva y de importancia trascendental, como la del propio Rossaroll, cuya presencia se atestigua en Zante poco después de ese momento[17]. No

[15] En Gil Novales (1975): 189, n. 24; Jasiotis (2008): 121; cf. también Jadsigueorguíu-Jasioti (2000): 147. El anuncio de la expedición fue publicado por el agente de Rossaroll en Madrid, Constantino Viceré, en *El Tribuno* 30/06/1822, p. 4: «El bravo patriota general Rossarol (sic), emigrado napolitano, residente en Barcelona, amante acérrimo de la libertad, ha establecido una expedición en Grecia al efecto de socorrer a sus hermanos los griegos y consagrar su vida en esta santa causa. Todos los italianos e individuos pertenecientes a cualquiera nación, que sienten en sus corazones el sagrado fuego de la libertad y quieren dividir con el mismo general Rossarol los peligros y los triunfos, pueden presentarse al ciudadano Constantino Viceré, miembro también de la expedición, que tiene a su disposición todos los artículos del proyecto y el objeto de esta filantrópica empresa. El dicho Viceré vive calle del Duque de Alva (sic) num. 29, cuarto ppal. Después de las 7 de la mañana hasta las 10 = Viceré».

[16] St. Clair (2008): 51: las noticias tardaban dos meses entre Grecia y Europa occidental.

[17] Establecido en Zante, Rossaroll logró conocer en todo momento los movimientos de la armada egipcia de Ibrahim Pachá, vital para la defensa griega en 1825. Cf. St. Clair (2008): 258-260. Para la importancia de la presencia de italianos en Grecia y el papel que el filohelenismo jugó en el posterior *Risorgimento* italiano, cf. Isabella (2009).

puede decirse que los carbonarios italianos fueran rechazados a medida que iban llegando a Grecia; en todo caso, sufrieron las mismas penurias e incomprensión por parte de las tropas griegas y autoridades locales que el resto de filohelenos de otras nacionalidades.

La confirmación definitiva de que el «Moralis» que firmaba la oferta española debe ser identificado con el diputado Díaz Morales propuesto por Jasiotis, y en el que hemos basado nuestra teoría sobre los presuntos "tres diputados" firmantes, viene dada por *El Zurriago*, publicación de carácter liberal exaltado. En el primer número de enero de 1823 se publicó un artículo muy crítico con el entonces presidente del Gobierno Evaristo Fernández de San Miguel, entre cuyas torpezas el redactor subrayaba la del trato dado a

> «...un griego de nacimiento, enviado por el gobierno que aquella heroica nación ha establecido en Corinto, y como no encontrase en Madrid al exdiputado Díaz Morales, ni a otros patriotas para quienes venía recomendado, se presentó al ministro San Miguel con la credencial de su gobierno de la que era portador. Ignoramos lo que hablaron, pero hemos visto una memoria que el susodicho griego entregó a nuestro ministro y aunque no entendamos mucho de estas materias diplomáticas, a fe de cristianos viejos confesamos que la tal memoria nos pareció contener ideas muy luminosas, ideas que hubieran aprovechado mucho a otro ministro o ministros más entendidos y suspicaces; pero en vez de tomarla en consideración su excelencia, la devolvieron sin haberse dignado a contestar siquiera. Bien sabemos los apuros en que se halla el erario para atender a las necesidades del Estado, pero ¿qué costaría a la nación facilitar unos cortos auxilios en dinero, armas, pólvora o municiones que pedían los griegos, en comparación de las incalculables ventajas que podría sacar la España de su amistad con aquella nación que por el carácter y genio que sus habitantes han desplegado, y por las riquezas de su suelo, y por su posición geográfica está llamada a grandes destinos si como lo esperamos logra sacudir el yugo otomano? Y aun cuando no hubiesen sido capaces los ministros de calcular tan lejos, ¿han podido desatender tan fríamente los sentimientos de humanidad? Lo han hecho, sin embargo, no sólo han despreciado el interés que nos podría resultar de estos socorros en lo sucesivo, sino que han obrado no como ministros de una nación liberal, sino como lo hubieran hecho los ministros de un déspota.
>
> Aburrido el enviado griego de las idas y venidas a palacio, y desesperanzado de obtener auxilios de ninguna clase para su nación, recibió por todo recurso una carta de recomendación para el secretario de nuestra legación en Lisboa, a donde se dirigió, cuya carta estaba concebida en términos… pero guardemos aquí silencio, y sigamos...» [18]

[18] *El Zurriago*, nº 83-84, pp. 11-12. St. Clair (2008): 142 y 254 menciona al inglés John Bowring y al Conde de Palma como los impulsores del primer Comité Griego en Madrid en 1821,

Jadsigueorguíu-Jasioti ha detectado que en dos ocasiones salió a relucir en las tertulias de la Sociedad Patriótica Landaburiana, una de las más exaltadas y relevantes del Trienio Liberal Español, la defensa de las relaciones con Grecia: el 3 de noviembre de 1822 por parte de Manuel Gorostiza y el 16 de diciembre por Félix Mejía, que habló en términos muy similares a lo expresado en el artículo[19]. Esto permite presuponer que el autor es el propio Mejía, miembro muy activo de la Landaburiana íntimamente asociado a *El Zurriago*.

Independientemente de la aceptación expresa o no de los 300 carbonarios, el gobierno provisional de Grecia envió a Andreas Luriotis, hombre de confianza de Aléxandros Mavrocordatos, con la misión de pedir ayuda al gobierno español como respuesta a la iniciativa diplomática de Díaz Morales, pues a él iba recomendado, aunque éste ya no era diputado desde febrero de 1822[20]. Se desconoce la fecha exacta en la que Luriotis llegó a España, aunque al menos podemos ofrecer un término *post quem*: el 6 de agosto de 1822, fecha en que San Miguel formó gobierno y, por fechas, también podemos identificarlo sin duda con el griego al que se hace referencia en el artículo de *El Zurriago*. Suponemos que fue durante sus vagabundeos esperando una respuesta a esa lamentablemente hoy perdida «memoria» que había entregado al gobierno, pero lo cierto es que Luriotis entró en contacto en Madrid con Edward Blaquières, uno de los liberales radicales más activos a nivel internacional, quien le aseguró que Inglaterra era terreno fecundo para lograr ayuda para Grecia. Aprovechando que el gobierno español se deshizo de él enviándolo a Lisboa, desde allí partió a Londres junto con Blaquières, a donde llegaron en febrero de 1823. La inteligente estrategia de Blaquières presentando a Luriotis a los filohelenos más insignes del Parlamento británico indujo a la conformación del Comité Griego de Londres, cuyo papel terminó siendo decisivo para el triunfo de la Revolución. Ambos regresaron a Grecia para proponer al Gobierno que enviara agentes a Londres con el fin de tratar un empréstito formal, y con ese mensaje llegaron a Tripolitsa el 3 de mayo[21].

---

una sociedad de cuyas actividades no se guarda noticia. A su vez, Bowring será uno de los mayores activistas en la organización de comités de ayuda y funciones benéficas a favor de los emigrados españoles en Londres a partir de 1824, cf. Lloréns (1979): 50.

[19] En Gil Novales (1975): 699 y 708-709, cf. Jadsigueorguíu-Jasioti (2000): 147.

[20] Según *El Universal* 31/05/1822, p. 4, Austria está intentando manipular sin éxito las noticias sobre los progresos del gobierno griego en todos los ramos. Por ejemplo, ya tiene nombrado a su cuerpo diplomático en el extranjero, y tiene dos agentes asignados a España, aunque todavía no se conocen sus nombres.

[21] Dakin (1973): 109-110.

Luriotis volvió a Londres, acompañado esta vez por Yanis Orlandos. Las instrucciones, firmadas por Mavrocordatos el 22 de junio de 1823, revelan un perfecto conocimiento del cariz que estaba tomando el escenario internacional. La ayuda inglesa se revelaba vital para los griegos y, por añadidura, Lord Byron, el adalid del filohelenismo, acababa de anunciar desde Génova que se dirigiría a Grecia para entregar a la causa de la libertad su fortuna y su vida. El sagaz Mavrocordatos recomienda a sus agentes mucha prudencia en su actuación: si lograban constancia de que Inglaterra pensaba intervenir en España, Grecia estaría muy interesada en que las relaciones entre los dos países progresaran, y tendrían plenos poderes para negociar lo que considerasen oportuno; si, por el contrario, Inglaterra se mantenía al margen, las relaciones francas con España podrían resultar muy perjudiciales para Grecia y los agentes debían limitarse a buenas palabras[22].

En efecto, la España constitucional estaba herida de muerte. El 7 abril de 1823 el duque de Angulema había atravesado los Pirineos y el 26 de mayo instauraba su regencia en Madrid. Después del asedio de las tropas francesas a Cádiz durante el mes de septiembre, el 1 de octubre Fernando VII queda en libertad y vuelve a proclamarse monarca absoluto. Las promesas de amnistía del rey felón fueron la voz de alarma para que los liberales, militares y civiles, que le habían obligado a acatar la Constitución, se vieran abocados al exilio si querían salvar sus vidas, acudiendo principalmente a Londres, donde el gobierno inglés les proporcionó cierto apoyo y protección[23].

4. La nómina de filohelenos españoles

Se calcula que el número total de voluntarios filohelenos de todas las nacionalidades oscila entre 1.100 y 1.200[24], pero la participación española en la guerra griega, al menos la registrada, fue escasa. Puede entenderse que en los primeros momentos de la Revolución los españoles liberales se vieran obligados a permanecer en España para afianzar su propia libertad, según se justificaba Díaz Morales; pero las circunstancias del exilio habrían debido favorecer que un buen número de militares españoles emigrados acudiera a

[22] Vaguenás (1955): 10-11: noticia extraída del memorial que los dos agentes escribieron sobre sus misiones en el extranjero.

[23] Lloréns (1979): 46-52.

[24] St. Clair (2008): 355.

Grecia, al igual que había sucedido antes con los carbonarios italianos. Quizá una de las claves de esa escasa participación nos la proporcione Eugenio de Aviraneta e Ibargoyen, de profesión conspirador, cuya vida noveló su descendiente Pío Baroja en la serie *Memorias de un hombre de acción* (1912-1934). Aunque no lo podemos calificar precisamente de filoheleno[25], y sin pretender aquí entrar en la delicada urdimbre de historia y ficción del personaje, parece cierto que estuvo en Misolongui poco antes de la muerte de Lord Byron a finales de abril de 1824. Después de la toma de Cádiz, huyó a Gibraltar, de allí a Tánger, y después a Alejandría, donde intentó entrar al servicio de Ibrahim, pero no fue admitido. Decepcionado, pensó en ir a probar suerte a Grecia, pero cuando se lo propusieron en firme:

> «Vacilé, porque en Gibraltar me habían hablado muy mal de los griegos, pintándomelos como la gente más vil y de menos fe que podía haber en Oriente, y decidí, para no dar otro paso en falso, marchar a Grecia y ver por mí mismo qué clase de gente era la de aquel país y cómo estaban organizadas las tropas»[26].

En efecto, entre 1823 y 1824 ya habían comenzado a circular con profusión los testimonios de numerosos voluntarios retornados de Grecia, algunos de los cuales desmitificaban la situación allí[27]. Las condiciones eran durísimas, las tropas de filohelenos sobrevivían sin apenas apoyo administrativo por falta

[25] Pío Baroja, *La ruta del aventurero (Memorias de un hombre de acción* VI), Madrid 1977, p. 115: «Will Tick [...] me contestó una larga carta; me contaba que le habían nombrado secretario de una sociedad de filohelenos de Londres, y que él, a su vez, me había nombrado agente de esta sociedad en España. Añadía que para junio me girarían una cantidad a Sevilla con el objeto de que comprara armas y las llevara a Gibraltar, y me indicaba que si yo conocía algunas personas simpatizadoras del movimiento libertador de Grecia iniciara una subscripción y me quedase con los cuartos. Pensé que si no encontraba otro recurso acudiría a éste, preparándome de antemano alguna máxima jesuítica y una gruesa de reservas mentales».

[26] Pío Baroja, *Los contrastes de la vida* (*Memorias de un hombre de acción* VII), Madrid 1977, p. 123. El papel de Aviraneta en Grecia no fue brillante. Según su relato, al presentar su carta de recomendación a Lord Byron, éste le invitó a instalarse en su propio barco y con él pasaba las horas muertas entreteniéndole con las anécdotas del cura Merino y del Empecinado, que fascinaban al lord inglés. Muerto Byron, Aviraneta marchó a Nápoles y poco después a Méjico. Baroja afirmó que la aventura griega de Aviraneta está basada en un manuscrito de éste que se perdió cuando su casa quedó destruida durante la Guerra Civil. No obstante, quizá sea otro recurso más para dar verosimilitud a la recreación literaria de su pariente.

[27] St. Clair (2008): 114. Los voluntarios cuyos testimonios desfavorables al estado de las cosas en Grecia consiguieron trascender a la censura eran automáticamente desacreditados por las sociedades filohelenas. A finales de 1823 y 1824, la época que nos ocupa, el sentimiento filoheleno en Suiza y Alemania se desinfla debido a los relatos de los retornados, aunque por cuestiones políticas volverá a resurgir un par de años después. Cf. St. Clair (2008): 126.

de recursos y ni siquiera habían logrado confraternizar con la población local, a la que inspiraban una extraña mezcla de admiración y desconfianza. La guerra civil abierta entre los líderes griegos occidentalizados y los jefes locales, con Zódoros Colocotronis a la cabeza, no había hecho más que agravar esta incomprensión mutua. Muchos murieron de enfermedad y puro agotamiento, y tampoco fueron excepcionales los casos de voluntarios que se vieron obligados a pedir limosna para poder retornar a sus países de origen[28]. Después de las recientes amarguras y decepciones que los españoles exiliados habían sufrido en su propio país, es posible que la mayoría de ellos se desanimara ante las noticias y relatos que llegaban de Grecia, si a esto se sumaba además la frialdad encomendada por Mavrocordatos a sus enviados diplomáticos para con los representantes de la ya difunta España liberal[29]. Lo cierto es que muchos españoles marcharon rumbo a América, y otros se tomaron un respiro en Londres, donde, aunque en condiciones muy penosas y humildes, pudieron prepararse para el momento en el que las cosas cambiaran en su patria.

Independientemente de las razones que lo justifiquen, y quizá por lo exiguo de los datos, el filohelenismo español no ha sido objeto de trabajos específicos hasta fechas recientes. El documento fundacional de los estudios generales sobre los filohelenos es el manuscrito del oficial suizo Henri Fornèsi titulado *Le Monument des Philhellènes*[30], trabajo basado en el archivo personal del coronel francés Hilarión Thouret. En él recopila por orden alfabético los nombres de los voluntarios extranjeros con breves datos biográficos y los clasifica en tres grupos: los que murieron durante la guerra (286); los que estuvieron allí pero se marcharon (121); y los que se quedaron en Grecia hasta 1860 (16). Entre ellos se recogen los nombres de cinco españoles, de grafía confusa y difícilmente identificables excepto uno: José García de Villalta. Los trabajos generalistas de Babis Anninos[31] y de Jristos Evanguelatos[32], alcalde de Misolongui, no arrojan luz sobre el tema. En 1955,

[28] Cf. St. Clair (2008): 35-50, 125 y 161.

[29] Manteniendo las ya expresadas reservas sobre la autenticidad de su encuentro, resulta significativa la advertencia que Byron hizo a Aviraneta cuando le invitó a instalarse con él: «Me encargó que trajera inmediatamente [mi equipaje] y que no dijera a nadie que era español, y mucho menos emigrado constitucional, y que no saltara a tierra». Cf. Baroja, *Los contrastes*..., p. 156. Si este encuentro es pura ficción, ¿qué indujo a Baroja a inventar un detalle así?

[30] *Le Monument des Philhellènes ou Notices biographiques historiques suceinetes* (sic) *les philhellènes connus, morts pour l'independance ou au service de la Grèce, depuis 1821 jusqu'à ce jour, par Henri Fornèsi,* 1860. Manuscrito de la Biblioteca Nacional de Grecia, sign. 1697. A lo largo de 1884 la revista *Έβδομάς* fue publicándolo traducido al griego en entregas sucesivas.

[31] Μ. Αννινου, *Οι Φιλέλληνες του 1821*, Αθήναι 1925.

[32] Χρ. Ευαγγελατου, *Οι Φιλέλληνες*, Αθήναι 1938.

el historiador Zanos Vaguenás redacta el primer monográfico sobre filohelenos españoles exhumando de los archivos griegos de la época documentos que aclaran sus nombres y su papel allí, y añade un soldado más a la lista. En 1956, la revista *Estudios Clásicos* publica un llamamiento realizado por el profesor alemán Max Kehrig-Korn solicitando información sobre los nombres ya conocidos y cualquier posible noticia sobre otros españoles que hubieran escapado a los registros oficiales, pues estaba realizando un estudio general sobre los voluntarios en Grecia que había comenzado junto al profesor Wilhem Barth, quien falleció durante la elaboración[33]. Kehrig-Korn sumaba un nuevo filoheleno y, aunque las indagaciones del profesor Antonio Tovar sobre los ya identificados no aportaron hallazgos, gracias a ese llamamiento se localizó otro más. El profesor Yanis Jasiotis añadió otro nombre en la labor de recapitulación que realizó en 1972, encontrado a través de documentación española[34].

Muchos años después, en 1990, el profesor Alexis E. Solá desempolvó las noticias que Felio A. Vilarrubias había dado ya en 1967 sobre unas cartas conservadas en el archivo personal del coronel barcelonés José Massanés y Mestres, eminente arquitecto además de militar, que testimonian el interés de ciertos agentes secretos griegos por asegurarse sus servicios en fecha tan temprana como 1819, cuando él estaba destinado en Tarragona. La propuesta era irresistible, pues a un contrato por dos años con una remuneración de 4.000 duros se unía la motivación de ayudar a un pueblo que luchaba por un futuro en libertad, tal y como se transmite en estas epístolas. Massanés solicitó licencia al general Castaños para poder aceptar esta oferta, pero como respuesta recibió un pasaporte militar para incorporarse a la guarnición de Barcelona. Frustrado su proyecto, Massanés ha quedado como «el filoheleno que no llegó a ser»[35]. En el año 2000 la profesora Vicky Jadsigueorguíu-Jasioti localiza a otro más de estos filohelenos tempranos en documentación eslava[36].

Así, pues, la nómina de los voluntarios españoles con presencia probada en Grecia ha quedado fijada, siguiendo un orden alfabético, como sigue:

1) Miguel Fernández Rivero: mencionado en Fornèsi como «Riviero, Michel Ferdinand, de Córdoba, España, murió en la Acrópolis de Atenas por enfermedad el 3 de febrero de 1827. Oficial procedente de la Escuela de Segovia». Su nombre aparece en el Monumento a los Filohelenos que se en-

[33] *Estudios Clásicos* 19 (1956), p. 491; Barth-Kehrig-Korn (1960).
[34] Cf. Jasiotis (2008).
[35] Solá (1992); Vilarrubias (1967) y (1996): 14-15.
[36] Jadsigueorguíu-Jasioti (2000): 146.

cuentra en el interior de la Iglesia Católica de Nafplio como «Riveiro, Michel Ferdinande», y Vaguenás menciona que entró en la ya asediada Acrópolis el 23 de noviembre de 1826; al mando del general francés Charles Fabvier, añade Kehrig-Korn, quien no encontró datos de él en los archivos militares españoles. Jasiotis fija el nombre como Miguel Fernando Rivero. No obstante, consideramos que podemos identificarlo sin error con el Miguel Fernández Rivero cuyo expediente militar se custodia en el Archivo de Segovia. Allí consta que era natural de Cabra (Córdoba) y que ingresó como cadete en la Escuela de Artillería de Segovia en febrero de 1818, de manera que coinciden los dos únicos datos que en Grecia se conocían sobre él. La confirmación definitiva vendría dada por la nota suelta que cierra su expediente y que, sin dar más detalles, reza: «Artillería / Fernández Rivero, D. Miguel / capitán efectivo ejército = subteniente de Cádiz al 1er ejército Vº Fcho 6 de marzo de 1823». Encontrándose en la Isla de León en fecha tan crítica, es lógico que fuera uno más de los militares liberales que huyeron de España para eludir la represión de Fernando VII después de su restauración como rey absoluto[37].

2) José García de Villalta: recogido por Fornèsi como «Villalta chevalier Garcia de. Español. Gran periodista liberal. Regresó a Grecia como representante diplomático de España, murió en Atenas en 1846». Villalta es el filoheleno español por antonomasia que ha eclipsado a todos los demás. También es cierto que es el personaje del que más datos se disponen debido a su eminente posición entre los emigrados en Londres, su estrecha amistad con José de Espronceda y su labor como periodista, literato, traductor y diplomático en Atenas, donde fue destinado en enero de 1844[38]. Asumió el cargo en julio de ese año y, gracias a su excelente trabajo y a su don de gentes, se ganó la admiración de todo el cuerpo diplomático[39]. El propio rey Otón, que siguió día a día su enfermedad, salió al balcón de palacio en la

[37] Fornèsi (1884): 84; Vaguenás (1955): 13-14; Barth-Kehrig-Korn (1960): 210; Jasiotis (2008): 123; AGMS leg. F-1061.

[38] Vd. Torre (1959). Si bien en su obra no hay mención alguna relacionada con la ideología filohelena temprana, López Villalba (2007) lo estudia junto a Espronceda y Francisco Martínez de la Rosa, enemigo de ambos. Curiosamente, estos dos últimos sí escribieron composiciones inspiradas por el amor a la Grecia revolucionaria.

[39] En *El Imparcial* 03/11/1879, p. 3, José Zorrilla recuerda su impresión al conocerlo: «Villalta era un hombre de mucho mundo y de un profundo conocimiento del corazón humano, de una constitución vigorosa, con una cabeza perfectamente colocada sobre sus hombros; de una fisonomía atractiva y simpática, con una boca fresca, cuya sonrisa dejaba ver la dentadura más igual y más limpia del mundo. Su cabellera escasa era rubia y rizada [...] Era todo un hombre sobrio y diligente, pero gracioso y amabilísimo; como andaluz de la buena raza, su trato era fascinador, y en cinco minutos hizo de mí lo que le convino en nuestra primera entrevista». Esto sucedió en 1842, pues Zorrilla dice que Espronceda ya se encontraba enfermo de muerte.

Plaza de Sintagma para contemplar su comitiva fúnebre, ordenando que «su guardia, que no hace honores a nadie, se formase y los rindiese a la nación española»[40]. No obstante, lo más curioso del caso de Villalta es que nada consta sobre su estancia en Grecia durante la Revolución ni en sus obras, ni en su hoja de servicios, ni en los despachos oficiales que escribió desde la Legación en Atenas, en los que se reconoce un sentimiento filoheleno incuestionable pero no hay ninguna mención a su estancia allí durante la guerra. Tampoco se encuentran referencias a él en los archivos griegos de la época. Pocos detalles se saben de su exilio, salvo que estuvo en Londres y Francia. Fue Piscatory, el embajador de Francia en Grecia, antiguo filoheleno, quien en el discurso que improvisó en su funeral habló de «la première époque del afranchissement de la Grèce, où il servit comme Philhellène», primera noticia sobre el hecho confirmada también por Yannis Coletis, ministro griego de Asuntos Extranjeros[41]. Ochoa da por sentado que fue destinado a Grecia por conocer ya el país[42], aunque nada consta en su designación. De hecho, la expresión «atendiendo a los conocimientos y demás recomendables circunstancias de Don José García Villalta, [...] vengo en nombrarle Encargado de Negocios en Atenas»[43] podría dar esperanzas de que su estancia en Grecia se valorara de manera extraoficial, pero la similitud de esa fórmula con la empleada en su nombramiento como jefe político de la provincia de Lugo, «en atención a sus méritos y circunstancias»[44], no despeja suficientemente la duda que se plantea sobre si es una mera expresión administrativa o un reconocimiento implícito.

3) Serafín de Lanzana: nombre fijado por Jasiotis. Fornèsi lo recoge como «Landranna, Séraphin». Natural de Bilbao, murió en la Acrópolis por enfermedad el 15 de febrero de 1827. La documentación aportada por Vaguenás indica que llegó a Grecia en septiembre de 1826 y que se incorporó al batallón de filohelenos a las órdenes de Fabvier, ofreciendo otras posibles grafías: Landzanna, Lantzana, Lanzana y Lezara. Figura como «Lanzano Séraphin»

[40] Despacho de Atenas del 10 de junio de 1846, *apud* Ochoa (1998): 105.

[41] Torre (1959): 24, 158. En su escrito de condolencias al Conde de las Navas, sucesor de Villalta en la Legación española, Coletis dice: «Ces sentiments son partagés de tous les grecs qui ont eu le bon heur de connaître Monsieur de Villalta et qui n'oublieront jamais la part qui tout jeune encore il a pris à la Guerre de l'indépendance Hellènique».

[42] Ochoa (1998): 103.

[43] Torre (1957), doc. 1: nombramiento de Encargado de Negocios en Atenas, Madrid 16 de enero de 1844, firmado por el entonces Ministro de Estado Luis González Bravo.

[44] Torre (1957), doc. 66: nombramiento de Gobernador Civil de Lugo, El Pardo, 22 de noviembre de 1835, firmado por la reina regente María Cristina.

en el monumento de Nafplio[45]. Dada la coincidencia de fechas y lugares, resulta lógico suponer que Lanzana y Rivero sirvieron juntos con Fabvier.

4) Víctor Láscaris / Lascorz: al llamamiento que hizo Kerigh-Korn para identificar a más filohelenos españoles, respondió Antonio Manuel de Guadán y Láscaris, de Santander, mencionando un antepasado suyo, Víctor Láscaris, nacido en 1801 en Plan (Huesca). Las informaciones estaban desdibujadas, pues respondían a recuerdos de la tradición familiar transmitidos por su madre y su abuela. En época tan temprana como 1819 ya marchó a Cefalonia con el barco ruso San Juan, cuyo comandante era un tal Anastasio Focás, siendo presumiblemente miembro de la *Filikí Etería*. Al parecer, tomó parte en la batalla de Lala en el Peloponeso, que tuvo lugar a finales de junio de 1821, aunque ningún recuerdo queda de él en los archivos griegos. Su vida debió transcurrir viajando por el Levante, entre Grecia e Italia, ya que se le localiza en 1869 en Roma regresando de El Fanar. Murió poco después de su vuelta a Plan, el 21 de mayo de 1872, legando a su familia una bandera griega de la época de la Revolución: es de unos dos metros de largo, con bandas azules sobre fondo blanco, una calavera y la inscripción «libertad o muerte», suponemos que en griego, de la que Guadán envió una fotografía a Kehrig-Korn que no hemos hallado publicada[46]. Jasiotis menciona a un descendiente suyo, Eugenio Lascorz y Labastida (n. en 1886), que mantenía que el apellido Lascorz estaba entroncado con el imperial Láscaris, pretensión rebatida por los estudios heráldicos y razón por la que fija el nombre como Víctor Lascorz[47].

5) Atanasio Lescura Bentas: localizado por Jasiotis[48]. Militar con grado de teniente coronel en Infantería, Lescura fue uno de los exaltados que no se dejaron engañar por un gobierno teóricamente liberal ni por la falsedad con que Fernando VII había jurado la Constitución de 1812, denunciando crudamente el poder que todavía ejercían en el gobierno y en el seno de la sociedad los grupos reaccionarios más adictos al absolutismo. Redactor de *La Tercerola*, que junto con el ya mencionado *Zurriago* se convirtió en la punta de lanza de la prensa satírica de pluma libre a la que todos los políticos temían, en marzo de 1822 se vio obligado a salir de Madrid huyendo de la justicia, quien le perseguía por algunos artículos escritos en ambas publica-

[45] Jasiotis (2008): 122; Fornèsi (1884): 59; Vaguenás (1955): 13-14.

[46] Barth-Kehrig-Korn (1960): 161-162.

[47] Jasiotis (2008): 122 menciona los estudios de José Mª de Palacio y de Palacio, quien ya había cuestionado en sus estudios heráldicos esta presunta relación.

[48] En Gil Novales (1975): 1054-1055; cf. Jasiotis (2008): 121, quien lo cita como Anastasio.

ciones. Permaneció en Cartagena durante una semana, y allí «embarcó en un buque griego para la isla de Corinto (sic)[49]». Había nacido precisamente en Cartagena el 2 de mayo de 1786[50], importante bastión liberal, por lo que es posible que acudiera allí para refugiarse con su familia y se le presentara la oportunidad de embarcar. Al parecer, ya no se tiene ninguna otra noticia sobre él en Grecia. Es el primer caso de filoheleno liberal que huye de los propios liberales.

6) Juan Mª Llufrío: nombre fijado por Jasiotis. Fornèsi lo recoge como Lonfriori, capitán en Grecia, pero de graduación desconocida en España. Sin embargo, Vaguenás aporta abundante documentación sobre él: el 18 abril de 1825 se presenta ante el gobierno provisional griego en Nafplio solicitando incorporarse al servicio activo y alegando haber realizado notables servicios en el cuerpo de caballería del Ejército Español. Allí es asignado a infantería, siendo nombrado capitán el 7 de mayo y teniente de caballería el 16 de agosto de ese mismo año. No obstante, el 19 de enero de 1826 solicita le sea expedido el correspondiente certificado de su graduación militar a la par que se ratifica en su renuncia acompañándola de dos escritos: uno era su dimisión, de fecha 4 de enero de 1826, en la que expresaba su enorme decepción por haber acudido a Grecia para luchar por los ideales de justicia y libertad huyendo de la tiranía de España, y tener que tolerar allí el despotismo del coronel Fabvier, de quien decía que mandaba más que el propio gobierno provisional y que Europa entera se sorprendería de ver cómo trataba a los soldados; el otro escrito era la respuesta del propio Fabvier, quien había aceptado al instante esa dimisión alegando que ya llevaba demasiado tiempo soportando a un oficial que le había resultado un completo inútil. Su nombre presenta variantes: Llufrino, Llufrín, Lofrín; y es citado como «Λούφριο» en el catálogo de filohelenos que recoge en sus memorias el general Yanis Macriyanis. Él mismo firma «Jean Mª Lhufrior»[51].

7) Jose de Oñate: aportado por Kehrig-Korn. Un joven filoheleno alemán que embarcó en el *Madonna del Rosario* para realizar el viaje de Marsella a Navarino, donde arribó el 9 de febrero de 1822, menciona en sus memorias a un tal José de Oñate que viajaba con su esposa, una joven española que

[49] AHN Consejos leg. 8939 6º, *apud* Gil Novales (1975): 1054-1055.

[50] AGMS Expediente matrimonial, leg. L-706.

[51] Jasiotis (2008): 123; Fornèsi (1884): 172; Vaguenás (1955): 15-25; Jadsigueorguíu-Jasioti (2000): 149 lo identifica con el Juan Mª Llufrío que aparece en la Sociedad Patriótica de Barcelona en junio de 1820, cf. Gil Novales (1975): 870. Estar a las órdenes de Fabvier no debía de ser gratificante. Tenemos noticia del piamontés Calosso quien, después de haberse enfrentado a él, abandonó Grecia con lo puesto también en 1826. Cf. St. Clair (2008): 261.

iba armada y vestida de hombre. Al parecer, el nombre de la mujer no figura en la lista de pasajeros, y de Oñate no se sabe nada más. Jasiotis no lo recoge en su listado[52].

8) Francisco Savoni: localizado por Jadsigueorguíu-Jasioti. Español afincado en Malta, fue compañero de Aléxandros Ipsilandis al inicio de la revolución en los principados del Danubio en febrero de 1821[53].

9) Juan Torribio (?) Ibáñez: apellido fijado por Kehrig-Korn, por sugerencia de Tovar. Fornèsi dice de él: «Ibany, Jean, español, voluntario, de carácter aventurero; sirvió en la caballería». Vaguenás encontró interesantes documentos que lo sitúan el 16 de octubre de 1825 en Nafplio «ofreciendo sus servicios a Grecia» y solicitando un adelanto sobre su futuro sueldo para poder cubrir los gastos del viaje hasta Atenas, donde desea incorporarse a la caballería. La propuesta parece razonable y el adelanto le es concedido, aunque permaneció allí poco tiempo, pues el 20 de enero de 1826 presenta su dimisión por cuestiones de salud y solicita certificado de sus servicios. Kehrig-Korn aventura que pudo llegar a Grecia en abril de 1825, pero no cita ningún documento que lo avale, y, por otro lado, los documentos aportados por Vaguenás parecen transmitir con claridad que su primera presentación ante las autoridades militares se produjo en octubre[54]. También es citado por Macriyanis como «Ιμπάνιας», y este hecho, junto con sus servicios en el cuerpo de caballería y la presentación de su renuncia al servicio un día después de que Llufrío hiciera efectiva la suya, nos inducen a pensar que probablemente estos dos personajes también se llegaran a conocer.

10) Veleiras: aportado por Vaguenás, quien exhumó entre los archivos los escasos documentos que lo citan como quiliarca español [ὁ χιλίαρχος Βελέϊρας Ἰσπανός]. Se sabe que llegó a Nafplio desde Francia el 8 de marzo de 1826 acompañando a un grupo de oficiales enviados por una sociedad filohelena, y que emprenderían viaje por tierra hasta Atenas, excepto dos o tres de ellos, que se quedarían sirviendo en el Segundo Batallón en Nafplio. Nada más se sabe sobre él. Por sugerencia de Tovar, Kehrig-Korn apunta que, por su nombre, podría ser de origen gallego[55].

---

[52] Barth-Kehrig-Korn (1960): 196; Jasiotis (2008): 121-123.

[53] En N. Todorov, «Novi danni za dobrovolcite ot grăckoto văstanie prez 1821 g. v. dunavskite knjažestna» [Nuevos datos sobre los voluntarios en la revolución de 1821 en los principados danubianos], *Balkania* 3 (Sofia 1973), pp. 7-18; Jadsigueorguíu-Jasioti (2000): 146; cf. también Jasiotis (2008): 121.

[54] Barth-Kehrig-Korn (1960): 141; Vaguenás (1955): 26-29.

[55] Vaguenás (1955): 30-31; Barth-Kehrig-Korn (1960): 251.

5. Otro filoheleno español: el capitán Barona

Los estudios sobre el filohelenismo español distan mucho de estar cerrados y aún es posible ir descubriendo algunos nombres más. Tal es el caso del capitán José María Barona, quien no figura en los archivos griegos ni todavía ha sido estudiado[56]. La noticia sobre su vida ha sido conservada por Gaspar Bono Serrano (1806-1879), quien se definía a sí mismo como «sacerdote y literato»[57]. Escritor de cuarta fila, su obra, tan prolífica como hoy en día olvidada, consta por lo general de poemas y textos breves en prosa dispersos en sueltos, diarios y revistas, en los que «la Religión, la Patria, el Trono y la Libertad son el constante pensamiento del poeta»[58]. Perteneció al círculo de la familia real, por la que sentía devoción, y llegó a ser capellán de la infanta Luisa Fernanda, hermana de Isabel II[59]. Sus poesías de circunstancia aluden a sus amigos íntimos, a los que admira e imita: Alberto Lista, Manuel José Quintana, Juan Nicasio Gallego, Estanislao de Kosca, Patricio de la Escosura o José Mor de Fuentes, esto es, todos los liberales de la vieja guardia que en su momento conformaron la élite intelectual que con más fuerza se opuso al absolutismo fernandino.

Bono Serrano participó en la Primera Guerra Carlista como capellán del ejército isabelino en el 2º Batallón del Regimiento Inmemorial del Rey, destinado a primera línea de fuego en el frente del Norte. Allí trabó estrecha amistad con el capitán José María Barona en abril de 1835, y con él compartió las penurias de las campañas y las alegrías de las victorias, como el levantamiento del sitio de Bilbao en diciembre de 1836, donde la actuación de Barona mereció la felicitación personal del general Espartero, y el Abrazo de Vergara el 31 de agosto de 1839, que puso fin a la guerra en las provincias del Norte. Ya entonces aficionado a la poesía, el romance en el que describe la alegre fiesta que siguió al Abrazo está dedicado precisamente a Barona[60].

---

[56] La única referencia a Barona que hemos hallado una vez comenzada ya nuestra investigación es la sola mención de su nombre por Francisco Rodríguez Adrados en "España y Grecia en la historia", *EClás,* 102 (1992), p. 9. Sin hacer alusión a su fuente, el profesor Adrados cita como ejemplo de filohelenos españoles tan sólo a Barona y a Lescura, obviando curiosamente al resto de personajes estudiados, mucho más conocidos y mejor documentados.

[57] Así reza la tarjeta de visita que dio en 1873 al músico Barbieri. BNE Mss/14023/76/166.

[58] Prospecto publicitario de G. Bono Serrano, *Poesías* (Madrid 1850). Bono compiló sus escritos en dos ocasiones más: *Poesías*, 2ª ed. corr. y aum. (Madrid 1863) y *Miscelánea religiosa, política y literaria en prosa y verso* (Madrid 1870).

[59] Como tal firma en la dedicatoria que para ella hace en su *Miscelánea...*

[60] Bono Serrano, *Poesías*, Madrid 1863, pp. 100-104: *Al Capitán Don José María Barona (Bilbao, septiembre 1839)*, donde lo describe disfrutando de los gozos de la paz: «¡Oh, tú, querido Barona, / que en celestial embeleso / de tu Narcisa contemplas / los deslumbrantes luceros...»

Pacificado el Norte, el regimiento se dirigió hacia el Maestrazgo, donde el ejército carlista aún presentaba resistencia en algunas plazas inexpugnables como la aldea de Ares, estratégica por ser la antesala de Morella, capital del carlismo. Allí murió el capitán Barona el 27 de abril de 1840 de un disparo en el corazón. El parte de guerra con fecha 29 subraya su pérdida:

> «El cumpleaños de la Augusta Reina Gobernadora ha sido celebrado por estos bravos rompiendo a viva fuerza las puertas del fuerte enemigo de Ares para hacer tremolar en sus muros la bandera del 2º batallón del primer regimiento de Infantería del Ejército Nacional [...] El enemigo ha tenido alguna pérdida; y como tantos obstáculos no pueden vencerse sin sangre, por nuestra parte, aunque corta, la ha habido; teniendo que lamentar la suerte, entre la de otros individuos de tropa, del bizarro capitán de la arrojada compañía de cazadores del 2º Batallón del Rey, don José María Barona [...]»[61].

Bono Serrano sólo pudo rezar un responso en el pequeño cementerio de Ares. El regimiento quiso erigir un túmulo a su apreciado capitán y Bono escribió unos versos para su epitafio[62], pero la urgencia de la guerra obligó a la unidad a avanzar y Barona quedó atrás en una tumba sin nombre.

6. El capitán Barona: reconstrucción y realidad

Bono Serrano nunca olvidó a su amigo, como lo demuestran los varios poemas que le dedicó[63]. Su recuerdo estaba motivado por la profunda amistad que los unía, pero la muerte de un soldado idealista, valiente y honesto como Barona simbolizaba la inútil sangría que fue para España la lucha fraticida carlista, donde lo mejor de la Patria se despilfarró de manera absurda en lugar de haber sido empleado en construirla. Veinte años después, Bono redacta su biografía, donde nos ofrece, entre otros detalles, la noticia de que Barona acudió como voluntario a la Guerra de la Independencia griega.

---

[61] Parte oficial de guerra tomado de *El Eco del Comercio* 03/05/1840, nº 2.194, p. 1.

[62] Bono Serrano, *Miscelánea...*, *El capitán Barona,* p. 28: «Al guerrero sevillano / yerto en esta huesa fría / un español con su mano / que impulsó discordia impía / hirió de muerte inhumano. / ¡Cuándo mi patria querida / no verá ya estremecida / tanto sangriento laurel / con que la aflige cruel / nuestra lucha fratricida!»

[63] *Poesías*, 2ª ed. (Madrid 1863) recoge tres poemas: el ya citado romance que celebra la paz del Abrazo de Vergara; "En la muerte del Capitán Barona" (pp. 107-115), donde expresa su desconsuelo; y la extensa composición "El Canto de los Sepulcros, dedicado al Capitán Barona (imitación de Hugo Fóscolo)" (pp. 115-126), de donde extractamos: «Dichoso tú, que el toledano acero / blandiste en Misolongui cual soldado / dignísimo del Betis con asombro / del oprimido Griego, que tu sangre / vio verter generosa combatiendo / al fiero Trace en desigual pelea».

La biografía de José María Barona fue publicada en varias ocasiones, de las que hasta el momento hemos localizado cuatro:

— [1862]: revista *Escenas Contemporáneas*, 04/07/1862, pp. 33-36;
— en un folleto suelto de ese mismo año que reproduce el mismo texto;
— [1863]: en su recopilación de obra suelta *Poesías*, 2ª ed.;
— [1870]: en *Miscelánea religiosa, política y literaria en prosa y verso*.

Bono se recrea retocando el texto en las sucesivas ediciones, en las que la *amplificatio rhetorica* de determinados pasajes o imágenes contribuye a dar un cada vez mayor lustre a la figura de Barona. Debemos señalar que la versión [1863] es más sencilla que la [1862][64], de lo que deducimos que debe haber otra edición aún sin localizar entre las publicaciones en las que Bono colaboraba[65].

La vida de Barona podría dividirse en cuatro etapas: nacimiento, entrada y servicio en el Ejército (1803-1823); exilio, parte del cual transcurre en Grecia (1823/4-1829); regreso a Barcelona, donde pasa a la clandestinidad (1829-1834), e incorporación al ejército isabelino hasta su muerte (1835-1840). No cabe duda de que para reconstruir la vida de su amigo de la manera más fiel posible, Bono buscó documentación y consultó el expediente militar de Barona, gracias al cual pudo redactar la infancia y primera juventud[66].

Así, Bono cuenta que José María Barona nació en Sevilla el 22 de febrero de 1803[67], hijo del teniente coronel Francisco Barona y de doña Antonia Clanot, que ingresó como cadete en la Academia Militar de San Fernando el 12 de febrero de 1819 y que el 9 de enero de 1820 ya era subteniente en el Regimiento de Infantería de la Corona. En 1823, sitiada la Isla de León por el Duque de Angulema, Barona realizó dos salidas a las órdenes de Riego.

La realidad de Barona tiene ciertos matices que conviene señalar. En primer lugar, Bono comete un error de lectura en los manuscritos del expediente, pues la madre de Barona llevaba por apellido Chanot y no Clanot[68],

[64] Hemos preferido recoger en el anexo el texto de [1862] porque es la versión que ya incluye todos los datos efectivos de la vida de Barona. [1870] sólo presenta ampliaciones retóricas que nada aportan a la narración, salvo el relato del entierro de Barona en Ares.

[65] La biografía de Barona aún no está en la primera edición de sus *Poesías*, Madrid 1850.

[66] AGMS legs. B-812 y B-813.

[67] No nos resistimos a consignar aquí el nombre completo de Barona que figura en su certificado de bautismo (AGMS leg. B-812): José María Pascasio Isidro Francisco Antonio Joaquín Miguel Tomás de la Santísima Trinidad Barona Chanot.

[68] El caso de la madre de Barona es un ejemplo perfecto de la *amplificatio rhetorica* a la que nos referíamos: en [1863] ni la menciona; en [1862] «pertenecía a una ilustre familia de Italia»; y en [1870] «pertenecía a una ilustre familia de Florencia. Vino como camarista de la Infanta

como él transmite. En segundo lugar, obvia que Barona entró en la Escuela Militar de Burgos a la edad de 6 años; y quizá por no resultar lo suficientemente marcial para el carácter que estaba intentando dibujar, omite también que, después de la muerte de su padre, un joven Barona de 19 años, a cargo de su madre viuda y un hermano diez años menor, solicita en marzo de 1822 la Administración de Ventas de Tarifa que tenía su padre para mantener el sueldo de éste, pues el propio no es suficiente. La solicitud es denegada por Fernando VII «debido a su corta edad y escasos servicios». Sus servicios eran escasos por su juventud, pero brillantes, aunque desde luego no del gusto del rey:

> «Se unió al Batallón a la llegada de éste a la Isla de León; decidiéndose a favor de la libertad de la Patria hizo dos salidas a las órdenes del Gral. Riego, [...] manifestando mucha firmeza, inteligencia militar y decidido amor a la Patria»[69].

La hoja de servicios, que especifica «valor: conocido», lleva fecha de 21 de marzo de 1821, por lo que el bloqueo al que se refiere debió de darse por las tropas realistas cuando Riego bajó al sur después de su pronunciamiento en 1820, y en ningún caso por el duque de Angulema, que asedió Cádiz en septiembre de 1823. Escribiendo cuarenta años después de los acontecimientos que narra, Bono debió de considerar que no merecía la pena detenerse en estas menudencias, pues el enfrentamiento con Angulema otorgaba a Barona un aura de heroicidad romántica que en modo alguno traicionaba el espíritu del personaje. En cualquier caso, cuando Angulema llegó de veras a Cádiz, alguien tan significado como Barona, quien por fechas debió coincidir allí con Miguel Fernández Rivero, quedó cesante e impurificado, y consideró preferible huir.

Si nos hemos detenido tanto en analizar cómo redacta Bono la infancia y juventud de Barona, ha sido porque lo consideramos interesante para ver cómo construye la etapa de su estancia en Grecia, mucho más difícil todavía. Sin entrar en detalles, que pueden leerse directamente en el texto que adjuntamos como anexo, cuenta Bono que sabedor Barona de que Lord

---

Doña María Luisa de Parma, esposa después del rey de España Carlos IV». Quizá Bono añadiera esto para dar gusto a la infanta Luisa Fernanda, a quien dedica su *Miscelánea* [1870], pues al fin y al cabo, hablaba de su abuela. La realidad es que la italiana era la madre de Antonia Chanot, de nombre María Leonardi, quien casó con su padre en Arlés (Francia) el 22/11/1770. Antonia tuvo incluso que presentar certificado de limpieza de sangre para que la autoridad militar permitiera su unión con Francisco Barona (AGMS leg. B-812). La pretendida ascendencia aristocrática de Barona en [1870] queda, pues, desmentida.

[69] AGMS leg. B-813.

Byron había acudido al Peloponeso, decidió marchar también él a defender la libertad de Grecia armado de su acero toledano, y pidió una carta de presentación a un antiguo amigo de su padre que había conocido a Byron durante su viaje por el sur de España. Los detalles cronológicos que Bono ofrece sobre la llegada de Byron a Grecia y la marcha de Barona a Gibraltar y Londres son incongruentes, prueba de que está reconstruyendo la historia. Byron llegó a Misolongui, ni siquiera al Peloponeso, al principio de enero de 1824 después de haber permanecido cinco meses en Cefalonia, justo cuando Bono dice que Barona llegó desde Londres junto a unos jóvenes ingleses. Sencillamente, no hay tiempo. Como mucho, la noticia que Barona tendría es que Byron estaba en Cefalonia, pero a Bono no le preocupa hilar tan fino. Para colmo, el capitán fue recibido con la mayor cordialidad por el propio Mavrocordatos, y Byron en persona «debióle particulares muestras de distinción y cariño», cuando de todos es sabido que Byron rara vez recibía a nadie fuera de su círculo íntimo. La historia es tan fascinante como increíble.

Las acciones militares de Barona en Grecia despiertan también el mayor interés, y más aún cuando Bono nos ofrece hasta la fecha concreta de cada una de ellas: el 18 de julio de 1824 estuvo presente en la recuperación de Musonitza a las órdenes del general Safacas; el 26 de julio derrotó en Amplane a Dervich-bajá; el 25 de agosto participó en la victoria de Mavrila sobre Omer; y sin especificar fecha, ayudó a Demetrio Ipsilandis a rechazar a una columna egipcia en el breve pero estratégico combate de Mili o de los Molinos (Μύλοι). No podía perderse Barona el asedio y salida de Misolongui, acaecido la noche del 22 de abril de 1826, en el que, atravesando los dos formidables baluartes que había erigido Ibrahim, logró escapar de la masacre dirigiéndose al monasterio de San Simeón y refugiándose en el monte Aracinto, para estar luchando ya el 4 de julio al mando de Mavromijalis en los Tabores de la Maina. Más adelante analizaremos la presencia de Barona en el duro asedio de la Acrópolis de Atenas entre 1826 y 1827, en el que no podemos olvidar que murieron de enfermedad Fernández Rivero y Lanzana. Bono no menciona específicamente la participación de Barona en el combate de Navarino, en el que la intervención de las potencias puso fin a la guerra. El sevillano regresa a su patria, aunque en la versión [1863] vuelve directamente a Barcelona y en [1862] y [1870] pasa primero por Inglaterra.

¿Cómo es posible que Bono recordara tan al detalle el itinerario que Barona siguió en tantos acontecimientos que se dieron en la desordenada Grecia de entonces durante un periodo tan largo de tiempo y más de veinte años después de la muerte de su amigo? Ni lo recordaba, ni Barona pudo contárselo así. Bono utilizó como documentación para su reconstrucción bio-

gráfica la obra fundamental que dio a conocer aquellos sucesos en España: el *Compendio histórico del origen y progresos de la insurrección de los griegos contra los turcos desde el año de 1821 hasta la llegada a Egina del presidente actual de la Grecia, conde de Capo de Istria*, por Marcos Manuel Río y Coronel, 2 vols., Madrid 1828, quien para su redacción siguió, prácticamente al pie de la letra, los anuarios de la época[70]. Si leemos con atención, podemos comprobar que Bono selecciona con extremo cuidado las batallas que terminaron con éxito para los griegos durante el tiempo que Barona pasó en Grecia, y hace que esté presente en todas. También recoge en su currículum alguna derrota, siempre y cuando ésta fuera gloriosa.

Río y Coronel comienza el relato año 1824 por la campaña en el mar y en las islas (II, 109-125), para pasar después a la campaña en el continente. Dado que el capitán pertenecía al cuerpo de Infantería, Bono atiende sólo a las operaciones en tierra. La primera que Río menciona es precisamente la del 18 de julio en Musonitza, y continúan todas las que ya hemos citado (II, 142-145). El relato de Río recoge alguna otra escaramuza irrelevante, para pasar enseguida a detallar la guerra civil entre los líderes políticos y los jefes militares griegos, por lo que Bono detiene ahí las hazañas de Barona en la Hélade en ese año.

Río comienza 1825 con el eco político que en el extranjero estaban teniendo los sucesos de Grecia, y la primera acción en tierra que describe es la estrepitosa derrota de los griegos en Navarino a manos de las tropas egipcias de Ibrahim-bajá. Dado que nada tuvo de gloriosa, Bono no la debió considerar digna de que Barona hubiera estado allí. Sí lo fue en cambio el combate de Mili, donde los griegos defendieron a muerte las provisiones de la capital Nafplio, pues allí se jugaban el éxito final de la guerra. Aunque Bono omite la fecha en esta ocasión, sucedió el 25 de junio.

La entrada en escena del egipcio Ibrahim supuso una debacle para los griegos, y ésa es la razón por la que el relato de Río para el resto del año 1825 y principios de 1826 no puede recoger ninguna victoria reseñable. Más bien al contrario, la pérdida de Misolongui en abril de 1826 resultó calamitosa, pero su defensa y la salida en masa de los sitiados fue lo suficientemente icónica, conmovedora y épica como para que Barona participara en ella y sobreviviera a la masacre. Ni que decir tiene que el siguiente encontronazo que Río transmite es la lucha de los supervivientes de Misolongui en la Maina, que Barona tampoco se perdió.

[70] Para 1824, el año que más nos ocupa, Río se limitó a traducir, añadiendo acotaciones y opiniones, el *Annuaire Historique Universel pour 1824, par C.-L. Lesur*, Paris 1825, pp. 401-434.

La presencia de Barona en la rendición de la Acrópolis tiene incluso mayor interés, pues no es mencionada por Bono en la versión más antigua de [1863], aunque sí aparece ya en [1862] y [1870]. Debido a que fue una grave derrota, da la impresión de que en un primer momento Bono no la consideró apropiada para Barona, pero quizá releyendo los sufrimientos padecidos por los sitiados y los honores de guerra que los turcos les rindieron mientras abandonaban la ciudadela, lo pensó mejor y terminó incluyéndola. Río expone que «después de la pérdida de Atenas todas las operaciones militares de griegos y turcos habían sido de poca importancia»[71], por lo que pasa directamente a tratar la victoria de las fuerzas aliadas de Inglaterra, Francia y Rusia sobre la armada de Ibrahim acaecida en Navarino el 20 de octubre de 1827, que terminó decidiendo la suerte de la guerra. Gracias a la intervención de las potencias extranjeras, se logró que la Sublime Puerta reconociera la independencia de Grecia y Yoanis Capodistrias tomó posesión de la presidencia del gobierno en enero de 1828. Por esta vez, Bono fue prudente y no ubicó allí a Barona de manera explícita.

En realidad, Barona pudo haber estado en todas esas acciones o bien pudo no haber estado en ninguna. De haber pertenecido al Batallón de Filohelenos comandado por Fabvier, con seguridad habría quedado constancia de su paso por Grecia, al igual que quedó de los otros cuatro españoles que estuvieron a su mando, pero cabe la posibilidad de que se integrara en cualquier otra unidad de las muchas que andaban desperdigadas por la geografía griega sin ningún control oficial. En las fuentes de la época hay innumerables menciones a filohelenos que estuvieron presentes en tal o cual batalla y que quedaron en el más absoluto anonimato[72].

El hecho de que su aventura griega pueda ser deconstruida escarbando en las fuentes de que se sirvió su biógrafo no invalida que él pudiera haber estado efectivamente en Grecia durante la Revolución. Nuestra impresión es que Bono no añadió nada falso al esquema de la vida de Barona; sólo rellenó de la mejor manera que supo, con documentos, bibliografía y retórica ampulosa, los vacíos de información que tenía en su memoria sobre el recorrido vital de su amigo: juventud / exilio / Grecia / retorno / clandestinidad / reinserción / muerte.

---

[71] Río y Coronel, *Compendio*, II 329.

[72] Por escoger un ejemplo entre muchos, el general Macriyanis menciona en sus *Memorias* (*Απομνημονεύματα*, I 8) que Demetrio Ipsilandis partió desde Nafplio para reforzar la defensa de los Molinos con un pequeño grupo de filohelenos de los que no detalla nada más. Por otra parte, también está atestiguada la presencia de filohelenos en el sitio de Misolongui ajenos al batallón de Fabvier, pues precisamente una de las cosas que se le recriminó fue no haber acudido en ayuda de la ciudad.

7. El silencio español sobre la aventura griega

No nos detendremos en analizar los acontecimientos de la vida de Barona después de su regreso a España, pues no son de interés aquí, aunque creemos importante mencionar algunos detalles que pueden arrojar luz sobre la opaca estancia en Grecia del capitán sevillano. En primer lugar, Barona tuvo serios problemas en Barcelona con la autoridad militar, pues se conserva el texto de la resolución por la que se le declara impurificado de manera definitiva, esto es, indeseable al régimen, y se le retira su graduación con fecha 27 de septiembre de 1830[73]. Así, el pintoresco pasaje en el que Bono cuenta que Barona huyó de Barcelona disfrazado de tuno para no morir en las mazmorras de la Ciudadela a manos del conde de España, siniestro personaje conocido por su rigor antiliberal y arbitraria crueldad, tiene todos los visos de ser cierto[74].

Con el ascenso al trono de Isabel II, Barona estaba deseoso de volver a la vida castrense. Varias veces había solicitado sin éxito a la reina gobernadora su clasificación en el Ejército, pero no le fue concedida. Después de la publicación del decreto de amnistía del 30 de diciembre de 1834, Barona no pierde tiempo, pues firma su instancia el 23 de enero de 1835 desde El Puerto de Santa María:

> «Al suplicar a V.M. dicha revalidación faltaría el exponente a la sagrada obligación a que por deber y gratitud se halla obligado como caballero, como militar y sobre todo como español, si no manifestase a su soberana el vivo deseo que constantemente le ha animado de ofrecer su existencia por su legítima Reina y la justa libertad de la Patria»[75].

Para el reconocimiento de su antigüedad y la revalidación de su grado de subteniente de Infantería logrado en época constitucional, Barona aporta copia de toda la documentación justificativa de su historial, así como de la sentencia de impurificación que, muerto Fernando VII, podría ser considerada incluso como mérito especial. En ninguno de esos papeles menciona de forma expresa sus años de exilio ni muchísimo menos su estancia en Grecia. La única alusión que hace a su vida durante la Década Ominosa es:

---

[73] AGMS leg. B-813.

[74] Otro buen ejemplo de *amplificatio* expresiva que sufren las sucesivas versiones de la vida de Barona: en [1863] Bono dice que Barona huyó «disfrazándose de estudiante», mientras que en [1862] se recrea más: «disfrazándose de estudiante con los desaliñados y pobrísimos arreos de los que entonces solían en las vacaciones de estío vagar de pueblo en pueblo buscando recursos por medio de la guitarra o pandereta para continuar sus estudios».

[75] AGMS leg. B-813.

> «[El solicitante] se desprendería muy gustoso [de su sueldo] si en medio de las desgracias a que le han reducido las vicisitudes políticas de su Patria conservase algún peculio o fondo para su más precisa manutención»[76].

Sin embargo, hemos hallado un testimonio relevante a este respecto. En agosto de 1842, Francisco Javier Barona, el hermano pequeño de José María, solicita su pase de los cuerpos francos o milicias al cuerpo regular del Ejército, y para ello expone:

> «Que habiendo finado en la época constitucional de 1823 el teniente coronel de Infantería don Francisco, padre del exponente; las convulsiones políticas que en aquel periodo agitaron la Península privaron al que representa de disfrutar la pensión que el Monte Pío militar consignaba a los huérfanos militares; viéndose en la dura necesidad de mendigar en país extraño y en su menor edad el pan de la amargura.
>
> Abierta nueva era en 1833, y animado de los principios que heredó de sus mayores, se alistó voluntariamente en 1835 […] El que representa ha experimentado las vicisitudes amargas de perder un padre que sacrificó su vida a la Patria; […] como también la muerte honrosa de […] don José Barona, capitán del Regimiento Infantería del Rey Nº 1, hermano del que representa, ocurrida el 27 de abril de 1840 en la toma del fuerte de Ares; en cuyo día contó el Ejército Español un héroe más y un noble corazón dejó de latir»[77].

El hecho de que Francisco apelara a su hermano muerto en combate como mérito para lograr el fin que solicita es un indicio claro de que el capitán Barona había sido en efecto una persona muy valorada y apreciada; no obstante, hay otra noticia que nos interesa más: «la dura necesidad de mendigar en país extraño y en su menor edad el pan de la amargura». Esto nos confirma que Barona salió de España, pues es fácil deducir que, como cabeza de familia, llevara consigo a su madre y a su hermano para no abandonarlos a la miseria y a las represalias de los reaccionarios. Y lo más lógico también es pensar que se dirigiera a Londres con la inmensa mayoría de emigrados. Como ya hemos comentado, el gobierno británico ofrecía a los refugiados españoles un pequeño subsidio –tan escaso que quizá obligó a pedir limosna a una viuda con un niño–, pero también les garantizaba protección. Barona pudo marchar a Grecia en busca de oportunidades con la certeza al menos de que su familia estaba a salvo.

[76] Íbid.
[77] AGMS Leg. B-812.

En este punto conviene recordar a José García de Villalta, el más insigne filoheleno español, pues su caso presenta tantas similitudes con el de Barona que pueden ser considerados en paralelo. Mencionando como curiosidad que ambos eran naturales de Sevilla, en primer lugar coinciden en fechas, pues ambos se marcharon a Londres inmediatamente después de la caída del gobierno constitucional, a finales de 1823 y principios de 1824, y están de vuelta en 1829. En segundo lugar, su participación en la Revolución Griega sólo salió a la luz después de su muerte: de Villalta, en el discurso fúnebre que le dedicó Piscatory; de Barona, en la biografía que escribió un íntimo amigo veinte años después. Ambos se acogieron al decreto de amnistía que la reina Cristina promulgó el 30 de diciembre de 1834, pero callaron los detalles de su exilio en sus solicitudes de reinserción. En la documentación oficial de Villalta, muy abundante debido a las responsabilidades políticas que asumió durante el reinado de Isabel II, sólo se menciona que «se ausentó del Reino por compromisos políticos»[78], sin citar siquiera su probada estancia en Londres.

Y al hilo de esto surge otra cuestión: el filoheleno europeo que regresaba a su país de origen estaba considerado como un héroe de guerra y era admirado en sociedad. Los libros de testimonios de los voluntarios fueron tan abundantes, que llegaron a conformar casi un género literario en sí mismo[79]. Las tiradas se agotaban. Pero ¿por qué en España no hay ni uno solo de esos textos?

Según nuestros datos, sólo dos de los filohelenos españoles registrados regresaron a España: Víctor Láscaris regresó en 1872, medio siglo después de su marcha, ya anciano; el otro es García de Villalta, quien tuvo que volver a exiliarse, esta vez en Francia, debido a su participación junto a Espronceda en la fallida conspiración de Chapalangarra[80]. Esto ocurrió en 1830, el mismo año en el que Barona resultó impurificado y pasó a la clandestinidad en Valencia, según Bono. Desde luego, ni Barona ni Villalta se encontraron a su regreso en un escenario favorable para poder alardear de haber luchado en la causa griega. A esto se sumaba el hecho de que, después de su restauración en el absolutismo más reaccionario, Fernando VII buscó apoyos entre los Estados de su misma condición. Entre ellos se encontraba la Sublime Puerta, con quien en octubre de 1827, días antes de la batalla de Navarino,

[78] Torre (1959): 142-143, hoja de servicios de García Villalta.

[79] St. Clair (2008): 66, dice que de los 200 voluntarios registrados en 1822 no menos de 30 publicaron sus memorias, a los que deben sumarse los filohelenos que fueron llegando después.

[80] Torre (1959): 26-29.

decisiva para la libertad de Grecia, cerró un tratado que permitía la libre navegación por los estrechos a los barcos de pabellón español[81]. La actividad intelectual de la época también se hizo eco de esta inclinación hacia el Imperio Otomano: la férrea censura dejó pasar obras como el ya citado *Compendio* de Río y Coronel, y *La Turquía, teatro de la guerra presente*, Madrid 1828, de Fermín Caballero[82].

Desde el momento de la restauración de Fernando VII, habían comenzado a difundirse en España informaciones sobre los asuntos de Grecia como:

> «Grecia. Calamata 7 de octubre. Los griegos se han reunido en Tripoliza [...], y la Asamblea terminó con darse algunas puñaladas después que cesaron de cachetearse buenamente: unos quince jefes han muerto en esta refriega; los soldados se resisten a marchar en busca del enemigo: venga dinero, que es antes que la patria [...]
>
> Como hay muchos que deslumbrados con la lectura de tantos escritos, que distrayéndonos de todo el resto del mundo, han querido fijásemos exclusivamente nuestra consideración sobre la Grecia para que imitásemos sus antiguas juntas, sus gobiernos federativos que costaron tanta sangre, su carácter de división que se trasluce en las diferentes sectas de la filosofía, y acaso sus brutales costumbres y ridículos cultos; [...] *El Restaurador* cree que la rebelión de la Grecia en nada se diferencia de las de España, Nápoles y Portugal [...] Los agentes de una y otra son los mismos. El plan, igual, y los resultados ciertamente corresponderán a los principios.
>
> El carácter particular de la Grecia (decía el sabio conde Lamaistre) y que la distingue a mi modo de entender de las demás naciones, es la ineptitud para toda asociación política y moral [...] Los pueblos de esta hermosa región han perdido hasta la idea de la unidad [...] Ningún observador es capaz de descubrir el fin de la servidumbre de los griegos, y si ésta llegase algún día, ¿quién sabe lo que sucedería?
>
> Así hablaba el autor de las *Consideraciones sobre la Francia,* [que] tiene un justo derecho a que su juicio sea preferido a tanto charlatán que sueña día y noche con la república griega»[83].

Muy lejos estaban ya los arrebatos entusiastas de las publicaciones de la época liberal como *El Tribuno* o *El Zurriago* ensalzando a un pueblo en lucha por su libertad; ante la opinión pública los responsables de la revolu-

[81] Ochoa (1998): 81-82.

[82] Bádenas (2007): 117 y (2008): si bien Río simpatiza con las esperanzas de los griegos, no pierde ocasión de resaltar los peligros que encierra la expansión de las ideas liberales.

[83] *El Restaurador*, nº 105, viernes 24/10/1823, p. 941.

ción griega quedaban identificados con los instigadores de las revoluciones liberales occidentales que las fuerzas reaccionarias habían logrado por fin aplastar. La imagen del voluntario filoheleno que se proyectaba desde el poder restablecido era prácticamente la de un inductor al caos internacional, de ahí que las autoridades de rango inferior actuaran casi de oficio ante la menor sospecha, tal y como avala el testimonio de un anónimo viajero español. Encontrándose en América en el año 1827, se sintió vivamente interesado por recorrer el Mediterráneo y ser testigo de la nueva situación que se estaba generando allí. Comenzó el viaje sin problemas, pero a su llegada a Nápoles fue metido en un calabozo sin mayor explicación. Pidiéndole después el pasaporte, los palurdos y obtusos agentes aduaneros

> «buscaron mi nombre en la lista que tienen de los proscriptos españoles, y por fortuna ninguno hallaron que se pareciera. Vieron por mis papeles que yo fui a Malta para pasar a Grecia, y al instante dijeron los doctores: "¿Qué más prueba de ser un revolucionario que la de querer irse con los revoltosos griegos?"»[84].

El cónsul de España no atendió a sus ruegos de ayuda, y la actuación por omisión del embajador, aunque con muy buenas palabras, alargó durante semanas su arbitraria prisión. Es más, dio parte de él a la policía española para que, si volvía por el país se le tuviera bajo vigilancia.

Como hemos ido viendo, la primera defensa de la lucha griega por la independencia en España vino de la mano de los sectores políticos más radicales: la Sociedad Landaburiana, los comuneros / carbonarios y los exaltados que se reunían en torno a gacetas como *El Zurriago* y *La Tercerola*, como el propio Atanasio Lescura, que aún en el Trienio Liberal tuvo que huir a Grecia como perseguido político.

La España de la reina niña Isabel II, que tan tímidamente se abría paso por la procelosa senda constitucional, no podía liberarse de un día para otro, literalmente, de los muchos prejuicios, rencores y miedos de su etapa anterior. La reconciliación de los españoles era imposible. El estallido de la Guerra Carlista exigió a todos un posicionamiento político firme a favor o en contra, pero las distintas tendencias del liberalismo siguieron enfrentándose con ferocidad. Los primeros gobiernos moderados de la regente Cristina recelaban de cualquiera que tuviera un pasado radical o exaltado. Villalta y Espronceda, por ejemplo, fueron detenidos en una redada policial cuidadosamente planeada la noche anterior a la apertura de las Cortes, el 25 de julio

[84] *Viaje de un español a Levante en 1827*, Nueva York 1833, p. 113.

de 1834, ceremonia a la que acudirían Cristina y la reina niña, como sospechosos de participar en una conspiración contra ellas en la que también se barajaron los nombres de Aviraneta y el general Palafox, el héroe de los Sitios de Zaragoza. Nunca se levantó causa, nunca se les comunicaron los motivos de su detención y, después de su puesta en libertad sin explicación alguna, fueron desterrados de la Corte[85].

Por otra parte, en esa fecha ni siquiera se habían normalizado aún las relaciones con la recién nacida Grecia del rey Otón I. A pesar de que las potencias habían invitado desde el Convenio de Londres, en mayo de 1832, a reconocer el nuevo Estado griego, Fernando VII declaró en marzo de 1833 que, hasta que Grecia no fuera reconocida por la Sublime Puerta, él se abstendría de hacerlo. Incluso después de la muerte del rey, la reina Cristina no envió su aceptación oficial hasta agosto de 1834.

En esta situación, resulta evidente que haber luchado en favor de la libertad de los griegos no debía de ser la mejor carta de presentación para un exiliado que pretendía reinsertarse en la vida cotidiana de España, pues con toda seguridad habría sido tachado de "exaltado", revolucionario subversivo sin matices y considerado un indeseable social. Es probable que ésta sea otra de las razones por las que la presencia española registrada en la Guerra de la Independencia griega sea tan escasa: quizá no fueran muchos los que se animaron a acudir allí, pero los pocos que regresaron prefirieron no contarlo.

Tal pudo ser el caso de José María Barona mientras solicitó reiteradamente su readmisión en el Ejército a lo largo de 1833 y 1834. En aquellos momentos, mencionar su estancia en Grecia no habría sido considerado como un mérito a sumar en su historial; al contrario, le habría supuesto su exclusión definitiva y le habría condenado a perpetuidad a ser sospechoso de conspiración. No obstante, una vez reclasificado en el Ejército, vuelto a la cotidianeidad de la guerra, con la posibilidad y la capacidad de demostrar día a día sus ideas políticas y su valor para defenderlas, y en la confianza de que sus camaradas las compartían, quizá en una fría y oscura noche de campaña se relajara al amor de la hoguera y evocara las aventuras que vivió en su juventud cruzando su acero toledano con el alfanje turco en la tierra de la luz, al igual que, como Bono menciona, durante las duras marchas forzadas del regimiento recordaba los plácidos momentos vividos en su refugio del monasterio de la Trapa. Veinte años después, reconstruyendo la anécdota con mayor o menor habilidad, el amigo Bono logró que la esencia de la vida de

[85] Torre (1959): 40-50.

José María Barona no cayera en el olvido. Cuántos otros no tuvieron esa suerte y sus recuerdos se perdieron con ellos.

La adscripción definitiva del capitán José María Barona a la nómina oficial de filohelenos españoles queda pendiente de un hallazgo documental que confirme o desmienta su participación en la guerra griega. Hasta entonces creemos prudente incluirlo, pues tanto el vacío cronólogico que entre 1823 y 1830 existe en su documentación personal conservada, como la constancia de que no es necesario aparecer en los archivos griegos para haber estado allí, como fue también el caso de Villalta, son dos argumentos a favor, aunque sean *ex silentio*. Por otra parte, y si bien es una prueba indirecta, el hecho de que su hermano pequeño mendigara «el pan de la amargura» en un país extraño confirma que Barona se lo llevó de España. Las circunstancias del momento inducen a pensar que no pudo ser a otro lugar que Inglaterra, donde era muy fácil entrar en contacto con el Comité Griego e implicarse con el movimiento filoheleno. Para un militar de raza como Barona, acudir a Grecia era la oportunidad de seguir ejerciendo su vocación en defensa de sus ideas.

Además, su vida transcurrió tan atribulada y novelesca a lo largo de un horizonte tan amplio que permite interpretar su absurda muerte en la recóndita aldea de Ares del Maestrazgo como una suerte de justicia poética muy digna del bizarro capitán Barona: el héroe errante encuentra al fin su destino en la tierra con el nombre del dios a quien sirvió sin reservas en su lucha por la libertad. Ares lo estaba esperando para acogerlo en su seno por siempre.

Y es que siempre se ha dicho que los amados de los dioses mueren jóvenes.

Eva Latorre Broto

C/ General Ricardos, 230, 5º A
28025-Madrid
evalatorrebroto@gmail.com

Bibliografía

Bádenas de la Peña, P. (2007), «The peculiar relations between Greece and Spain at the end of the Ottoman Rule», en: E. Konstantinou (ed.), *Ausdrucksformen des Europäischen und Internationalen Philhellenismus vom 17.-19. Jahrhundert* [Philhellenische Studien, Band 13], pp. 115-120.

— (2008), «Το έργο του Marcos Manuel Río y Coronel: Μια ισπανική «ματιά» στον αγώνα της Ελληνικής Ανεξαρτησίας», en: E. Konstantinou (ed.), *Das Bild Griechenlands im Spiegel der Völker (17. bis 20. Jahrhundert),* [Philhellenische Studien, Band 14], pp. 103-110.

Barth, W.-Kehrig-Korn, M. (1960), *Die Philhellenenzeit. Von der Mitte des 18. Jahrhunderts bis zum Ermordung Kapodistrias' am 9. Oktober 1831,* München.

Dakin, D. (1973), *The Greek Struggle for Independence, 1821-1833*, Berkeley-California.

Fornèsi, H. (1884), «Οι Φιλέλληνες», *Έβδομάς*, τ. 1-21.

Gil Novales, A. (1975), *Las sociedades patrióticas (1820-1823)*, 2 vols., Madrid.

Jasiotis = Hassiotis, Y. (2008), «El filohelenismo español», *Tendiendo puentes en el Mediterráneo. Estudios sobre las relaciones hispano-griegas (ss. XV-XIX),* Granada, pp. 117-128 (trad. española de I. Χασιωτης, «Ο ισπανικός φιλελληνισμός πρό του 1821, κατά τη διάρκεια της Επαναστάσεως και μετά την ανεξαρτησία» *Μακεδονική Ζωή* 70 [Θεσσαλονίκη, μάρτιο 1972], pp. 10-16).

Jadsigueorguíu-Jasioti = Hatsigueorguiou de Hassiotis, V. (2000), «El filohelenismo español durante el siglo XIX», *España y la cultura hispánica en el sureste europeo*, Atenas, pp. 144-155.

Hobsbawm, E. (1982), *Las revoluciones burguesas,* Barcelona.

Isabella, M. (2009), *Risorgimento in Exile*, Oxford.

Lloréns, V. (1979), *Liberales y románticos*, Madrid.

López Villalba, M. (2007), «Spanish intellectuals reflect on the Greek Revolution under the reign of Ferdinand VII», en: E. Konstantinou (ed.), *Ausdrucksformen des Europäischen und Internationalen Philhellenismus vom 17.-19. Jahrhundert* [Philhellenische Studien, Band 13], pp. 121-137.

Ochoa Brun, M. A. (1998), *Episodios diplomáticos hispano-helénicos en el siglo XIX* (ed. bilingüe griego-español), Atenas.

Solá, A. E. (1992), «That Greece might still be free. Nota sobre un filhel·lè català que no va ser», *Homenatge a Josep Alsina. Actes del Xe Simposi de la*

Secciò Catalana de la SEEC, Tarragona 28-30 de novembre de 1990, vol. I, Tarragona, pp. 435-439.

St. Clair, W. (2008), *That Greece might still be free. The Philhellenes in the War of Independence*, 2ª ed. del original de 1972 corregida y aumentada, Cambridge.

Torre Pintueles, E. (1957), *La vida y la obra de José García de Villalta*, tesis doctoral, con documentación inédita.

— (1959), *La vida y la obra de José García de Villalta*, Madrid.

Vaguenás (1955) = Θ. Βαγενάς, «Ὁ Ἱσπανικὸς Φιλελληνισμὸς κατὰ τὴν Ἑλληνικὴν Ἐπανάστασιν», *Φιλελληνικά* 1 (ἰαν.-μάρτ. 1955), σσ. 5-34.

Vilarrubias, F. A. (1967), *Noticia de una colección de papeles de José Massanés Mestres y Josefa Massanés de González existentes en la Sección de Manuscritos*, Barcelona.

— (1996), *Las andanzas del coronel barcelonés Massanés al inicio del siglo XIX (La generación precursora de la Renaixença)*, Barcelona.

Abreviaturas empleadas

AGMS, Archivo General Militar de Segovia.
AHN, Archivo Histórico Nacional.
BNE, Biblioteca Nacional de España.

ANEXO

«El Capitán Barona»
(*Escenas contemporáneas*, 04/07/1862, pp. 33-36)

«Es Vd. uno de los oficiales más valientes del ejército del Norte, señor Barona». Tales palabras dirigió a este bizarro capitán el general Espartero al frente de su Estado Mayor la tarde del 27 de noviembre de 1836 en las inmediaciones de Castrejana; donde por servirnos de una expresión árabe, *ardía el horno del combate* en una de las más terribles y sangrientas acciones de guerra, para levantar el sitio de la capital de Vizcaya, que los defensores de Don Carlos se habían empeñado en dominar a todo trance. El puente se hallaba casi obstruido de cadáveres y moribundos, el fuego continuaba sin interrupción, y Barona, al frente de sus cazadores, a pecho descubierto, era el blanco de los hábiles tiradores contrarios. Su admirable sangre fría, el tranquilo continente con que se fumó un cigarro puro en medio de las víctimas que caían a su lado, las enérgicas expresiones con que alentaba de cuando en cuando a sus soldados, la tierna solicitud con que hacía retirar a los heridos, hasta la negra y prolongada barba, que daba a su animada fisonomía y aventajada estatura el aire noble y marcial de los antiguos guerreros, llamaron la atención de ambos ejércitos, que con el brío y la constancia de los hijos de España se disputaban la victoria. Apenas fue relevado, el general en jefe se apresuró a llamarle por medio de un ayudante. Llegando a su presencia con la modesta circunspección que caracteriza al verdadero mérito, le habló el caudillo en los términos que literalmente hemos citado, al mismo tiempo que estrechaba con su diestra la mano de Barona, entre efusiones de entusiasmo y señales manifiestas de cariño paternal.

Menos afortunado fue este oficial benemérito en el sitio y ocupación del antiguo castillo de Ares, pequeño pueblo del Maestrazgo. Allí pereció desgraciadamente la mañana del 27 de abril de 1840 a impulsos de su decisión y su heroísmo. Bien merece tan distinguido capitán, que digamos dos palabras de su interesante biografía. Don José María Barona nació en Sevilla el 22 de febrero de 1803 y fue bautizado en la parroquia de San Esteban. Su padre, don Francisco, mandaba entonces una compañía del regimiento de Burgos, y habiendo posteriormente obtenido el grado de coronel, fue algunos años gobernador de Tarifa. Su madre, doña Antonia Clanot, pertenecía a una ilustre familia de Italia. El 12 de febrero de 1819 tomó los cordones de cadete el joven Barona, ingresando en la Academia Militar de San Fernando; de la cual, previo un brillante examen, para cuyo feliz éxito le ayudaron mucho los especiales

conocimientos que había adquirido antes de entrar en aquel colegio, salió para el regimiento infantería de la Corona, en cuyo cuerpo se le dio a reconocer por subteniente el 9 de enero de 1820. Sitiada la isla de León por las tropas del duque de Angulema en 1823, hizo dos salidas de su compañía, distinguiéndose notablemente por su arrojo no sólo en aquella ocasión, sino todo el tiempo que estuvieron hostilizando los franceses a la guarnición española. Por esta razón, quedó poco después indefinido, y por fin en clase de excedente.

Por aquel tiempo peleaban heroicamente los Helenos contra la tiranía de sus opresores, los secuaces del islam. El ilustre Lord Byron acababa de llegar al Peloponeso, deseoso de combatir por tan santa causa, después de haber celebrado en versos tan sublimes como armoniosos, las hazañas de los dignos descendientes de Leónidas. Honrado el noble Vate con el título de ciudadano de Missolonghi, y secundado por la actividad y celo infatigable del coronel Stanhope, organizó un respetable cuerpo de extranjeros con su correspondiente artillería.

Barona, que debía por entonces abrigar bien escasas esperanzas de ser colocado de nuevo en las filas del ejército español, y rehusando por otra parte seguir otra carrera que la de las armas, determinó dirigirse a la Grecia a defender la independencia de aquel pueblo tan famoso en la Antigüedad por sus glorias literarias y militares, como digno de compasión y de lástima por la degradante esclavitud y lamentables desventuras que ha sufrido desde mediados del siglo XV, en que el sultán Mahomet II lo encadenó a la coyunda musulmana. Con este objeto procuró adquirirse una carta de recomendación, que le facilitó en Cádiz un amigo de su difunto padre para el inmortal cantor de los viajes de Childe-Harold, que después de visitar los vergeles del Guadalquivir y los floridos cármenes del Darro, había manifestado tantas simpatías y entusiasmo por los españoles al ensalzar dignamente los laureles de la Albuera.

Armado Barona con su espada de Toledo y aquel importante escrito, dirigióse a Gibraltar, de donde se embarcó para Londres. En esta capital se reunió a varios jóvenes ingleses, con los cuales llegó a principios del año 24 a la Grecia occidental, donde aquella pequeña legión fue recibida con la mayor cordialidad por el célebre Maurocordatos, comandante general a la sazón de aquel distrito. Habiéndose Barona presentado a Byron, debióle particulares muestras de distinción y cariño, agregándole al batallón de extranjeros, donde el mancebo español supo en más de una ocasión atraer hacia sí las miradas de sus compañeros de armas, al mismo tiempo que experimentaban los rigores de su acero los implacables enemigos del nombre cris-

tiano. Muchos y no poco gloriosos fueron los encuentros con el adversario en que se halló nuestro hidalgo compatriota.

Dio principio a sus servicios en la Hélade compartiendo el 18 de julio de 1824 el triunfo conseguido por los griegos, auxiliados por la hueste del general Saphacas, vencedores en Musonitza. Otro tanto sucedió el 26 del mismo mes no lejos de Amplane, cuando fue derrotado el ejército albanés de Derwich Bajá, tan superior en fuerzas al de los cristianos, acaudillados por el Suliota Tzavellas. El 25 de agosto tomó parte en la refriega de Mavrylla, donde el infiel Omer vio con despecho morder el polvo a sus mejores soldados. Igual gloria cupo a Barona en el famoso combate de Myli, en que fue batida una columna egipcia por Demetrio Ipsilantis, tan valeroso como entendido capitán. Pero el más envidiable lauro del hijo de Sevilla fue haberse encontrado en el memorable sitio de Missolonghi, y en la heroica defensa del fuerte de la Trinidad, antiguo monasterio de la próxima isla Clissova, por donde únicamente se comunicaban con el mar los bravos defensores de aquella plaza. Cercados al fin por mar y tierra, agobiados de dolencias, careciendo enteramente de víveres y hasta de agua, una columna de Suliotas salió de la ciudad en la noche del 22 de abril de 1826, y atravesando por medio de dos formidables baluartes, que había construido Ibrahim, y rompiendo la línea y atrincheramientos de los egipcios, llegaron no pocos al santuario de San Simeón, de donde se dirigieron al monte Aracinto. Entre estos valientes logró salvarse Barona; y el 4 de julio ya todos peleaban al lado de los hijos de Maina, descendientes de los antiguos espartanos, mandados por Mauromichalis, cuando rechazaron nueve veces a los mamelucos de Ibrahim en los parapetos llamados *Tabores*.

Finalmente en mayo y julio del 27 pertenecía a la guarnición de Atenas, que capitulando después de una obstinada defensa con Reschid-Bajá, salió de la plaza con los honores de la guerra en dirección a Salamina. Dado el combate de Navarino, tan desastroso para los infieles, y terminada la guerra de Grecia, no teniendo por otra parte Barona interés ni objeto en continuar en aquel país; deseando vivamente además volver al suelo natal, se embarcó en dicho puerto y después de permanecer algún tiempo en Inglaterra, arribó felizmente en 1829 a la capital de Barcelona.

Aquí le esperaban otros peligros más terribles y dolorosos para su hidalgo pecho que los que había experimentado en la Hélade peleando por la santa causa de la cruz y de la civilización. O por sus antecedentes políticos, o por haber tenido algún roce con los emigrados españoles en Londres, o por alguna indiscreción en sus palabras, bien disculpable en sus juveniles años, el Conde de España dio orden de ponerlo preso y cerrarlo en la Ciu-

dadela. Todos saben la suerte que esperaba comúnmente a los desgraciados que eran conducidos a tan horrible mansión. Afortunadamente Barona recibió aviso anticipado y disfrazándose de estudiante con los desaliñados y pobrísimos arreos de los que entonces solían en las vacaciones de estío vagar de pueblo en pueblo buscando recursos por medio de la guitarra o pandereta para continuar sus estudios, pudo llegar sin obstáculo al monasterio de Santa Susana de la Trapa, situado en el Bajo Aragón. Acaso este respetable asilo de la virtud y del arrepentimiento era el único sitio inaccesible a las pesquisas y poder sin límites del Capitán General de Cataluña. Siempre la Religión ha sido un puerto de salud para los perseguidos y desgraciados. Curioso y edificante era oír algunos años después al bizarro militar en las noches y vigilias de los campamentos, o en medio de penosas y eternas marchas por las fragosidades y riscos de la antigua Cantabria, recordar su retiro, sus ejercicios cristianos y pacíficas ocupaciones al lado de los piadosos hijos de San Bernardo, que reformados por el Abad Armando de Rancé, renuevan en nuestros días las austeridades de la Tebaida. Allí permaneció oculto algunos meses, hasta que calmada la tempestad, que tan cerca le había amenazado, se despidió no sin sentimiento de los venerables monjes, que le facilitaron los más ingeniosos y adecuados medios para refugiarse en Valencia.

En la ciudad del Cid vivió tranquilamente Barona dando lecciones de matemáticas, geografía y lengua francesa hasta el mes de abril de 1835, en que fue colocado en el segundo Batallón del Inmemorial del Rey, y que desde los principios de la guerra civil estaba operando en las provincias Bascongadas y Navarra. Destinado a la compañía de cazadores, mostró su bizarría y denuedo en las acciones de Murguía, de las Estacas de Trueba y de Los Arcos; y especialmente en Arroniz y monte Jurra, donde recibió el grado de capitán. Concurrió después al levantamiento del sitio de Bilbao asistiendo a los combates de Castrejana y Baracaldo, de Azúa, Arriaga, Puente de Luchana y alturas de Banderas. Por su comportamiento heroico en aquella ocasión fue nombrado capitán efectivo en su propia compañía, y adquirió el honroso título de *Benemérito de la Patria*, y una cruz de distinción como todos los individuos del ejército del Norte que contribuyeron en la noche tremenda del 24 de diciembre de 1836 a lanzar de las puertas de Bilbao a las huestes de Don Carlos.

Nombrado jefe de dos compañías de preferencia, para hostilizar a la división del general Zariátegui en su expedición a Castilla se encontró en la acción de Las Rozas el 11 de agosto del 37; el 28 del mismo en la de Nebrero; el 19 de septiembre en la de Aranzueque; el 28 en la de Aranda de Duero y el 15 de octubre en la Retuerta. Incorporado a su batallón y a las órdenes de

D. Manuel de Latre, que mandaba el ejército de la izquierda, asistió a las acciones de Medianas y Villasuso en el valle de Mena. Posteriormente coadyuvó a la tenaz persecución de las tropas del conde de Negri, exponiéndose con su arrojo ordinario a inminentes peligros en las refriegas de Baranda, Saelices y Bendejo, y sufriendo con admirable constancia las crueles privaciones y espantosos padecimientos de aquella expedición en que tantas víctimas de ambos ejércitos sucumbieron al rigor de la estación y al furor de los elementos en el puerto de Sanglorio, desfiladero el más imponente de la asperísima Liébana, y en la collada de Carmona, montaña inaccesible del valle de Cabuérniga.

Vencida la hueste de Negri, fue destinado el batallón de Barona a la provincia de Álava, asistiendo a los pocos meses, es decir en junio de 1838, al sitio y ocupación de Peñacerrada, en cuyo castillo avanzado llamado de Ulizarra entró por asalto el esforzado capitán al frente de sus cazadores, que siguieron denodadamente su ejemplo. Una cruz de distinción que se creó poco después con la denominación de aquel baluarte, fue el signo de honor dispensado a los que habían penetrado a viva fuerza en su terrible recinto. Durante el diciembre del propio año, se halló con el general Castañeda en el valle de Soba, donde los defensores de Isabel II se apoderaron del fuerte de Quintana, después de una vigorosa resistencia que opusieron los carlistas; así como también en las acciones de Limpias y Ampuero. Finalmente concurrió al sangriento cerco y disputada ocupación de Guardamino y Ramales, en el que el grado de comandante fue la digna recompensa de su ardimiento y fatigas.

Celebrado el convenio de Vergara, y partiendo para la campaña de Aragón, manifestó por marzo de 1840 sus bríos en Castellote, pueblo que al abrigo de un antiguo torreón de Templarios y otros atrincheramientos, defendieron tan heroicamente los soldados de Cabrera. Pasando empero al reino de Valencia a sitiar el fuerte de Ares el 27 de abril, por desear el duque de la Victoria solemnizar el natalicio de S.M. la Reina gobernadora con un hecho de armas brillante, el intrépido guerrero a quien había respetado la muerte en cien combates, el que se había tan briosamente batido al lado de los dignos hijos de Esparta y Atenas, que había medido su acero con los alfanges de la indomable raza de Alejandría y de Memfis, y con las lanzas de los feroces esclavos de Mahamoud, aquél en suma que supo adquirirse tanta nombradía entre los valientes del ejército del Norte, encontró el fin de sus gloriosos días, sucumbiendo herido de una bala de fusil, disparada desde las aspilleras de un pueblo insignificante y olvidado, pueblo que acababan de fortificar los carlistas, para que sirviese de defensa por aquella parte a la plaza de Morella. Compañero inseparable el que esto escribe del ilustre Ba-

rona en el segundo batallón del Rey, testigo de su valor y serenidad a toda prueba, admirador de sus dotes morales (pues en él valía tanto el hombre como el militar), habiendo tenido el triste deber por su sagrado ministerio de dar en el humilde cementerio de Ares eclesiástica sepultura a su cadáver, no sin bañarlo con copiosas lágrimas de dolor; ha querido conceder un justo desahogo al corazón lastimado todavía, después de más de veinte años, que presenció la heroica muerte de su amigo. Sobre todo, cree cumplir con una obligación sagrada escribiendo estas desaliñadas páginas a la memoria de un guerrero que fue el honor de Sevilla, donde vio la primera luz; la admiración del ejército de doña Isabel II y el orgullo en fin de la nación española, que en la edad presente sabe producir héroes no menos esclarecidos que los que asombraron al mundo con sus hazañas en los siglos de su grandeza y sus glorias.

Gaspar Bono Serrano

Recibido: 21.07.2010
Aceptado: 25.10.2010

ΣΥΜΒΟΛΗ ΣΤΗΝ ΙΣΤΟΡΙΑ ΜΙΑΣ ΟΙΚΟΓΕΝΕΙΑΣ ΤΗΣ ΣΑΜΟΥ

ΠΕΡΙΛΗΨΗ: Εξετάζεται η διαχρονική πορεία μιας οικογένειας της Σάμου από τον 18ο ως τον 20ό αιώνα. Πρόκειται για οικογένεια της οποίας οι εκπρόσωποι πρωταγωνίστησαν σε διάφορα σημαντικά γεγονότα της σαμιακής ιστορίας. Με τον τρόπο αυτό, καθώς γίνεται πλήρης επιστημονική αξιοποίηση των υπαρχόντων βιβλιογραφικών αναφορών και αρχειακών πηγών, προστίθεται μια συμβολή στη σαμιακή προσωπογραφία, αλλά και διερευνώνται και συμπληρώνονται ορισμένα από τα γεγονότα της τοπικής σαμιακής ιστορίας, στο κρίσιμο για την ευρύτερη περιοχή διάστημα της εποχής στην οποία η μελέτη αναφέρεται.

ΛΕΞΕΙΣ ΚΛΕΙΔΙΑ: Σάμος, προσωπογραφία, οικογένεια, ελληνική επανάσταση, Ηγεμονία της Σάμου.

ABSTRACT: The present study examines diachronically (18th until 20th centuries) a family from Samos. Its members played a prominent role in various important events of the Samian history. This discussion, which makes use of the existing bibliographical references and archive sources, on the one hand, constitutes a contribution to the Samian historic biography and, on the other hand, investigates and adds to a certain number of events of the local Samian history within the aforementioned period of time, which is of crucial importance for the area.

KEY WORDS: Samos, historic biography, family, Greek revolution, Hegemony of Samos.

Η ανασυγκρότηση της ιστορικής πορείας μιας οικογένειας, ιδίως όταν οι ρίζες της βρίσκονται βαθιά πίσω στο χρόνο, δεν είναι διόλου εύκολη υπόθεση, πόσο μάλλον όταν ο γράφων είναι γόνος της οικογένειας αυτής. Έλλειψη συνεχώς και πυκνών ιστορικών αναφορών στις πηγές, αλλά και ο αναπόφευκτος σε αυτές τις

περιπτώσεις υποκειμενισμός, καθιστούν το έργο αυτό δυσχερές. Ωστόσο, η αναφορά στην ιστορία συγκεκριμένων οικογενειών συμβάλλει σημαντικά στη γνώση της ιστορίας και της διαχρονικής πορείας ενός τόπου, γι' αυτό και επιχειρείται εδώ, σχετικά με την οικογένεια *Μπαρμπούνη* / *Παρπούνη* / *Βαρβούνη* της Σάμου.

Ο αρχικός τύπος του οικογενειακού ονόματος ήταν *Μπαρμπούνης*, απαντά δε στις πρώιμες σχετικές αναφορές, και μάλιστα στο σχετικό με τις συγκρούσεις στην προεπαναστατική Σάμο ποίημα του Αναγνώστη Σαλαμαλέκη[1] ως *Παρπούνης*, κατά το γνωστό από πολλές ελληνικές περιοχές φαινόμενο της εναλλαγής του -μπ- με το -π-, στην εκφορά του τοπικού γλωσσικού ιδιώματος. Το όνομα *Μπαρμπούνης* ασφαλώς οφείλεται σε σχετικό παρωνύμιο, που προέρχεται είτε από έναν πρόγονο ψαρά που έπιανε κυρίως μπαρμπούνια, ή καυχιόταν γι' αυτό, ή που το πρόσωπό του είχε κόκκινο χρώμα όπως τα ψάρι αυτό. Ίσως όμως το παρωνύμιο να σχετίζεται με την ιταλική λέξη *barba* (= γενειάδα), που ήταν σε χρήση ανάμεσα στους ναυτικούς των νησιών του Αιγαίου[2]. Στην περίπτωση αυτή πρέπει να προέρχεται από κάποιον πρόγονο της οικογένειας που ήταν γνωστός και αξιομνημόνευτος στην μικρή τοπική κοινωνία του νησιού για την μεγάλη και εντυπωσιακή γενειάδα του.

Η οικογένεια έχει ως κοιτίδα της το Βαθύ της Σάμου. Κατά την προεπαναστατική περίοδο, και μάλιστα στις αρχές του 19ου αιώνα, αναφέρονται στις πηγές ο Αγγελής Μπαρμπούνης, δανειστής του «Κοινού Σάμου» με 451 γρόσια[3] το 1808 και ο Δημήτρης Μπαρμπούνης, που επίσης δάνεισε το «Κοινόν Σάμου» 262 γρόσια, το 1810[4]. Μάλιστα το σχετικό *Τευτέρι των εξόδων*, που συντάχθηκε στις 20 Φεβρουαρίου 1810 γράφει: *του δημήτρη μπαρμπούνη οπού είχεν παρμένα ο χ(ατζή) δημήτρης μπούτζαλής εις τον καιρόν οπού επήγεν τους μελάχιδες*[5]. Επιπροσθέτως να αναφερθεί ότι στο τευτέρι με τα *έσοδα του μουκατά της νήσου Σάμου ώντας βοεβόδας ο βελή αγάς*, της 1ης Μαρτίου 1810, ο Αγγελής Μπαρμπούνης φέρεται να έχει πληρώσει 2 γρόσια για ένα «ταπί»[6], γεγονός που υποδεικνύει ότι ο Αγγελής κατείχε και κτηματική ή ακίνητη περιουσία στο χωριό του.

---

[1] Βλ. σχετικά Νικ. Σταματιαδης, *Σαμιακά ήτοι ανέλιξις της νεωτέρας ιστορίας της Σάμου δι' επισήμων εγγράφων, ων προτάσσονται αι βιογραφίαι των Λογοθέτου Λυκούργου και Κωνσταντίνου Λαχανά* 2, εν Σάμω 1908, σ. 439-492. Πρβλ. Μ. Γ. Βαρβουνης, *Σαμιακά λαογραφικά και εκκλησιαστικά σύμμικτα* 2, Αθήνα 2002, σ. 34 κ.εξ. Ο Ιδιος, *Λαογραφία και ποίηση στο έργο του Κύπρου Χρυσάνθη*, Λευκωσία 1995, με λαογραφικές παρατηρήσεις για το ποίημα αυτό.

[2] Βλ. Ν. Ανδριωτης, *Ετυμολογικό λεξικό της κοινής νεοελληνικής*, Θεσσαλονίκη 1983³, σ. 218.

[3] Αλ. Σεβαστακης, *Το κίνημα των Καρμανιόλων στη Σάμο, 1805-1812,* Αθήνα 1996, σ. 83, 153.

[4] Αλ. Σεβαστακης, *Το κίνημα...*, ό.π., σ. 123.

[5] Αλ. Σεβαστακης, *Το κίνημα...*, ό.π., σ. 205. Η εκδιδόμενη πηγή από το Αρχείον της Ιστορικής και Εθνολογικής Εταιρείας, έγγρ. 1364.

[6] Αλ. Σεβαστακης, *Το κίνημα...*, ό.π., σ. 212. Η εκδιδόμενη πηγή από το Αρχείον της Ιστορικής και Εθνολογικής Εταιρείας, έγγρ. 1336.

Μαρτυρίες για την κτηματική αυτή περιουσία έχουμε και από τα τέλη του 18ου αιώνα. Για παράδειγμα το 1785, στη διαθήκη του ηγουμένου της μονής Αγίας Ζώνης Γρηγορίου αναφέρεται ο Κωνσταντής Μπαρμπούνης ως οφειλέτης του, με ενέχυρο κάποιο κτήμα του. Αλλά και σε αφιέρωση του 1798, και πάλι προς τη μονή Αγίας Ζώνης, αναφέρεται ο Κωνσταντής Μπαρμπούνης ως ιδιοκτήτης ενός γειτονικού κτήματος[7]. Είναι χαρακτηριστικό το ότι και οι δύο αναφορές σχετίζονται με την ευρύτερη περιοχή της Βλαμαρής, που αποτελεί μέρος της ζώνης εκμετάλλευσης του Βαθυού, όπου βρίσκεται και η κύρια κτηματική περιουσία της οικογένειας, μέχρι σήμερα.

Συγγενής αυτών των δύο, αδελφός ή εξάδελφος, ήταν και ο Χριστόδουλος Μπαρμπούνης, ο οποίος με την προεπαναστατική φατρία των «Καρμανιόλων» έπαιξε ρόλο σημαντικό στην ιστορία του νησιού. Θυμίζω ότι η φατρία αυτή, ήδη από το 1805 είχε προβάλλει το συλλογικό αίτημα να λογοδοτήσουν και να ελεγχθούν οι «Παλαιοί Μεγάλοι Προεστοί» της Σάμου, για την διαχείριση των προσόδων των τελευταίων ετών, και να αναλάβει το «Κοινόν» την οικονομική διαχείριση με ετήσια κατ' αποκοπήν καταβολή κάποιου ποσού, δηλαδή με το σύστημα «μακτού», ώστε να περιοριστούν ή και να μηδενιστούν οι περιπτώσεις ληστρικών για τους Σαμίους συνεργασιών τοπικών αρχόντων με τους εκπροσώπους της οθωμανικής εξουσίας. Ακολούθησε σφοδρή σύγκρουση, και τον Μάρτιο του 1806 οι «Καρμανιόλοι» ηττήθηκαν, με αποτέλεσμα οι αντίπαλοί τους «Καλικάντζαροι» να εξορίσουν τον αρχηγό τους Γεώργιο Λογοθέτη και να εξαπολύσουν κύμα διωγμών[8]. Την κρίσιμη αυτή στιγμή κινήθηκε επαναστατικά το Βαθύ, με αρχηγούς τον Χριστόδουλο Μπαρμπούνη και τον καραβοκύρη χατζή Μιχάλη Αργύρη.

Οι δύο αυτοί επιφανείς «Καρμανιόλοι» κατάφεραν να ξεσηκώσουν τους κατοίκους του Βαθυού, των Μυτιληνιών, των Βουρλιωτών, του Παγώνδα και του Νέου Καρλοβάσου, ώστε να ζητήσουν και να κατορθώσουν να συγκληθεί «Σύνοδος» στην οποία θα λογοδοτούσαν οι Παλαιοί Προεστοί. Η συνέλευση αυτή πραγματοποιήθηκε στη Χώρα τον Μάρτιο του 1807, με τη συμμετοχή πλήθους Σαμίων απ' όλο το νησί, και στη διάρκειά της έγινε έλεγχος των λογαριασμών της περιόδου 1797-1807, ο οποίος και έδειξε ότι οι Προεστοί είχαν καταχραστεί ποσό

---

[7] Τατ. Γεωργακη-Ιωαννου, «Αρχείο Μητροπόλεως Σάμου. Έγγραφα περιόδου 1630-1799», *Σαμιακές Μελέτες* 7 (2005-2006). *Αναφορά τιμής στην Αγία Μεγάλη του Χριστού Εκκλησία*, αρ. 453, 665. Το 1734 η Μορφιά, γυναικά του Μανόλη Παρπούνη, χάρισε ένα κτήμα στη μονή της Παναγίας του Βροντά, βλ. ΓΑΚ [Γενικά Αρχεία του Κράτους] - Αρχεία Σάμου, φάκ. Γ2, αρ. 01. Αλλά και τον Ιανουάριο του 1812 η Διοματούλα, θυγατέρα του Γιώργη Διακοηλία, πώλησε στον γαμπρό της Δημήτρη Παρπούνη ένα αμπέλι, βλ. ΓΑΚ - Αρχεία Σάμου, φάκ. Γ2, αρ. 022.

[8] Αλ. Σεβαστακης, *Το κίνημα...*, ό.π., σ. 25-41.

64 πουγγίων, δηλαδή 32.000 γροσίων[9]. Οι Προεστοί ωστόσο κατάφεραν να διορίστεί από την Κωνσταντινούπολη νέος βοεβόδας του νησιού ο χατζή Μουσάς, άνθρωπος της εμπιστοσύνης τους, ο οποίος εγκαταστάθηκε τον Αύγουστο του 1808 στον Μαραθόκαμπο[10], και με διάφορες απειλές και διωγμούς επιχείρησε να εξουδετερώσει τους «Καρμανιόλους». Επακολούθησε σύγκρουση, κατά την οποία ζητήθηκε η επέμβαση του οθωμανικού στρατού. Με αιχμή του δόρατος την στρατιωτική αυτή δύναμη, ο νέος βοεβόδας και οι «Καλικάντζαροι» συνεργάτες του κατάφεραν να καταλάβουν τη Χώρα, την πρωτεύουσα του νησιού, η οποία και λεηλατήθηκε, ενώ με εμπρησμούς, φόνους, βιαιοπραγίες και βασανιστήρια προσπαθούσαν να επιβάλλουν την εξουσία τους στο νησί[11]. Στη δίνη των διώξεων αυτών, κατά την κατάληψη της Χώρας και τις λεηλασίες που ακολούθησαν ο Χριστόδουλος Μπαρμπούνης μόλις που κατάφερε να διασωθεί, μαζί με τον μαστρο-Γιάννη Αναστασίου[12].

Τότε ο Χριστόδουλος Μπαρμπούνης και ο Κωνσταντίνος Λαχανάς ξεσήκωσαν τον λαό στο Βαθύ, που μάλιστα επιτέθηκε εναντίον των ξένων προξενείων, πιστεύοντας ότι οι πρόξενοι συναλλάσσονταν κατά ύποπτο τρόπο με τις οθωμανικές αρχές. Ο Χριστόδουλος μαζί με τον καπετάνιο χατζή Μιχάλη Αργύρη δημιούργησαν ένοπλο σώμα 600 κατοίκων του Βαθυού, που εγκαταστάθηκε στους Μυτιληνιούς. Εκεί όμως αντιμετώπισαν μια τάση που ευαγγελιζόταν την αυτοσυγκράτηση, αφού και οι ηγέτες των «Καρμανιόλων» ήθελαν να συμβιβαστούν, γεγονός που ανέκοψε την ορμή τους. Σε λίγο όμως ενώθηκαν με ένοπλους επίσης κατοίκους των Βουρλιωτών, που έφτασαν στους Μυτιληνιούς υπό τον Αποστόλη Αμίρισας, και σε κοινή συνέλευση, μετά από αρκετούς δισταγμούς, αποφάσισαν να συνεχίσουν τον αγώνα τους και να επιτεθούν στο οθωμανικό στρατιωτικό απόσπασμα της Χώρας. Η επίθεση υπήρξε καταιγιστική. Στη Χώρα οι επαναστάτες πολιόρκησαν τα σπίτια του βοεβόδα και του καδή, τα οποία και κατέλαβαν. Η οθωμανική φρουρά διαλύθηκε, και ο χατζή Μουσάς συνελήφθη στο καΐκι όπου είχε επιβιβασθεί, οδηγήθηκε στη Χώρα όπου άρχισε να απολογείται για τη σκληρότητα που επέδειξε, και όπου σε ένδειξη εξευτελισμού τον άφησαν επί τρεις

[9] Αλ. Σεβαστακης, *Το κίνημα...*, ό.π., σ. 57 και σημ. 138. Μιχαηλ Β. Σακελλαριου, «Κοινωνικοπολιτικοί αγώνες στην Σάμο (1801-1813, 1821-1834) βάσει και νέων πηγών», στο βιβλίο του *Θέματα νέας ελληνικής ιστορίας* 1, Αθήνα 2010, σ. 295 (= Ο Ιδιος, *Σαμιακά*, Αθήνα 2010, σ. 295, ως προδημοσίευση από το παραπάνω βιβλίο).

[10] Για την ουδέτερη στάση του χωριού αυτού κατά τα επίμαχα γεγονότα βλ. Μ. Α. Βουρλιωτης, «Τοπικοί προεστοί της Σάμου», *Αντιπελάργηση. Τιμητικός τόμος για τον Νικόλαο Α. Δημητρίου*, Αθήνα 1992, σ. 323-324.

[11] Αλ. Σεβαστακης, *Το κίνημα...*, ό.π., σ. 51-66.

[12] Μιχαηλ Β. Σακελλαριου, «Κοινωνικοπολιτικοί αγώνες... », ό.π., σ. 304 (= Ο Ιδιος, *Σαμιακά*, ό.π., σ. 304, ως προδημοσίευση από το παραπάνω βιβλίο).

μέρες χωρίς φαγητό και νερό. Κατόπιν στάλθηκε στην Κωνσταντινούπολη με καράβι[13], ενώ οι αρχηγοί της αντίπαλης φατρίας των «Καλλικαντζάρων» διαλύθηκαν και κρύφτηκαν στο νησί για να σωθούν. Την δράση του Χριστόδουλου είχαν βεβαίως πληροφορηθεί και οι οθωμανικές αρχές, γι' αυτό και ο Ομάρ εφέντης, που στάλθηκε στη Σάμο τον Φεβρουάριο του 1809 για να επιβάλει την τάξη και να ηρεμήσει τα πνεύματα, είχε εντολή να συλλάβει και να στείλει στην Κωνσταντινούπολη δεσμίους πέντε Σαμίους, ανάμεσα στους οποίους και αυτόν[14], πράγμα το οποίο τελικά δεν έγινε, λόγω της έντονης σχετικής αντίδρασης των κατοίκων του νησιού.

Ακολούθως, οι «Καρμανιόλοι» έστειλαν πρεσβεία με δώρα στην Υψηλή Πύλη, καταφέρνοντας με διάφορους πολιτικούς ελιγμούς να κρατήσουν την εξουσία ως τον Μάρτιο του 1812, οπότε οι «Καλικάντζαροι» τους ανέτρεψαν, καταδίωξαν τους αρχηγούς τους και δήμευσαν τις περιουσίες τους, επιβάλλοντας στο νησί, με τη συνεργασία των οθωμανικών αρχών, ένα καθεστώς απολυταρχισμού και βίας. Μέχρι την κατάλυση της εξουσίας των «Καρμανιόλων» ο Χριστόδουλος υπήρξε έγκριτο και δραστήριο μέλος τους: μάλιστα, το 1811 υπογράφει ως μάρτυρας σε ένα δικαιοπρακτικό έγγραφο[15], γεγονός που δείχνει ότι είχε ξεχωριστή θέση στην τοπική κοινωνία.

Μέσα στη θύελλα αυτή, τα ίχνη του Χριστόδουλου Μπαρμπούνη χάνονται ως τον Απρίλιο του 1821, οπότε ο καπετάν Κωνσταντίνος Λαχανάς ύψωσε τη σημαία της επαναστάσεως στο Βαθύ[16]. Ο Χριστόδουλος επανήλθε στη Σάμο από τον τόπο όπου είχε καταφύγει τον Απρίλιο του 1821, μαζί με άλλους ηγέτες των «Καρμανιόλων», όπως ο Χριστόδουλος Καψάλης και ο Χατζημιχάλης[17]. Ανάμεσα στους άμεσους συνεργάτες του Κωνσταντίνου Λαχανά ήταν και ο Χριστόδουλος Μπαρμπούνης, που αγωνίστηκε σε όλη τη διάρκεια της επανάστασης της Σάμου εναντίον των Οθωμανών και των ντόπιων «Καλικαντζάρων». Κατά τον Αλ. Σεβαστάκη[18] ο Χριστόδουλος υπήρξε *σταθερός πρωταγωνιστής στον αγώνα της εθνεγερσίας*. Συμμετείχε στα κινήματα κατά του διορισμένου επάρχου της Σάμου Κυριάκου Μώραλη και υπερασπίστηκε την αυτοδιοίκηση του νησιού με βάση τον «Στρατοπολιτικό Διοργανισμό», που καθιέρωνε ένα αυτόνομο τοπικό πολίτευμα[19].

---

[13] Μιχαηλ Β. Σακελλαριου, «Κοινωνικοπολιτικοί αγώνες... », ό.π., σ. 305 (= Ο Ιδιος, *Σαμιακά*, ό.π., σ. 305, ως προδημοσίευση από το παραπάνω βιβλίο).

[14] Επ. Σταματιαδης, *Σαμιακά*..., ό.π., 2, σ. 91.

[15] ΓΑΚ -Αρχεία Σάμου, φάκ. Β3, αρ. 059.

[16] Επ. Σταματιαδης, *Σαμιακά*..., ό.π., σ. 105-110.

[17] Μιχαηλ Β. Σακελλαριου, «Κοινωνικοπολιτικοί αγώνες... », ό.π., σ. 314 (= Ο Ιδιος, *Σαμιακά*, ό.π., σ. 314, ως προδημοσίευση από το παραπάνω βιβλίο).

[18] Αλ. Σεβαστακης, *Ιστορικά Ανάλεκτα*, Αθήνα 2005, σ. 182.

[19] Βλ. Αλ. Σεβαστακης, «Το Στρατοπολιτικόν Σύστημα Σάμου και η Κεντρική Ελληνική Διοίκηση», *Σαμιακές Μελέτες* 1 (1993-1994), 97-120.

Ο Κυριακός Μώραλης, ο διορισμός του οποίου ως επάρχου Σάμου σήμανε και την έναρξη του εμφύλιου πολέμου στο νησί, αφού θέλησε να καταργήσει την πολιτική αυτονομία της ελεύθερης και επαναστατημένης Σάμου με την υπαγωγή της στην κεντρική ελληνική διοίκηση, συνέλαβε και φυλάκισε τον καπετάν Κωνσταντίνο Λαχανά, μαζί με τον στενό συνεργάτη και συναγωνιστή του Χριστόδουλο Μπαρπούνη, γεγονός που εξήψε τα πνεύματα της εμφύλιας διαμάχης[20]. Οι σύμβουλοι του Μώραλη του υπέδειξαν να εξοντώσει τους δύο κρατουμένους. Ο Λαχανάς όμως κατάφερε να δραπετεύσει, ενώ ο Χριστόδουλος βρήκε μαρτυρικό θάνατο, το 1822[21]: το διαμελισμένο πτώμα του ρίχτηκε στα νερά του λιμανιού στο Βαθύ, ξεβράστηκε από την θάλασσα στο Μαλαγάρι και εκεί κηδεύτηκε με όλες τις τιμές από τον Αρχιεπίσκοπο Σάμου Κύριλλο στο ναό των Ταξιαρχών, μετόχι της μονής Αγίας Ζώνης[22]. Ας σημειωθεί ότι στην τοπική σαμιακή ιστορική βιβλιογραφία, ο Χριστόδουλος αναφέρεται ως πρωταγωνιστής και εκ των ηγετών του κινήματος των «Καρμανιόλων»[23].

Σε μέχρι πρότινος ανέκδοτο κείμενο της εποχής της σαμιακής επανάστασης, που πρόσφατα δημοσιεύθηκε σχολιασμένο, αναφέρεται ότι λίγο πριν την επανάσταση έφτασε στη Σάμο ο Χριστόδουλος Βαρβούνης μαζί με άλλους κορυφαίους «Καρμανιόλους» και τον αρχηγό του Λογοθέτη Λυκούργο[24]. Στη συνέχεια μάλιστα το ίδιο κείμενο, αναφορικά με την διοίκηση του Βαθυού μετά την έκρηξη της επανάστασης, σημειώνει: *Είχεν εις το Βαθύ τον χιλίαρχον Κωνσταντίνον Λαχανά και τον Χριστόδουλον Βαρβούνην / με τους περί αυτόν συνεφόρους του αγρύπνους φροντιστάς και δια την ευταξίαν του χωρίου του, και δια τα πολεμικά*[25]. Όσον αφορά την αντιμετώπιση του Χριστόδουλου από τον έπαρχο Κυριακό Μώραλη, το κείμενο αυτό σημειώνει την φυλάκισή του μαζί με τον χιλίαρχο Κωνσταντίνο Λαχανά, τον Μανολάκη Παπλωματά *και άλλους πολλούς φιλελευθέρους*, για να προσθέσει *Δεν αναπαύονται τελευταίον οι φίλοι και συνοπαδοί του κυρίου επάρχου*

---

[20] Επ. Σταματιαδης, *Σαμιακά...*, ό.π., 2, σ. 300. Πρβλ. Κ. Μπελσης, *Μία καταγγελία εναντίον του επάρχου Κυριάκου Μόραλη στη Σάμο του 1822. Ο εσωτερικός αγώνας της νήσου και η επανάσταση,* Αθήνα 2008, σ.14 η.εξ.

[21] Μιχαηλ Β. Σακελλαριου, «Κοινωνικοπολιτικοί αγώνες... », ό.π., σ. 331 (= Ο Ιδιος, *Σαμιακά*, ό.π., σ. 331, ως προδημοσίευση από το παραπάνω βιβλίο). Ο Χριστόδουλος δεν αναφέρεται εδώ ονομαστικά, αυτός είναι όμως ο επιφανής Καρμανιόλος που γράφεται ότι κατακρεουργήθηκε από τα όργανα της εξουσίας του Κυριακού Μώραλη.

[22] Επ. Σταματιαδης, *Σαμιακά...*, ό.π., 2, σ. 305. Αλ. Σεβαστακης, *Ιστορικά Ανάλεκτα*, ό.π., σ. 183. Ο ίδιος δίνει μια περιεκτική βιογραφία του Χριστόδουλου Μπαρμπούνη, στις σελ. 179-183 του έργου του.

[23] Επ. Σταματιαδης, *Σαμιακά...*, ό.π., 2, σ. 82.

[24] Μιχαηλ Β. Σακελλαριου, «Νέες πηγές για τους κοινωνικοπολιτικούς αγώνες *Καλλικαντζάρων-Καρμανιόλων* στην Σάμο», στο βιβλίο του *Θέματα νέας ελληνικής ιστορίας* 2, Αθήνα 2010, σ. 616 (= Ο Ιδιος, *Σαμιακά*, ό.π., σ. 616, ως προδημοσίευση από το παραπάνω βιβλίο).

[25] Μιχαηλ Β. Σακελλαριου, «Νέες πηγές...», ό.π., σ. 625 (= Ο Ιδιος, *Σαμιακά*, ό.π., σ. 625, ως προδημοσίευση από το παραπάνω βιβλίο).

να βλέπωσι ζωντανόν τον Βαρβούνην. Όθεν τον παραχωρεί εις εκείνους και αυτοί του σηκώνουσι και την ζωήν με τον πλέον φρικτόν και κατησχυμένον θάνατον[26], αποδίδοντας μάλιστα εμμέσως την δολοφονία του στην εκδικητική μανία του πρώτου από τους πρώην Μεγάλους Προεστούς της Σάμου Μανολάκη Στεφανή, ο οποίος στο μεταξύ είχε ξαναγυρίσει στη Χώρα της Σάμου.

Το 1851 ο Λαμπρινός Βαρβούνης διορίστηκε Δήμαρχος Βαθέος[27]. Επρόκειτο για μια κίνηση που ουσιαστικά επισήμαινε τον συμβιβασμό της οικογένειας με το ηγεμονικό καθεστώς, εναντίον του οποίου παλαιότερα είχαν αγωνιστεί τα μέλη της. Όπως ήταν φυσικό, ο συμβιβασμός αυτός δεν έγινε χωρίς αντιδράσεις. Στο πλαίσιο των αντιδράσεων αυτών πιθανότατα εντάσσεται και η μαρτυρούμενη στις πηγές μας φιλονικία του Λαμπρινού Βαρβούνη με τον εξάδελφό του ιερέα Μανουήλ Βαρβούνη, το 1853, η οποία έλαβε διαστάσεις στην τοπική κοινωνία του Βαθυού[28]. Ας σημειωθεί εδώ ότι ο ιερέας Εμμανουήλ Βαρβούνης υπήρξε σφοδρός αντιβογοριδικός, ανήκε μάλιστα σε εκείνους που αντέδρασαν στην αποστολή στη Σάμο του Γεωργίου Κονεμένου, ώστε στις 28 Ιανουαρίου 1851 να συλληφθεί στον Λιμένα Βαθέος, τη σημερινή πόλη της Σάμου, και μαζί με άλλους επαναστάτες να αποσταλεί σιδηροδέσμιος στην Κωνσταντινούπολη, απ' όπου απελευθερώθηκε μετά την κατάπαυση της ανταρσίας και την οριστική επικράτηση της εξουσίας του τοποτηρητή Γεωργίου Κονεμένου, την άνοιξη του 1851[29]. Η φιλονικία λοιπόν ήταν αναμενόμενη, ως προϊόν έντονων πολιτικών αντιπαραθέσεων, στο φορτισμένο κλίμα της ταραγμένης εκείνης εποχής της σαμιακής ιστορίας.

Ως δήμαρχος ο Λαμπρινός Βαρβούνης, μετά από σχετική παρέμβαση του Κων. Σοφούλη, δεν αντιτάχθηκε στην είσοδο των στασιαστών εναντίον του τοποτηρητή του Ηγεμόνα της Σάμου Αλεξάνδρου Καλλιμάχη, του Γεωργίου Κονεμένου, στο Βαθύ[30], παρά το γεγονός ότι είχε διοριστεί δήμαρχος από τον Μουσταφά πασά, που είχε αποσταλεί για να καταπνίξει το κίνημα των Σαμίων, σε αντικατάσταση του Κων. Θεοχάρη[31]. Παραδίδεται μάλιστα η λεπτομέρεια ότι ο Κων. Σοφούλης, στην προσπάθειά του να καταφέρει την είσοδο των επαναστατών στο Βαθύ, απείλησε τον Λαμπρινό ότι θα τον μαστίγωνε, αν έφερνε οποιαδήποτε αντίρρηση[32]. Υπήρξε

---

[26] Μιχαηλ Β. Σακελλαριου, «Νέες πηγές...», ό.π., σ. 628-629 (= Ο Ιδιος, *Σαμιακά*, ό.π., σ. 628-629, ως προδημοσίευση από το παραπάνω βιβλίο).

[27] ΓΑΚ-Αρχεία Σάμου, φάκ. Υποαρχείο Ηγεμονικού Διοικητικού Γραφείου, σειρά Αστυνομικά, αρ. 048.

[28] ΓΑΚ-Αρχεία Σάμου, φάκ. Υποαρχείο Ηγεμονικού Διοικητικού Γραφείου, σειρά Ησυχία-Ασφάλεια, αρ. 009 – 14 Φεβρουαρίου 1853.

[29] Επ. Σταματιαδης, *Σαμιακά, ήτοι ιστορία της νήσου Σάμου από των παναρχαίων χρόνων μέχρι των καθ' ημάς* 3, εν Σάμω 1882, σ. 301.

[30] Ιω. Βακιρτζης, *Ιστορία της Ηγεμονίας Σάμου, 1834-1912*, Αθήνα 2005, σ. 143.

[31] Ιω. Βακιρτζης, *Ιστορία της Ηγεμονίας Σάμου*, ό.π., σ. 198.

[32] Επ. Σταματιαδης, *Σαμιακά,* ό.π., σ. 83.

λοιπόν ο Λαμπρινός διορισμένος από τις αρχές που αποσκοπούσαν στην κατάπνιξη του σαμιακού κινήματος, γι' αυτό και εξ ορισμού αντίθετος στην έκφραση του γνησίου αισθήματος του σαμιακού λαού, που έβλεπε, αδίκως είναι η αλήθεια, στο πρόσωπο του τοποτηρητή Γεωργίου Κονεμένου τη συνέχιση της τυραννίας του Στέφανου Βογορίδη[33]. Γι' αυτό και οι αντιδράσεις που σχηματοποιήθηκαν στον ενδοοικογενειακό διαπληκτισμό, για τον οποίο έγινε λόγος προηγουμένως. Είναι μάλιστα χαρακτηριστικό το ότι ο ιερέας Μανουήλ Βαρβούνης, σφοδρότατα αντιβογοριδικός, υπήρξε ανάμεσα στους συλληφθέντες Βαθυώτες από τον Μουσταφά πασά, κατά τη διάρκεια των σχετικών επεισοδίων[34], γι' αυτό και η αγανάκτισή του εναντίον του εξαδέλφου του ήταν μάλλον δικαιολογημένη.

Ο Μουσταφά πασάς, θέλοντας να επιβάλει τον Λαμπρινό ως Δήμαρχο Βαθέος προέβη σε αποκλεισμό του Βαθυού, όμως στις ενέργειές του αυτές αντέδρασε και η βογοριδική μερίδα του πληθυσμού. Ορισμένοι από τους οπαδούς του Ηγεμόνα Στέφανου Βογορίδη συνέλαβαν τον Λαμπρινό και τον έστειλαν δέσμιο σε κάποια από τις μονές του νησιού, μάλλον δε στη μονή της Αγίας Ζώνης. Στις 27 Δεκεμβρίου 1851 ο Μουσταφά πασάς κάλεσε αυτούς που είχαν συλλάβει τον Λαμπρινό, δεν πείστηκε από την άποψη που του παρουσίασαν, σύμφωνα με την οποία ο Λαμπρινός είχε πάει σε κάποια χωριά της Σάμου για ιδιωτικές του υποθέσεις, και έτσι τέσσερεις από αυτούς φυλάκισε, και τους υπόλοιπους τους έστειλε πίσω στο Βαθύ, με τη διαταγή να απελευθερωθεί και να αποκατασταθεί στην τοπική εξουσία ο Δήμαρχος. Αυτό είχε ως αποτέλεσμα τέσσερεις ημέρες μετά, στις 31 Δεκεμβρίου 1851, ο Λαμπρινός Βαρβούνης να απελευθερωθεί, επιστρέφοντας στα δημαρχιακά του καθήκοντα[35], τα οποία δεν γνωρίζουμε μέχρι πότε συνέχισε να ασκεί.

Σε ορισμένες πηγές, κυρίως δικαιοπρακτικά έγγραφα και κτηματολόγια μονών, συναντούμε αναφορές στην κτηματική περιουσία του Λαμπρινού Βαρβούνη, τα κτήματα του οποίου αναφέρονται ως σύνορα κτημάτων που μεταβιβάζονται, πωλούνται ή δωρίζονται[36]. Επίσης, επιγραφή του 1848 αναφέρει τον Λαμπρινό Παρπούνη ως επίτροπο του ενοριακού ναού του Βαθυού, του αφιερωμένου στην οσία Παρασκευή. Επί των ημερών του, και με την επιστασία του, κατασκευάστηκε το μαρμάρινο υπέρθυρο της κεντρικής εισόδου του ναού αυτού[37].

---

[33] Βλ. Μ. Γ. Βαρβουνης, «Ο Γεώργιος Κονεμένος ως τοποτηρητής του Ηγεμόνα της Σάμου Αλεξάνδρου Καλλιμάχη (1850-1854)», *Erytheia* 31 (2010) 195-208.

[34] Ιω. Βακιρτζης, *Ιστορία της Ηγεμονίας Σάμου*, ό.π., σ. 202.

[35] Επ. Σταματιαδης, *Σαμιακά,* ό.π., σ. 185-186.

[36] Νικ. Σουλιωτακη, «Το *Κτηματολόγιο* της μονής Αγίας Ζώνης Σάμου (1861)», *Σαμιακές Μελέτες* 3 (1997-1998), σ. 421. Ανάλογη αναφορά και σε δικαιοπρακτικά έγγραφα του αρχείου της μονής Ζωοδόχου Πηγής, βλ. Τατ. Γεωργακη-Ιωαννου, «Αρχείο της μονής Ζωοδόχου Πηγής Σάμου», *Δελτίο του Ιστορικού και Παλαιογραφικού Αρχείου του Μορφωτικού Ιδρύματος της Εθνικής Τράπεζας* 6 (1994), αρ. 209.

[37] Μ. Γ. Βαρβουνης, «Εκκλησιαστικές επιγραφές της Σάμου», *Σαμιακές Μελέτες* 4 (1999-2000), σ. 137 αρ. 327.

Ο Λαμπρινός Βαρβούνης ταυτίστηκε τόσο με τη συνέχεια της οικογένειας, ώστε όλοι επί χρόνια να αποκτήσουν το παρωνύμιο *Λαμπρινοί,* με το οποίο ήταν μέχρι πρότινος γνωστοί στην τοπική κοινωνία του Βαθέος. Γιός του Λαμπρινού Βαρβούνη υπήρξε ο Αντώνιος Βαρβούνης, που συνδέθηκε με τον κλάδο των *Δελφινοσήμων*, της οικογενειακής κάστας της Σάμου, που προβλήθηκε από το ηγεμονικό καθεστώς και τα ιδεολογικά του στηρίγματα ως είδος τοπικής σαμιακής αριστοκρατίας[38]. Σύμφωνα με την καταγραφή των γενεαλογικών δένδρων των οικογενειών των *Δελφινοσήμων*, η Μελπομένη Φώκου, κόρη του Νικολάου Ι. Φώκου και της Δέσποινας Βέτα, νυμφεύθηκε τον Αντ. Βαρβούνη και γέννησε την Αγγελινιώ, τον Γεράσιμο και τον Κωνσταντίνο.

Η Αγγελινιώ παντρεύτηκε τον Α. Χατζή Κυριακού και γέννησε τον Παναγή, τον Μανουήλ, τον Στυλιανό, την Μαριγώ και την Ευτυχία. Ο Γεράσιμος Βαρβούνης πήρε το όνομά του από τον πνευματικό του πατέρα, μέλος της παροικίας των Επτανησίων, και μάλιστα των Κεφαλήνων, που υπήρχε στον Λιμένα Βαθέος της ηγεμονικής Σάμου. Νυμφεύθηκε την Παρασκευή Πετμεζά και γέννησε τα εξής παιδιά: Μανουήλ –ο οποίος πολέμησε κατά την Μικρασιατική Εκστρατεία στον ελληνικό στρατό (1920-1922)– [> Γεράσιμος > Εμμανουήλ, Αλέξανδρος], Κωνσταντίνο [> Γεώργιος, Θάλεια], Μενέλαο [> Κρίτων > Μενέλαος, Μελπομένη], Νικόλαο [> Γεράσιμος, Σταύρος, Παρασκευή], Μαριγώ, Κατίνα, Αλεξάνδρα και Χρυσή. Ο αδελφός του Κωνσταντίνος Βαρβούνης νυμφεύθηκε σύζυγο με το όνομα Αικατερίνη και γέννησε τα εξής παιδιά: Ευάγγελο [> Παύλος (> Εμμανουήλ, Ευάγγελος, Μαρία), Αλέξανδρος (> Ευάγγελος, Ελένη)], *Γεώργιο* [> Κώστας (>Γεώργιος), Νικόλαος (> Δημήτριος)], Μανουήλ [> Στυλιανός (> Εμμανουήλ, Δημήτριος, Νικόλαος, Σταύρος, Αντωνία, Ειρήνη, Σοφία), Φιλήμων, Κωνσταντίνος (> Εμμανουήλ, Μόνικα), Μαρία, Καλλιόπη], Αντώνιο [> Νικόλαος (> Αντώνιος, Κωνσταντίνος), Κωνσταντίνος (> Πέτρος, Αντώνιος)], Νικόλαος, Δημήτριος [>Ευάγγελος, Μαρία, Βασιλεία], Ελένη, Αργυρώ, Ανθή[39]. Με τον τρόπο αυτό μπορούμε να παρακολουθήσουμε την εξέλιξη του κλάδου αυτού της οικογένειας μέχρι σχεδόν και τις μέρες μας.

Η κόρη του εγγονού του Χριστόδουλου Μπαρμπούνη, η Ιωάννα Χ. Βαρβούνη, το 1891 διορίστηκε διδασκάλισσα στο Παρθεναγωγείο Μαραθοκάμου, στη θέση μετατιθέμενης συναδέλφου της[40].

---

[38] Μ. Γ. Βαρβουνης, «Εραλδική, γενεαλογία και τοπική ταυτότητα: η περίπτωση των *Δελφινοσήμων* της Σάμου», *Δελτίον Εραλδικής και Γενεαλογικής Εταιρείας Ελλάδος* 11 (2001). *Πρακτικά Γ' Πανελληνίου Συμποσίου Γενεαλογικής και Εραλδικής Επιστήμης*, σ. 705-710.

[39] Αν. Σταματιαδης, *Οι Δελφινόσημοι, ήτοι περί του αρχαιοτέρου οικογενειακού κορμού της νήσου Σάμου από του έτους 1620 και εντεύθεν*, εν Αθήναις 1933, σ. 32.

[40] ΓΑΚ-Αρχεία Σάμου, φάκ. Υποαρχείο Ηγεμονικού Διοικητικού Γραφείου, σειρά Διατάγματα 1891, αρ. 010 – 22 Ιανουαρίου 1891.

Ο Αλ. Σεβαστάκης[41], με βάση τις πληροφορίες για τους πρωταγωνιστές αυτούς της προεπαναστατικής σαμιακής ιστορίας συμπεραίνει πως έχουμε να κάνουμε με μια τυπική οικογένεια της ύστερης εποχής της οθωμανικής κυριαρχίας, που έχει *αποκολληθεί από την ακινησία της αγροτικής μικροπαραγωγής* και έχει *στραφεί προς την κινητικότητα της ανταλλακτικής οικονομίας*. Η συνέχεια επιβεβαιώνει εν μέρει αυτές τις παρατηρήσεις. Πρέπει μάλιστα εδώ να σημειωθεί πως τα μέλη της οικογένειας που αναφέρονται στη συνέχεια έχουν τοποθετηθεί στο οικογενειακό δένδρο με βάση προφορικές πληροφορίες των παλαιότερων συγγενών τους.

Απόγονοι του Δημήτρη Μπαρμπούνη ασχολήθηκαν, και στην Ηγεμονική Σάμο με το εμπόριο και με συναφείς επιχειρηματικές δραστηριότητες. Ο εγγονός του Δημ. Βαρβούνης υπήρξε αρτοποιός στο Βαθύ, στα μέσα του 19ου αιώνα[42], μάλιστα στις αρχές του 1891 διορίστηκε ως μεσίτης εμπορευμάτων[43]. Εκρηκτικής ιδιοσυγκρασίας, κατά την οικογενειακή επαναστατική του παράδοση, ο Δημ. Βαρβούνης διεκδικεί κάποτε δυναμικά τα δικαιώματά του[44].

Από την άλλη πλευρά, ο ανηψιός του Χριστόδουλου Ιωάννης Βαρβούνης, γιός εξαδέλφου του, συνεχίζει την επαναστατική δράση της οικογένειας. Συμμετέχει στην επιτροπή που έστειλαν οι Σάμιοι στην Κωνσταντινούπολη για να επιτύχουν την ανάκληση του πρώτου Ηγεμόνα της Σάμου Στέφανου Βογορίδη, το 1849[45]. Η δωδεκαμελής πρεσβεία εκείνη, στην οποία ο Ιωάννης είχε εκλεγεί, είχε συσταθεί μετά από προτροπή του απεσταλμένου της Υψηλής Πύλης Μουσταφά πασά, ο οποίος είχε καταλάβει τα δίκαια του αντιβογοριδικού αγώνα των Σαμίων, και τους συμβούλευε καταλλήλως, ώστε να απαλλαγούν από τον τυραννικό εκείνο πρώτο Ηγεμόνα της Σάμου[46]. Τον Οκτώβριο του 1849 ο Ιωάννης Βαρβούνης επέστεψε στη Σάμο, μαζί με τους άλλους πρεσβευτές, για να λογοδοτήσει για τις ενέργειες της αποστολής, στη επαναστατική Γενική Συνέλευση του Πύργου[47], υπήρξε δε μέλος και της επιτροπής που πραγματοποίησε τις διαπραγματεύσεις μεταξύ της Συνέλευσης και του Οθωμανού

---

41 Αλ. Σεβαστακης, *Ιστορικά Ανάλεκτα*, Αθήνα 2005, σ. 179.

42 ΓΑΚ-Αρχεία Σάμου, φάκ. Υποαρχείο Ηγεμονικού Διοικητικού Γραφείου, σειρά Βιομηχανία-Εμπόριο, αρ. 044 - 30 Οκτωβρίου 1854.

43 ΓΑΚ-Αρχεία Σάμου, φάκ. Υποαρχείο Ηγεμονικού Διοικητικού Γραφείου, σειρά Βιομηχανία-Εμπόριο, αρ. 003 – 11 Φεβρουαρίου 1891.

44 ΓΑΚ-Αρχεία Σάμου, φάκ. Υποαρχείο Ηγεμονικού Διοικητικού Γραφείου, σειρά Αστυνομικά, αρ. 119 – 9 Δεκεμβρίου 1851 και αρ. 10 – 10 Δεκεμβρίου 1851.

45 ΓΑΚ-Αρχεία Σάμου, φάκ. Δ6, αρ. 011, 1849.

46 Επ. Σταματιαδης, *Σαμιακά...*, ό.π., σ. 95.

47 Βλ. Αγγ. Χατζημιχαλη, «Η εν Πύργω Γενική Συνέλευσις των Σαμίων του 1849», *Πρακτικά Διημέρου «Τοπική ιστορία και αρχεία»*, Σάμος 1992, σ. 159-166. Η Ιδια, «Η κατάληξη της κρίσης του 1849 στη Σάμο. Προσωρινή Διοικητική Επιτροπή του 1850. Έργο και αρμοδιότητες», *Πρακτικά Συνεδρίου «Η Σάμος στα νεότερα χρόνια (17ος-20ός αιώνας)»*, Αθήνα 2002, σ. 249-260.

στρατηγού Ριφαάτ πασά, στον οποίο είχε ανατεθεί από την κεντρική οθωμανική εξουσία η διευθέτηση του προβλήματος που είχε ανακύψει με την επανάσταση της Σάμου[48].

Μετά μάλιστα την απομάκρυνση του Στέφανου Βογορίδη από τη Σάμο, το 1856, διορίζεται αγροφύλακας του Δήμου Βουρλιωτών, σε μια μάλλον επίζηλη δημόσια θέση[49]. Την θέση του Ιωάννη στην τοπική κοινωνία δείχνει και ο διορισμός του ως *επιπραγματογνώμονα* σε διαφορά συγχωριανών του, επί ζητημάτων περιουσιακής και γεωργικής υφής, το 1850[50].

Ο γιός του Σταμάτιος Ιω. Βαρβούνης αναφέρεται ως καταδιωκόμενος από τις αστυνομικές αρχές της Ηγεμονίας, το 1868[51], συλλαμβάνεται και καταδικάζεται σε φυλάκιση, το 1878 μάλιστα μετριάζεται η ποινή του, ως *επί αναιρέσει* καταδίκου[52].

Οι απόγονοι του Αγγελή Μπαρμπούνη ασχολήθηκαν κυρίως με το εμπόριο και με τις ναυτιλιακές επιχειρήσεις. Σε αυτούς ανήκει ο πλοίαρχος Νικ. Βαρβούνης, ο οποίος το 1860 εξασφάλισε άδεια για μεταφορά στη Σάμο θειούχου γης από τη Νίσυρο, υλικό που χρησιμοποιούσαν στην οικοδομική αλλά και σε διάφορες βιοτεχνικές δραστηριότητες[53]. Στα ίδια χνάρια και ο εξάδελφός του Παναγής Βαρβούνης, που το 1884 απολύθηκε από τη θέση του στην Ηγεμονική Χωροφυλακή[54], για να διαπρέψει κατόπιν ως πλοίαρχος και καραβοκύρης. Μάλιστα, πρόσφατα δημοσιεύθηκε και μια απολύτως εκφραστική φωτογραφία του, με την τοπική ανδρική φορεσιά της Σάμου εκείνης της εποχής.

Τέλος, σε αυτούς ανήκει και ο έμπορος Μανουήλ Βαρβούνης, που στις αρχές του 19ου αιώνα μνημονεύεται ως αφιερωτής χρυσοκέντητων λαβάρων στο

---

[48] Επ. Σταματιαδης, *Σαμιακά...*, ό.π., σ. 102. Για τα επαναστατικά εκείνα γεγονότα βλ. Ν. Βαφεας, «Η εξέγερση του 1849-1850 στη Σάμο: μια τομή στην ιστορία της Ηγεμονίας», *Πρακτικά Συνεδρίου «Η Σάμος από τα βυζαντινά χρόνια μέχρι σήμερα»* 2, Αθήνα 1998, σ. 135-147. Ο Ιδιος, *Pouvoir et conflits dans l' Empire ottoman. La revolte de 1849-1850 dans la Principaute de Samos*, Florence 1998.

[49] ΓΑΚ-Αρχεία Σάμου, φάκ. Υποαρχείο Ηγεμονικού Διοικητικού Γραφείου, σειρά Αστυνομικά, αρ. 027.

[50] Αγγ. Χατζημιχαλη, «Αλληλογραφία της κατά το έτος 1850 Προσωρινής Διοικητικής Επιτροπής των Σαμίων», *Σαμιακές Μελέτες* 8 (2007-2008), αρ. 339.

[51] ΓΑΚ-Αρχεία Σάμου, φάκ. Υποαρχείο Ηγεμονικού Διοικητικού Γραφείου, σειρά Αστυνομικά, αρ. 032.

[52] ΓΑΚ-Αρχεία Σάμου, φάκ. Υποαρχείο Ηγεμονικού Διοικητικού Γραφείου, σειρά Διατάγματα 1878, αρ. 076 – 13 Ιουλίου 1878.

[53] ΓΑΚ-Αρχεία Σάμου, φάκ. Υποαρχείο Ηγεμονικού Διοικητικού Γραφείου, σειρά Γεωργικά, αρ. 006 – 20 Ιανουαρίου 1860.

[54] ΓΑΚ-Αρχεία Σάμου, φάκ. Υποαρχείο Ηγεμονικού Διοικητικού Γραφείου, σειρά Διατάγματα 1884, αρ. 212 – 17 Οκτωβρίου 1884.

νεόδμητο τότε μητροπολιτικό ναό του Αγίου Νικολάου, στον Λιμένα Βαθέος, τη σημερινή πόλη της Σάμου[55].

Στους απογόνους του Αγγελή Μπαρμπούνη ανήκουν και δύο επιφανείς διδασκάλισσες της Ηγεμονίας της Σάμου. Η Τερψιθέα Βαρβούνη, ήδη διορισμένη το 1875, της οποίας μάλιστα ο μισθός αυξάνεται κατά 50 γρόσια[56], το 1877 αντικαθίσταται από την Βασιλική Τζίμα στο ηγεμονικό Παρθεναγωγείο Βαθέος[57]. Στα ίδια χνάρια και η Βασιλική Βαρβούνη, που το 1881 διορίζεται διευθύντρια του Παρθεναγωγείου Καρλοβασίων[58] και το 1890 διορίζεται διδασκάλισσα στο Παρθεναγωγείο Λιμένος Βαθέος, που πλέον ήταν η πρωτεύουσα του νησιού[59]. Η Βασιλική Βαρβούνη μάλιστα προέβη και σε δωρεές για την διακόσμηση του νεόδμητου μητροπολιτικού ναού του Αγίου Νικολάου Σάμου, το 1909, και μάλιστα αφιέρωσε, μαζί με συναδέλφους της, την εικόνα των προστατών της εκπαιδεύσεως και των εκπαιδευτικών Αγίων Τριών Ιεραρχών, στο τέμπλο του ναού[60].

Ο ιερέας Εμμανουήλ Βαρβούνης, για την επαναστατική δράση του οποίου έγινε και παραπάνω λόγος, απασχόλησε και στα τέλη του 19ου αιώνα την κοινωνία του Βαθυού. Το 1873, ο ιερέας Εμμανουήλ Βαρβούνης, από το Βαθύ της Σάμου, χήρος ων, πηγαίνει στο Άγιον Όρος, και μάλιστα στην Ιερά Μεγίστη Μονή Βατοπαιδίου, και κείρεται μοναχός, επί χηρεία. Ακολούθως ως Μητροφάνης Βατοπαιδινός, μετά το 1875, αναλαμβάνει με διαδοχικές ανανεώσεις της ενοικιάσεως το βατοπαιδινό μετόχι του Ευαγγελισμού της Θεοτόκου, στο Βαθύ, και την κτηματική περιουσία του. Η σχέση του Μητροφάνη, δεύτερου κατά σειράν οικονόμου του μετοχίου της Σάμου με το ίδιο όνομα, με το μετόχι και την κυρίαρχη μονή Βατοπαιδίου είναι θυελώδης και άξια ειδικότερης μελέτης.

Θεωρώντας τον εαυτό του απόλυτο κυρίαρχο του μετοχίου, ο Μητροφάνης προσπαθούσε να εκμεταλλευτεί οικονομικά την περιουσία και τις δυνατότητες του, δηλαδή τις προσόδους από αφιερώματα, τάματα και λειτουργικές προσφορές σε χρήμα ή σε είδη, όπως άρτους, λάδι, κερί και κρασί, στο έπακρο, ελαχιστο-

---

[55] Μ. Γ. Βαρβουνης, «Η παραδοσιακή αφιερωτική πρακτική στη Σάμο: Παρατηρήσεις με βάση τα *Βιβλία Αφιερωμάτων* του Ι.Ν. Αγίου Νικολάου Σάμου», *Σαμιακές Μελέτες* 1 (1993-1994), σ. 77. Ο Ιδιος, *Ενοριακοί ναοί και παραδοσιακή θρησκευτική συμπεριφορά. Η περίπτωση του ναού του Αγίου Νικολάου Σάμου και η λαογραφική ανάγνωση ενός θεσσαλικού χειρογράφου*, Αθήνα 1995, σ. 32 κ.εξ.

[56] ΓΑΚ-Αρχεία Σάμου, φάκ. Υποαρχείο Ηγεμονικού Διοικητικού Γραφείου, Διατάγματα 1875, αρ. 074.

[57] ΓΑΚ-Αρχεία Σάμου, φάκ. Υποαρχείο Ηγεμονικού Διοικητικού Γραφείου, σειρά Διατάγματα 1877, αρ. 030 – 5 Απριλίου 1877.

[58] ΓΑΚ-Αρχεία Σάμου, φάκ. Υποαρχείο Ηγεμονικού Διοικητικού Γραφείου, σειρά Διατάγματα 1881, αρ. 156 – 30 Αυγούστου 1881.

[59] ΓΑΚ-Αρχεία Σάμου, φάκ. Υποαρχείο Ηγεμονικού Διοικητικού Γραφείου, σειρά Διατάγματα 1890, αρ. 231 – 31 Αυγούστου 1890.

[60] Βλ. Μ. Γ. Βαρβουνης, «Η παραδοσιακή αφιερωτική...», ό.π., σ. 73,77.

ποιώντας παραλλήλως τις προσφορές του προς τη μονή. Εμφανίζεται έτσι αντιφατικός στα έγγραφά του, από τη μια να προσκλαίεται στη μονή ότι η οικονομική διαχείριση του μετοχίου είναι παθητική και δεν μπορεί να ανταποκρίνεται με ευκολία στις υποχρεώσεις του, και από την άλλη να διεκδικεί με πάθος και αποφασιστικότητα την ανανέωση της ενοικίασης, κάθε φορά που η προηγούμενη σύμβαση έληγε.

Φαίνεται μάλιστα ότι συχνές ήταν οι αναφορές προς τη μονή εναντίον του, αφού συχνά έγραφε ότι δεν θα έπρεπε οι βατοπαιδινοί πατέρες να τείνουν ευήκοον το ους σε ανυπόστατες συκοφαντίες εναντίον ενός αδελφού τους, ενώ παραλλήλως συχνά υπενθύμιζε προς τη μονή ότι είχε φυτέψει αμπέλι, σε κτήμα του μετοχίου, είχε οικοδομήσει κελιά και είχε εξοπλίσει το ναό του Ευαγγελισμού της Θεοτόκου με ιερά σκεύη, ρωσικής μάλιστα προελεύσεως, αλλά και λειτουργικά βιβλία. Το 1882, η κυρίαρχη μονή αποφάσισε η επιτροπεία του μετοχίου να ανατεθεί εξ ημισείας και στον ιερέα Στέφανο Θεοχάρη, από το Βαθύ της Σάμου, υπό τον όρο αυτός να γίνει πλήρης κυρίαρχος μόνο μετά τον θάνατο του Μητροφάνη.

Ο Μητροφάνης κινήθηκε ώστε να μείνει ανενεργή η απόφαση αυτή. Από την άλλη πλευρά ο Στέφανος το 1885 συμμάχησε με τον Γενικό Αρχιερατικό Επίτροπο του Αρχιεπισκόπου Σάμου Γαβριήλ, ο οποίος τότε ως συνοδικός απουσίαζε στην Κωνσταντινούπολη. Πρόκειται για τον Αρχιμανδρίτη Νεόφυτο Ψάθα, που άρχισε να γράφει στο Βατοπαίδι καταγγέλλοντας ότι ο ήδη γέρων επίτροπος είχε αφήσει την διαχείριση του μετοχίου σε μια νεαρή γυναίκα, επιλήψιμου ήθους και διαβλητής διαγωγής, την οποία και είχε εγκαταστήσει εκεί[61].

Πρόκειται για την Καλιώ, θυγατέρα του Κωνσταντίνου Ξεβράκωτου, από το Βαθύ, για την οποία έγινε λόγος και προηγουμένως. Η διαμάχη κορυφώθηκε την επόμενη χρονιά, το 1886. Η διαμάχη μάλιστα φαινόταν ότι έκλινε υπέρ του Στεφάνου, το ήθος του οποίου είχαν εγγυηθεί οι πολιτικές και εκκλησιαστικές αρχές του νησιού. Καθώς ο Μητροφάνης συνειδητοποίησε ότι δεν μπορούσε να αποφύγει την συνύπαρξη με τον Στέφανο, αναδιπλωνόμενος, πρότεινε ο ίδιος την αντικατάστασή του από το νεώτερο ιερέα, υπό τον όρο να συνεχίσει να παραμένει στο μετόχι.

Ωστόσο, ενώ η συμφωνία επιτεύχθηκε, και ο Στέφανος πήγε στο Άγιον Όρος και ανέλαβε την επιτροπεία του μετοχίου, αναλαμβάνοντας ταυτοχρόνως και την

[61] Από εκκλησιαστική άποψη πρόκειται περί «συνεισάκτου γυναικός». Για το ζήτημα των «συνεισάκτων», που κατά περιόδους απασχόλησε την Εκκλησία, βλ. Ιω. Αντ. Παναγιωτοπουλος, *Συνείσακτοι. Το ζήτημα των Συνεισάκτων στην Αρχαία Εκκλησία*, Αθήνα 2000, όπου και η σχετική προγενέστερη βιβλιογραφία. Πρβλ. Μ. Γ. Βαρβουνης, «Το βατοπαιδινό μετόχι του Ευαγγελισμού της Θεοτόκου στη Σάμο: Όψεις της ζωής του (19ος - 20ός αι.)», *Εκκλησιαστικός Φάρος* 81 (2010) 39-81.

υποχρέωση να περιθάλπει και να γηροκομεί τον Μητροφάνη έως τέλους της ζωής του, η παρουσία και η δράση της Καλιώς ματαίωσε τα σχέδια αμφοτέρων των πλευρών. Μη δεχόμενη να φύγει από το μετόχι, και αντιδρώντας στα σχέδια του Στεφάνου να εγκαταστήσει εκεί την πολυμελή οικογένειά του, άρχισε να χρησιμοποιεί τον Μητροφάνη, για να υποσκάψει την κυριότητα του Στεφάνου. Θα πρέπει εδώ να σημειωθεί ότι παρά το ότι ο Αρχιμανδρίτης Νεόφυτος, στα επάλληλα γράμματά του προς τη μονή αφήνει συνεχείς υπαινιγμούς για την πιθανή επιλήψιμη υπόσταση της σχέσης ανάμεσα στον Μητροφάνη και την Καλιώ, η πραγματικότητα είναι μάλλον διαφορετική. Στο πρόσωπο της πρώην ελευθεριάζουσας και οπωσδήποτε δυναμικής γυναίκας –για την μετάνοια και τον ανεπίληπτο τρέχοντα βίο της οποίας είχαν εγγυηθεί εγγράφως στο μοναστήρι κάτοικοι της περιοχής και γείτονες του μετοχίου– ο ασθενής και γέρων Μητροφάνης φαίνεται ότι είχε βρει απαντοχή και ελπίδα περιποίησης, ενώ η ίδια η Καλιώ, με την κάκιστη οικονομική της κατάσταση, είχε βρει στο πρόσωπο του ανήμπορου ιερομονάχου την ελπίδα για μια καλλίτερη και πιο άνετη ζωή. Έτσι, όταν η παρουσία του Στεφάνου άρχισε να διαφαίνεται ως απειλή αυτών των βεβαιοτήτων, η Καλιώ αντέδρασε δια του Μητροφάνη, στον οποίο καλλιέργησε το ψευδές αίσθημα ότι τον περιφρονούν, τον ταπεινώνουν και τον παραβλέπουν, παρά τις υπηρεσίες του προς το μετόχι, και χωρίς να έχουν, ακόμη και οι πατέρες της κυρίαρχης μονής, αυτό το δικαίωμα.

Από τον Οκτώβριο του 1886 ως τον Μάρτιο του 1888 μια πλημμυρίδα εγγράφων για το περίπλοκο αυτό ζήτημα έφτασε στην Ιερά Μεγίστη Μονή Βατοπαιδίου, και θησαυρίστηκε στο αρχείο της. Από τη μία πλευρά ο Μητροφάνης, με συνεχείς αναφορές του, στις οποίες από ένα σημείο και μετά έπαψε να απαντά η μονή Βατοπαιδίου, παραπονούνταν διαρκώς για την δύστροπη οικογένεια του Στεφάνου, που δεν τον άφηνε να ησυχάσει, για τις εναντίον του συκοφαντίες και για την έλλειψη αδελφικής αλληλεγγύης από μέρους των βατοπαιδινών πατέρων, και ζητούσε ανανέωση της ενοικίασης στο πρόσωπό του –φτάνοντας μέχρι του σημείου να προτείνει και αύξηση του ενοικίου– και υπενθυμίζοντας τα όσα είχε πράξει υπέρ του μετοχίου, αφού χωρίς το σχετικό εισόδημα θα καταντούσε πλάνης, άστεγος και άπορος.

Στους αντίποδες, ο Στέφανος καταφερόταν εναντίον της Καλιώς, η οποία δεν τον άφηνε να διοικήσει το μετόχι και να περιποιηθεί, κατά την υποχρέωσή του, τον ασθενή Μητροφάνη, και ζητούσε αυτή να αποβληθεί επισήμως από το μετόχι. Στο πλευρό του Στεφάνου και ο Αρχιμανδρίτης Νεόφυτος, με χρήση σκληρής γλώσσας, και με συνεχείς αναφορές στον σκανδαλισμό των πιστών, είχε ήδη δύο φορές εξώσει την Καλιώ από το μετόχι, με την χρήση εκκλησιστικών δικαιοδοσιών και της ισχύος των πολιτικών αρχών του νησιού, αλλά αυτή πάντοτε επέστρεφε, με την υποστήριξη του Μητροφάνη.

Ωστόσο, οι βατοπαιδινοί πατέρες έδωσαν την πρέπουσα λύση με μετριοπάθεια και διάκριση, χωρίς τη χρήση βίας, που πραγματικά θα σκανδάλιζε τους πιστούς, αφού το μετόχι βρίσκεται στις παρυφές του χωριού Βαθύ, και η επαφή των κατοίκων με τα τεκταινόμενα εκεί ήταν καθημερινή. Ήδη από τον Μάιο του 1887 το μοναστήρι αλληλογραφούσε, για διάφορες υποθέσεις του, μόνο με τον ιερέα Στέφανο, ενώ την ίδια χρονιά, με τη λήξη της τελευταίας συμβάσεως επ' ονόματι του Μητροφάνη, το μετόχι ενοικιάστηκε από την κυρίαρχη μονή αποκλειστικά στον ιερέα Στέφανο, με την υποχρέωση ωστόσο της φροντίδας προς τον ασθενή Μητροφάνη. Ο τελευταίος, παρά το ότι απειλούσε με προσφυγές στα πολιτικά και στα εκκλησιαστικά δικαστήρια, αλλά και στην κρίση του Οικουμενικού Πατριαρχείου, τελικά αποσύρθηκε στην μονή Αγίας Ζώνης[62], στην πλησιόχωρη με το μετόχι Βλαμαρή[63] της Σάμου, όπου και μετά από λίγο εκοιμήθη, την Παρασκευή 11 Ιουνίου 1888[64].

Στις αναφορές των κατοίκων των χωριών της Σάμου το 1831, με τις οποίες ζητούσαν την ένταξη του νησιού στα όρια του πρώτου ελεύθερου ελληνικού κράτους, αναφέρονται μέλη και άλλων κλάδων της οικογένειας, εγκατεστημένων σε διάφορα χωριά του νησιού. Συγκεκριμένα στις αναφορές αυτές υπογράφουν και οι Αγγελής Μπαρμπούνης στη Χώρα[65], Γεώργης Μπαρμπούνης στους Βουρλιώτες[66], Γιάννης Μπαρμπούνης στον Μαραθόκαμπο[67], Ζαφείρης Μπαρμπούνης στον Μαραθόκαμπο[68], Ιωάννης Μπαρμπούνης στον Μαραθόκαμπο επίσης[69], Μ. Μπαρμπούνης στη Χώρα[70], Νικόλαος Μπαρμπούνης στους Βουρλιώτες[71], Χριστόδουλος

---

[62] Υπάρχει η προφορική παράδοση ότι ο ερειπωμένος ναός της Αγίας Ζώνης, επί του οποίου το 1695 ο ιερομόναχος Μελέτιος ίδρυσε τη μονή ήταν βατοπαιδινό μετόχι, αυτό όμως δεν επιβεβαιώνεται από τις αρχειακές πηγές μας, και κατά πάσα πιθανότητα πρόκειται για παράδοση που δημιουργήθηκε λόγω της αφιέρωσης στην Αγία Ζώνη της Θεοτόκου, η οποία, ως γνωστόν, έχει θησαυριστεί στην Ιερά Μεγίστη Μονή Βατοπαιδίου. Βλ. Επ. Σταματιαδης, *Σαμιακά*...4, ό.π., σ. 338-342, και Μ. Γ. Βαρβουνης, «Η εξέλιξη της έρευνας για την ιερά μονή Αγίας Ζώνης Σάμου», *Έλευσις* 9-10 (1996), σ. 97-98. Για την Αγία Ζώνη στο Βατοπαίδι βλ. Μ. Πολυβιου, «Ο ναός της Αγίας Ζώνης στη μονή Βατοπεδίου», στον τόμο *Ιερά Μονή Βατοπεδίου. Ιστορία και τέχνη*, Αθήνα 1999, σ. 155-170.

[63] Για το τοπωνύμιο αυτό της Σάμου βλ. Φανη Δροσογιαννη, «Δύο σαμιακά τοπωνύμια (Κλαμαδός και Βλαμαρή)», *Αρχαιολογική Εφημερίς* 128 (1989) 129-136.

[64] Για το όλο ιστορικό, με τα σχετικά έγγραφα από το βατοπαιδινό αρχείο σχολιασμένα, βλ. Μ. Γ. Βαρβουνης, *Το Βατοπαιδινό Μετόχι του Ευαγγελισμού της Θεοτόκου στο Βαθύ της Σάμου*, Άγιον Όρος 2010, με λεπτομέρειες και βιβλιογραφία.

[65] Ν. Σταματιαδης, *Σαμιακά*..., ό.π. 1, σ. 609.

[66] Ν. Σταματιαδης, *Σαμιακά*..., ό.π. 1, σ. 573.

[67] Ν. Σταματιαδης, *Σαμιακά*..., ό.π. 1, σ. 574.

[68] Ν. Σταματιαδης, *Σαμιακά*..., ό.π. 1, σ. 574.

[69] Ν. Σταματιαδης, *Σαμιακά*..., ό.π. 1, σ. 574.

[70] Ν. Σταματιαδης, *Σαμιακά*..., ό.π. 1, σ. 609.

[71] Ν. Σταματιαδης, *Σαμιακά*..., ό.π. 1, σ. 573.

Μπαρμπούνης στον Μαραθόκαμπο[72] –ο οποίος σε άλλη πηγή αναφέρεται και ως Χριστόδουλος Βαρβούνης[73], χαρακτηριστικό δείγμα της διπλοτυπίας του επωνύμου, για την οποία και παραπάνω έγινε λόγος– και Γιαννιός Μπαρπούνης[74]. Φυσικά, στα έγγραφα αυτά υπάρχουν και οι αναφορές στον κλάδο της οικογένειας που έμενε στη γενέτειρά της, στο Βαθύ της Σάμου, για τον οποίο έγινε και παραπάνω λόγος[75]. Άγνωστη βεβαίως παραμένει η ακριβής συγγενική σχέση όλων αυτών, και η μεταξύ τους σχέση, αποτελούν ωστόσο μέλη μιας ευρύτερης οικογενειακής δομής, που φαίνεται πως είχε, με τον καιρό, εξαπλωθεί σε ολόκληρο το νησί.

Από τα παραπάνω συνάγεται ότι η πολιτική θέση της οικογένειας υπήρξε, κατά κανόνα επαναστατική, και μαχητικά υπέρμαχη της ένωσης της Σάμου με την Ελλάδα. Δεν θα μπορούσε λοιπόν να λείπει εκπρόσωπός της από τα γεγονότα που οδήγησαν τελικά στην εκπλήρωση του οράματος ελευθερίας των Σαμίων. Ανάμεσα στους ερήμην καταδικασθέντες σε ισόβια δεσμά για τα γεγονότα του κινήματος του 1908, εναντίον του Ηγεμόνα Ανδρέα Κοπάση, υπήρξε και ο Ηλίας Βαρβούνης[76], που είχε πάρει ενεργό μέρος στο κίνημα εκείνο, του οποίου απώτερος στόχος ήταν ο περιορισμός των φιλο-οθωμανικών αυθαιρεσιών του Κοπάση και η αποκατάσταση των προνομίων της αυτόνομης ηγεμονικής πολιτείας της Σάμου. Και τούτο επειδή οι Σάμιοι αντιλαμβάνονταν τα προνόμια αυτά ως όχημα για την τελική επίτευξη της ένωσης με το ελεύθερο ελληνικό κράτος, άρα ως μέσο για την ποθούμενη εθνική αποκατάσταση των Σαμίων[77].

Κατά την προφορική οικογενειακή παράδοση, το πατρικό της οικογενείας βρισκόταν στο Βαθύ, στην ενορία της Αγίας Ματρώνας. Στο πανηγύρι της μάλιστα, στις 20 Οκτωβρίου, συνεχίζουν οι απόγονοι που ζουν στη Σάμο να συγκεντρώνονται εκεί. Οι δεσμοί αυτοί έχουν και αρχειακή τεκμηρίωση: το 1880 ο Α. Βαρβούνης διορίζεται επίτροπος του ναού[78], μια παράδοση που συνεχίστηκε μέχρι πρότινος, επιβεβαιώνοντας το δέσιμο της οικογένειας με το λίκνο της, στην καρδιά του παραδοσιακού οικισμού του Βαθυού.

Ένας κλάδος της οικογένειας, απόγονοι του Δημήτρη Μπαρμπούνη, εγκαταστάθηκε στους Βουρλιώτες. Το γνωρίζουμε επειδή το 1890 εκδίδεται ηγεμονικό

---

[72] Ν. Σταματιαδης, *Σαμιακά*..., ό.π. 1, σ. 574.

[73] Ν. Σταματιαδης, *Σαμιακά*..., ό.π. 1, σ. 595.

[74] Ν. Σταματιαδης, *Σαμιακά*..., ό.π. 1, σ. 612.

[75] Βλ. Μ. Γ. Βαρβουνης, «Ονοματολογικό υλικό του 19ου αιώνα από το χωριό Βαθύ της Σάμου», *Παρνασσός* 37 (1995) 31-50, όπου και αναφορά των ονομάτων για τα οποία έγινε και προηγουμένως λόγος.

[76] Ιω. Βακιρτζης, *Ιστορία της Ηγεμονίας Σάμου, 1834-1912*, Αθήνα 2005, σ. 527.

[77] Για τις ιδέες αυτές βλ. Μ. Γ. Βαρβουνης, *Το όραμα της ελευθερίας στη σαμιακή κοινωνία (1800-1912)*, Αθήνα 2008, όπου και σχετικά παραδείγματα για παρόμοιες τάσεις.

[78] ΓΑΚ-Αρχεία Σάμου, φάκ. Υποαρχείο Ηγεμονικού Διοικητικού Γραφείου, σειρά Διατάγματα 1880, αρ. 199 – 3 Ιουνίου 1880.

διάταγμα για τον μετριασμό της ποινής του Δημ. Κ. Βαρβούνη, από τους Βουρλιώτες[79], ενώ την επόμενη χρονιά του απονέμεται χάρη[80].

Ένας άλλος κλάδος ρίζωσε στους Μυτιληνιούς, από τον οποίο προέρχεται ο Αναγνώστης Βαρβούνης, πρωταγωνιστής μιας τοπικής φιλονικίας το 1836, που έχει αποτυπωθεί στις πηγές της πρώτης ηγεμονικής περιόδου της Σάμου[81].

Σε όσα προηγήθηκαν δεν αναφέρθηκαν βέβαια όλοι οι απόγονοι της συγκεκριμένης σαμιακής οικογένειας, καθώς δεν αναφέρονται στις πηγές. Σταθήκαμε μόνο, όπως ήταν φυσικό, σ' εκείνους που με τον ένα ή τον άλλο τρόπο ήρθαν στο προσκήνιο της ιστορίας, και αποτυπώθηκαν στα αρχειακά τεκμήρια και στη σχετική βιβλιογραφία. Ωστόσο, παρά τον αποσπασματικό χαρακτήρα της αφήγησης, μέσα από τη ζωή και τη δράση των επιφανών μελών της οικογένειας αναπαράγεται η ταραγμένη ιστορική πορεία της Σάμου, κατά τον 18ο και τον 19ο αιώνα, εποχή κατά την οποία το νησί συχνά πρωταγωνίστησε στις ελληνικές και στις διεθνείς πολιτικές εξελίξεις.

Μέσα στον κυκεώνα των γεγονότων, μια τυπική οικογένεια από το Βαθύ συμμετέχει στην επανάσταση, περνά από τη γεωργία στο εμπόριο και στη ναυτιλία, παίρνει το μέρος των προοδευτικών δυνάμεων της εποχής, μάχεται και αγωνίζεται. Ορισμένα από τα μέλη της βρίσκουν ηρωϊκό θάνατο, άλλοι, κυρίως της δεύτερης μετά τους πρώτους αγωνιστές γενιάς, συμβιβάζονται με τα καθεστώτα και τα εξυπηρετούν. Έχοντας βαθιά θρησκευτικότητα, όλοι συνδέονται με την Ορθόδοξη Εκκλησία, χρηματίζουν επίτροποι, ορισμένοι δε ακολουθούν τη σταδιοδρομία του κληρικού, χωρίς να απεμπολούν και τις εμπορικές τους κλίσεις.

Σε κάθε περίπτωση, μέσα από την ιστορική διαδρομή που επιχειρήθηκε παραπάνω περνούν τα τυπικά χαρακτηριστικά της ζωής των Σαμίων, συγκεντρωμένα σε μία οικογένεια που συνεχίζει μέχρι σήμερα την παρουσία και τη δράση της στο νησί.

Μ. Γ. Βαρβουνης

Δημοκρίτειο Πανεπιστήμιο Θράκης
Τμήμα Ιστορίας και Εθνολογίας
Π. Τσαλδάρη 1
69100 Κομοτηνή (ΕΛΛΑΣ)
mvarv@otenet.gr

[79] ΓΑΚ-Αρχεία Σάμου, φάκ. Υποαρχείο Ηγεμονικού Διοικητικού Γραφείου, σειρά Διατάγματα 1890, αρ. 230 – 31 Αυγούστου 1890.

[80] ΓΑΚ-Αρχεία Σάμου, φάκ. Υποαρχείο Ηγεμονικού Διοικητικού Γραφείου, σειρά Διατάγματα 1891, αρ. 094 – 19 Απριλίου 1891.

[81] Χρ. Λανδρος, *Η μετεπαναστατική Σάμος σε υποτέλεια. Το πρώτο Πρωτόκολλο Αλληλογραφίας της Ηγεμονίας, 1834-1835*, Αθήνα 2001, σ. 618 αρ. 2489 και σ. 668 αρ. 2736.

Recibido: 11.01.2011
Aceptado: 21.03.2011

ΑΠΟ ΤΟΝ *ΠΟΛΥΠΑΘΗ* ΣΤΟ *ΤΑΜΑΣΑΙ ΝΤΟΥΝΓΙΑ*

ΠΕΡΙΛΗΨΗ: Ο 19ος αιώνας αποτελεί την περίοδο στην οποία εκδόθηκαν τα πρώτα δείγματα ενός δυτικού είδους, του μυθιστορήματος, στην Οθωμανική και Ελληνική λογοτεχνία. Το πρώτο ελληνικό μυθιστόρημα, *Πολυπαθής* (1839), έχει εμπνεύσει το *Temaşa-i Dünya ve Cefakâr u Cefakeş* (1871-1872), το οποίο επίσης θεωρείται να είναι ένα από τα πρώτα μυθιστορήματα της Οθωμανικής λογοτεχνίας. Αυτό το άρθρο σκοπεύει να ερευνήσει τους λόγους για τους οποίους το πρώτο ελληνικό μυθιστόρημα έγινε πηγή έμπνευσης για ένα Οθωμανικό μυθιστόρημα και θα αναλύσει την διαφορετική κατασκευή της αφηγήσεως τους.

ΛΕΞΕΙΣ ΚΛΕΙΔΙΑ: Ελληνική λογοτεχνία, Οθωμανική λογοτεχνία, το πρώτο μυθιστόρημα, Polipathis, Temaşa-i Dünya.

ABSTRACT: 19th century marks the time when "novel", in the western sense, appears in the Ottoman and Greek literatures. The first Greek novel, *Polipathis* (1839), inspired *Temaşa-i Dünya ve Cefakâr u Cefakeş* (1871-1872), which is also accepted among the first Ottoman novels. This article will investigate why a novel written for the Greeks had an impact on the readers who lived within the boundaries of the Ottoman Empire and the alterations it had.

KEY WORDS: Greek literature, Ottoman literature, first novel, Polipathis, Temaşa-i Dünya.

1.- ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Ένα καινούριο λογοτεχνικό είδος της Δύσης, το μυθιστόρημα, δεξιώθηκε τον 19ο αιώνα στην Ελληνική και Οθωμανική λογοτεχνία πρώτα με μέσω μεταφράσεων. Η συγγραφή των πρώτων Ελληνικών και Οθωμανικών μυθιστορημάτων

συμπίπτει με την ανασυγκρότηση της Ελλάδος ως εθνικό κράτος και με τις εξευρωπαΐσθηκες μεταρρυθμίσεις του Τανζίματ που βίωσε η Οθωμανική Αυτοκρατορία. Δηλαδή, ο εξευρωπαϊσμός, ο εθνικισμός και ο μοντερνισμός είχε φέρει και το είδος του, το μυθιστόρημα. Τα πρώτα δείγματα του Ελληνικού και Οθωμανικού μυθιστορήματος παρουσιάστηκαν τον 19ο αιώνα. Η καινούρια πρωτεύουσα του νέου και ανεξάρτητου κράτους, η Αθήνα, και η πρωτεύουσα της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, η Πόλη, αποτέλεσαν τα κέντρα όπου παρατηρείται και η εκδοτική δραστηριότητα του νέου λογοτεχνικού είδους.

Ο Γρηγόριος Παλαιολόγος (Κωνσταντινούπολη 1794-1844) με την συγγραφή του *Πολυπαθή* είχε σκοπό να γράψει[1] την πρώτη "μυθιστορία" του καινούριου είδους στα ελληνικά. Μάλιστα, το *Ο Πολυπαθής,* το οποίο εκδόθηκε το 1839 στην Αθήνα, σήμερα θεωρείται ότι *«είναι η πρώτη προσπάθεια ολικού μυθιστορήματος των νεοελληνικών γραμμάτων"* (Tonnet 2001: 111). Ο Κουλάλης Ευαγγελίνος Μισαηλίδης (Σμύρνη 1820-Κωνσταντινούπολη 1890), 33 χρόνια αργότερα από το *Πολυπαθή,* δημοσίευσε το *Ταμασάϊ Ντουνγιά βε Δζεφακιαρ-ού Δζεφακές* στην Πόλη το 1872. Το *Ταμασάϊ Ντουνγιά* είναι γραμμένο σε μία γλώσσα, η οποία σήμερα είναι γνωστή ως "καραμανλίδικη", ή γραικοτουρκική. Αυτό το έργο επίσης αναφέρεται ανάμεσα στα πρώτα μυθιστορήματα της Οθωμανικής λογοτεχνίας την εποχή του Τανζίματ (Timur 2002: 33). Ο τίτλος που επιλέγει ο Μισαηλίδης για το έργο του μπορεί να μεταφραστεί ως *Το Θέαμα του Κόσμου. Ο Τύραννος και ο Καταδιωκόμενος* (Κεχαγιόγλου 1995-1996: 127). Όπως είναι φανερό και από τον τίτλο, καθώς και από τα περιεχόμενα των δύο έργων, το δεύτερο έργο είναι εμπνευσμένο από το πρώτο[2]. Πράγμα που δημιουργεί πρόβλημα πρωτοτυπίας για το μεταγενέστερο.

Νομίζω πως όχι μόνο το *Ταμασάϊ Ντουνγιά* αλλά και *Ο Πολυπαθής* δεν μπορούν να αναφερθούν στο πλαίσιο μόνο μίας λογοτεχνίας, εφόσον και οι δύο συγγραφείς έχουν βιώσει σε μία μεταβατική περίοδο και γεωγραφία. Δηλαδή, ο Κωνσταντινουπολίτης Παλαιολόγος ήταν 27 χρονών όταν ξέσπασε η Ελληνική Επανάσταση. Δεκαοκτώ χρόνια αργότερα από την Επανάσταση, τη χρονιά που θεωρητικά ξεκίνησε η εποχή του Τανζίματ, εξέδωσε το μυθιστόρημα του *Ο Πολυπαθής* όταν ο ίδιος ήταν στην ηλικία 45 χρονών. Ενώ, ο 26 χρόνια μικρότερος του, ο Μισαηλίδης, έχει γεννηθεί ένα χρόνο νωρίτερα από την Ελληνική Επανάσταση στη Σμύρνη, ήταν μόνο 19 χρόνων όταν ξεκίνησαν οι μεταρρυθμίσεις

[1] «Εις την γλώσσαν μας μετεφράσθησαν τινές μυθιστορίαι, αλλά πρωτότυπον τοιούτου είδους βιβλίον ουδείς των ομογενών μας μέχρι τούδε έγραψε. Μην έχων από τινος καιρού σπουδαιοτέραν εργασίαν, αποφάσισα ν᾽ ασχολήσω την αργίαν μου επιχειριζόμενος σύνταξιν μυθιστορίας, την οποίαν ωνόμασα *Ο Πολυπαθής*» (Παλαιολόγος, *Ο Πολυπαθής* με την επιμ. Αγγέλου, 2000: 247).

[2] Σήμερα γνωρίζουμε ότι το μεταγενέστερο δεν μπορεί να χαρακτηριστεί ως μία απλή μετάφραση, αλλά για μία διασκευή (Κεχαγιόγλου, Στάθη).

του Τανζιμάτ στην Πόλη και εξέδωσε την διασκευή του *Πολυπαθή* το *Ταμασάϊ Ντουνγιά* σε ηλικία 52 χρονών, τέσσερα χρόνια νωρίτερα από την λήξη της περιόδου Τανζίματ. Και οι δύο συγγραφείς στα έργα τους αφηγούνται αυτή την μεταβατική περίοδο που μαρτύρησαν και επηρεάστηκαν.

Υπάρχουν αρκετές έρευνες που αναλύουν την θέση του μυθιστορήματος *Ο Πολυπαθής* σε σχέση με τα πρώτα έργα του ελληνικού μυθιστορήματος. Ενώ, είναι άγνωστο αν οι προβληματισμοί που διατυπώνει ο Γρηγόριος Παλαιολόγος στην αφήγηση του μυθιστορήματος *ο Πολυπαθής* παρουσιάζουν κοινά στοιχεία με τα μυθιστορήματα του Τανζίματ; Να προσθέτουμε μιὰ; Ποιες είναι οι σκέψεις του Παλαιολόγου όσον αφοράει την δίκη του ταυτότητα; Και το πιο σημαντικό, ποια είναι τα σημεία που οι αφηγήσεις των δύο έργων αποκλίνουν και συγκλίνουν;

Οι παραπάνω ερωτήσεις θα ερευνηθούν παρακάτω. Το πρώτο μέρος αυτού του άρθρου θα αναφερθεί πολύ συνοπτικά στην εποχή του Τανζίματ και στο πως αντανάκλασαν οι μεταρρυθμίσεις του Τανζίματ στο μυθιστόρημα της εποχής. Νομίζω πως αξίζει να προσέχουμε το τί σκόπευαν να κάνουν οι μεταρρυθμίσεις του Τανζίματ και πώς αυτές οι μεταρρυθμίσεις αντιλήφτηκαν και καταγράφηκαν, τουλάχιστον στο μυθιστόρημα της εποχής, με τα εντελώς διαμετρικά αντίθετα συναισθήματα. Στην συνέχεια θα εστιάσουμε την προσοχή μας στο πώς απήχησε η διαφορετική ταυτότητα των συγγραφέων στην αφήγηση των μυθιστορημάτων.

2.- Το μυθιστορημα την εποχη του Tanzimat

Η λέξη "τανζίμ" είναι παραγωγή της λέξης "ναζίμ" και σημαίνει ευθυγράμμιση, ταξινόμηση, αναμόρφωση και διόρθωση (Özön, 2005). Σύμφωνα με τους ιστορικούς, η εποχή του Τανζιμάτ (Tanzimat / تنظيمات) ξεκινά με την ανακοίνωση των μεταρρυθμίσεων, οι οποίες είχαν σχεδιαστεί από το Μαχμούτ Β΄ αλλά ανακοινώθηκαν μετά το θάνατό του από τον υπουργό εξωτερικών Μουσταφά Ρεσίτ Πασά (Mustafa Reşit Paşa) κατά την διάρκεια της εξουσίας του 15 χρονών Σουλτάνου Αμπδουλμπετζίτ (Abdülmecit) στον Κήπο του Γκουλχάνε (Gülhane Parkı) το 1839, και τελειώνει το 1876, μαζί με την ενθρόνιση του Αμπωτουλχαμίτ Β΄ (II. Abdülhamit) και την ανακήρυξη της Πρώτης Συνταγματικής Μοναρχίας (I. Meşrutiyet). Ο στόχος των μεταρρυθμίσεων ήταν ο εξευρωπαϊσμός και η ανασυγκρότηση του συστήματος, ώστε να συγκρατηθεί το οθωμανικό κράτος[3]. Η

[3] Παρακάτω παραθέτω το σχόλιο του ερευνητή Berna Moran για την περίοδο του Τανζιμάτ: «Το Τανζιμάτ ήταν μία προσπάθεια μίμησης των δυτικών θεσμών με στόχο να εμποδιστεί η κατάρρευση της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας. Για τον σκοπό αυτό έγιναν μερικές μεταρρυθμίσεις με πρακτικό χαρακτήρα. Δεν μπορεί να υποστηριχτεί ότι μαζί με τον Τανζιμάτ έγιναν και πράξεις που θα ήταν ωφέλιμες στο μέλλον. Αυτή κίνηση, όμως, που στηριζόταν σε λάθος υπόβαθρο, δεν πέτυχε. Ούτε μπόρεσε να

ερευνήτρια Jale Parla ισχυρίζεται ότι «ο Σουλτάνος Αμπδουλμπετζίτ με αυτό το Φερμάνι δεχόταν απόλυτα την αναγκαιότητα να επιστραφεί σε ένα πεδίο κουλτούρας και πολιτισμού, το οποίο πεδίο μέχρι τότε είχε γίνει αντιληπτό (θεωρούνταν) όχι μόνο ως ξένο και ειδωλολατρικό, αλλά και ως ύποπτο και εχθρικό» (Parla 1990: 10). Μαζί με το Τανζιμάτ έφτασαν δύο καινοτομίες στην Οθωμανική κοινωνία, το μυθιστόρημα και η γελοιογραφία. Το 1867 δημοσιεύτηκε το πρώτο σκίτσο στην εφημερίδα Αγινέι-Βατάν (Ayine-i Vatan). Επίσης το πρώτο περιοδικό γελοιογραφίας Diyoje εκδόθηκε το 1869 από τον Θεόδωρο Κασάπ.

Στην οθωμανική κοινωνία, το μυθιστόρημα δεν έγινε κτήμα και παραγωγή ενός από μέρους μικροαστικού στρώματος. Αντιθέτως, θεωρήθηκε ως επέκταση των μεταρρυθμιστικών καινοτομιών και η συγγραφή του ξεκίνησε με την μίμηση των δυτικών έργων. Μέσα στην πολυεθνική κουλτούρα της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας το "αρμενοτουρκικό"[4] μυθιστόρημα *Αγάπη* (Ağapi) του Hovsep Vartanian (εκδόθηκε το 1851 στην Πόλη) σήμερα γίνεται δεκτό ως πρώτο μυθιστόρημά της εποχής του Τανζίματ (Κεχαγιόγλου 1995-96: 131). Η Οθωμανική / Μουσουλμανική παράδοση αρχίζει να εκδίδει τα πρώτα μυθιστορήματά της πιο αργά, τις τρεις τελευταίες δεκαετίες του 19ου αιώνα, δηλαδή ανάμεσα στο 1870 και 1890[5], μετά την μετάφραση των γαλλικών μυθιστορημάτων στα οθωμανικά [6]. Το *Ταασσούκ-Ταλάτ και Ο Φιτνάτ* του Σεμσέττιν Σάμη[7], το οποίο εκδόθηκε το 1872 στην Πόλη, από πολλούς ερευνητές της Οθωμανικής / Τουρκικής λογοτεχνίας θεωρείται επίσης ως πρώτο Οθωμανικό / Τουρκικό μυθιστόρημα.

Σύμφωνα με πολλούς ερευνητές, τα πρώτα Οθωμανικά / Τουρκικά μυθιστορήματα έχουν γραφτεί από την ελίτ τάξη της κοινωνίας με σκοπό να μορφωθεί η λαϊκή μάζα. Η Parla διατυπώνει την εξής παρατήρηση σχετικά με τη γέννηση του Οθωμανικού / Τουρκικού μυθιστορήματος: «Το Τουρκικό [Οθωμανικό] μυθιστό-

---

εμποδίσει την διάλυση της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας ούτε την εξυγίανσή της οικονομικά. Οι μεταρρυθμιστές του Ταζνιμάτ δεν ήξεραν κάτω από ποιες κοινωνικές συνθήκες είχε διαμορφωθεί η δυτική βιομηχανία. Η εφαρμογή του economic liberalism που νόμιζαν πως ήταν η προϋπόθεση της οικονομικής ανάπτυξης προκάλεσε την καθυστέρηση του Τούρκου έμπορα στο εμπόριο, και ετοίμασε το κατάλληλο πεδίο για την κατάρρευση της υπαρκτής μικρού μεγέθους βιομηχανίας του 18ου αιώνα απέναντι από την αναπτυγμένη βιομηχανία της Δύσης, με αποτέλεσμα να αναπτυχθούν οι χριστιανοί πληθυσμοί της Αυτοκρατορίας. (...) Οι μερίδες που επωφελήθηκαν από το κίνημα εξευρωπαϊσμού ήταν τα δυτικά κράτη, οι μειονότητες και η γραφειοκρατία που κατοχύρωσε την θέση της ακόμη περισσότερα» (Moran 2001: 14).

[4] Γραμμένο στα οθωμανικά / τουρκικά με αρμενικό αλφάβητο.

[5] Το *Ταασσούκ-Ταλάτ και ο Φιτνάτ* του Σεμσέττιν Σαμή που εκδόθηκε το 1872 θεωρείται να είναι το πρώτο μυθιστόρημα της εποχής (Şemsettin Sami, *Taaşşuk-i Talât ile Fitnat*).

[6] Πρώτα δημοσιεύτηκε το *Telemaque* του Fenelon στα Οθωμανικά / Τουρκικά το 1862, στη συνέχεια δημοσιεύτηκαν και άλλα γαλλικά μυθιστορήματα (Finn 1984: 9).

[7] Şemsettin Sami, Taaşşuk-i Talât ile Fitnat.

ρημα γεννήθηκε ως παραγωγή μίας ιδανικής και επιστημονικής κοσμοαντίληψης, η οποία είχε γαλουχηθεί μέσα σε μία κοινοτική κουλτούρα (...) Ο συγγραφέας των μυθιστορημάτων αμφιέστηκε τον ρόλο του μεταρρυθμιστή και του ρεφορμιστή, αλλά ο κληρονομικός χαρακτήρας του [στις υπάρχουσες πατροπαράδοτες αξίες του τόπου] και η προστατευτική προσέγγισή του πάντοτε προηγήθηκαν του ρόλου του νεωτεριστή. Διότι, σύμφωνα με τον συγγραφέα των μυθιστορημάτων, [τα μυθιστορήματα τους απευθύνονταν] σε μία λαϊκή μάζα, η οποία έπρεπε να παιδαγωγηθεί, είχε χάσει τον πολιτικό προστάτη του και είχε άμεση ανάγκη από έναν προστάτη» (Parla 1990: 13). Δηλαδή, την εποχή του Τανζιμάτ το Οθωμανικό μυθιστόρημα είχε γραφεί για λόγους διδακτικούς. Από την άλλη μεριά το κοινό, το οποίο θα διάβαζε αυτό το νεόφερτο είδος, επίσης άνηκε στην ελίτ τάξη της κοινωνίας. Είναι γνωστό ότι την περίοδο εκείνη η γνώση της γραφής και ανάγνωσης ήταν προνόμιο μόνο μίας μικρής μερίδας της κοινωνίας. Χάρη στην έρευνα του Robert Finn, ξέρουμε ότι το καθημερινό τιράζ των εφημερίδων που δημοσιεύτηκαν τα λεγόμενα μυθιστορήματα δεν ξεπερνούσαν τις δέκα και δώδεκα χιλιάδες αντίτυπα (Finn 1984: 217).

Τα χαρακτηριστικά κοινά γνωρίσματα αυτών των Οθωμανικών μυθιστορημάτων την εποχή του Τανζίματ μπορούν να συνοψιστούν ως εξής:

α. Δεν δείχνουν κανένα ενδιαφέρον για τον αγροτικό χώρο / ύπαιθρο, διαδραματίζονται πάντοτε στην πόλη, σε αυτή την συγκεκριμένη περίπτωση αυτή η πόλη είναι βέβαια η İstanbul[8]. Στην αφήγηση των μυθιστορημάτων ακόμη και τα Πριγκιποννήσια εμφανίζονται να είναι πολύ μακρινά μέρη.

β. Η θέση της γυναίκας μέσα στην κοινωνία και η σκλαβιά είναι δύο βασικά θέματα, τα οποία φαίνονται να απασχολούν τους συγγραφείς της εποχής. Και η σκλαβιά και η επιλογή της γυναίκας από τους γονείς ως σύζυγος θεωρούνται και διατυπώνονται ως αρνητικά έθιμα της κοινωνίας, τα οποία οπωσδήποτε πρέπει να αλλάξουν. Παράλληλα με αυτό, στην αφήγηση των έργων πρόκειται για την αναζήτηση μίας καλύτερης και πιο υγιεινής σχέσης ανάμεσα στα δύο φύλα. Από την άλλη μεριά, στο σύνολο των μυθιστορημάτων απουσιάζει η περιγραφή μίας φυσιολογικής γυναίκας. Ώστε ένας συγγραφέας της μεταγενέστερης περιόδου, ο Χάμντι Ταμπίναρ (Hamdi Tanpınar), σημειώνει τα εξής: «Διαβάζοντας τα πρώτα μας μυθιστορήματα κανείς αποκτάει την αντίληψη ότι αυτοί οι συγγραφείς δεν γνώριζαν την γυναίκα παρόλο που την βλέπουν και κάθε βράδυ, δειπνούν μαζί της στο ίδιο τραπέζι ως σύζυγο, μητέρα ή αδελφή». Οι

[8] Αργότερα μαζί με την ίδρυση της Νέας Τουρκίας θα αλλάξει και η πρωτεύουσα και ο τόπος της δράσης των έργων θα μεταφερθεί από την Πόλη στην Άγκυρα.

γυναίκες των πρώτων μυθιστορημάτων, οι οποίες περιγράφονται από τους άνδρες συγγραφείς, αντιπροσωπεύουν δύο στερεότυπα, είτε την αγγελική μορφή της "αγνής αγάπης" είτε τη "διάβολο" του "σαρκικού έρωτα".

γ. Στο επίκεντρο της αφήγησης βρίσκεται ο νέος χαρακτήρας, ο οποίος ανήκει στην ελίτ της κοινωνίας. Το μυθιστόρημα εξελίσσεται παράλληλα με την αφήγηση των περιπετειών που βιώνει ο νέος. Τις περιττές φορές ο νέος χαρακτήρας της αφήγησης στερείται ενός πατέρα / προστάτη, όπως και η οθωμανική κοινωνία που κυβερνιέται από ένα δεκαπέντε χρονών σουλτάνο αντί για έναν σουλτάνο ο οποίος είναι παντοδύναμος και έχει τον ρόλο του προστάτη της κοινωνίας. Κατά τη διάρκεια της αφήγησης ο αναγνώστης διαπιστώνει την ταλάντευση του νέου ανάμεσα στις πατροπαράδοτες αξίες του τόπου και στα δυτικά έθιμα. Πολλές φορές η αφήγηση εκτυλίσσεται καθώς περιγράφεται ο εξευτελισμός και η γελοιοποίηση του νέου χαρακτήρα που προκαλούνται από τη τυφλή μίμηση των δυτικών εθίμων, τα οποία δεν ανταποκρίνονται στην δική του πραγματικότητα και στις ικανότητες του. Εκείνο που θα καθορίζει και θα σφραγίζει την πορεία του νέου και το τέλος μυθιστορήματος είναι η επιλογή του νέου. Δηλαδή, ο νέος χαρακτήρας θα οδηγηθεί, σύμφωνα με την επιλογή του βέβαια, είτε στην επιτυχία είτε στην καταστροφή και τον εξευτελισμό ανάλογα με την γυναίκα και με τα έθιμα που θα επιλέξει.

δ. Ένας άλλος παράγοντας, ο οποίος αναμφισβήτητα επηρέασε το περιεχόμενο των μυθιστορημάτων επί την εποχή του Τανζιμάτ, είναι η λογοκρισία. Σύμφωνα με τον Finn «... τα όρια των πρώτων Τούρκων [Οθωμανών] συγγραφέων είχαν περιοριστεί εντελώς λόγω της βαριάς λογοκρισίας επί της εξουσίας του Αβδουλχαμίτ. Η λεπτολογία των λογοκριτών μαζί με τον Σουλτάνο για λόγους διάφορους είχε προκαλέσει την απαγόρευση των καθημερινών λέξεων όπως "τα γένια, η μπόγια / η βαφή, η μύτη, ο λόφος" και μερικών λέξεων που εκφράζουν έντονες πολιτικές έννοιες όπως "η επανάσταση, η εξέγερση, η συνωμοσία". Η λογοκρισία αντιστρατευόταν ακόμη και στην αφήγηση των πολιτικών γεγονότων. Μάλιστα το μοναδικό ιστορικό γεγονός το οποίο είχε εκφραστεί την εποχή εκείνη ήταν το 1878 ο Ρωσο-οθωμανικός πόλεμος. Ένα άλλο σημαντικό χαρακτηριστικό των μυθιστορημάτων της εποχής [Τανζιμάτ] είναι η εσωστρέφεια, πράγμα το οποίο μπορεί να ερμηνευτεί ως μία αντίδραση στην καταπίεση της λογοκρισίας» (Finn 1984: 14).

Κοντολογίς, οι οικογενειακές σχέσεις, ο προβληματισμός σχετικά με τη θέση της γυναίκας στην κοινωνία, ο εξευρωπαϊσμός της ελίτ στην Ιστανμπούλ και οι

επιρροές του εξευρωπαϊσμού πάνω σε αυτή τη κοινωνία αποτελούν τα κύρια θέματα του Οθωμανικού / Τουρκικού μυθιστορήματος την εποχή του Τανζιμάτ.

3.- *Ο Πολυπαθης* και το *Ταμασαι Ντουνγια*

Ο Πολυπαθής / Ταμασάϊ Ντουνγιά είναι ένα πικαρικό μυθιστόρημα. Η αφήγηση του μυθιστορήματος εκτυλίσσεται παράλληλα με τη διήγηση των περιπετειών που βιώνει το κεντρικό πρόσωπο, ο Αλέξανδρος Φαβίνης.

Η αφήγηση των έργων ξεκινάει με την ιστορία της γέννησης του Φαβίνη στην Πόλη το 1775 και τελειώνει με τα γεράματα του το 1840[9]. Όπως και άλλοι χαρακτήρες του μυθιστορήματος Τανζίματ και ο Φαβίνης προέρχεται από μία ελίτ οικογένεια της Πόλης. Ζει στο Σταυροδρόμιο ανάμεσα στη Δύση και Ανατολή, ο πατέρας του κατάγεται από Γάλλους και η μητέρα του από τους Γραικούς[10]. Μαθαίνουμε πως οι γονείς του έχουν παντρευτεί σύμφωνα με την βούληση και μεσολάβηση των γονέων, πράγμα που οδήγησε το ακατάλληλο ζευγάρι σε καταστροφή· η "αγγελική" μητέρα του Φαβίνη να σκοτωθεί από τον πατέρα του και ο πατέρας του να αναγκαστεί να φύγει από την Πόλη, με αποτέλεσμα ο ορφανός Φαβίνης να μεγαλώνει στα χέρια του παππού, δηλαδή στην έλλειψη της εξουσίας / προστάτη-πατέρα.

Μαζί με την εξέλιξη της αφήγησης ο Φαβίνης, και στα δύο έργα, αλλάζει θρησκείες και ονόματα: «Μουσταφά, Ιακώβου και Ιωσήφ....» (Ε: 146), αν και γεννιέται Ορθόδοξος, γίνεται με την σειρά Μουσουλμάνος, Καθολικός και στην συνέχεια πάλι Ορθόδοξος. Ασκεί διάφορα επαγγέλματα «...ότι είμαι άριστος δικηγόρος, διερμηνεύς, δικαστής, πνευματικός, κωμωδός και συγγραφεύς» (Ε: 217). Ζει και ταξιδεύει σε πολλά μέρη, όπως στην Κωνσταντινούπολη, την Μολδαβία, τη Ρωσία, το Τουνέζι, το Λονδίνο, το Παρίσι και την Αθήνα[11]. Η "πολυφωνία" του Φαβίνη (οι θρησκείες, τα επαγγέλματα και τα μέρη που γνωρίζει) και στα δύο έργα χρησιμοποιείται για να εκφραστούν οι απόψεις των συγγραφέων σχετικά με την εποχή τους, δηλαδή σχετικά με την Ελλάδα, με την Οθωμανική Αυτοκρατορία, με τη θέση της γυναίκας σε διάφορες κοινωνίες, και με το Τανζίματ.

Πολλοί ερευνητές ισχυρίζονται ότι ο Φαβίνης είναι ο "αντιήρωας". Πράγματι στην αφήγηση των έργων ο ίδιος ο Φαβίνης αφηγείται τα παθήματα του, τις γελοίες καταστάσεις που προκαλεί ο ίδιος και ο,τι αρνητικό παρατηρεί στο περιβάλλον του. Μάλιστα ο Φαβίνης του Παλαιολόγου εξηγώντας τον λόγο που έγραψε το

[9] Εφόσον το μυθιστόρημα τελειώνει το 1839-40, όταν ο Φαβίνης είναι 65 χρονών (Ε: 242, 244).

[10] «Ο Πατήρ μου κατήγετο μεν από Γάλλους αλλ' οι γονείς της μητρός μου ήσαν Γραικοί» (Ε: 11).

μυθιστόρημα *Ο Πολυπαθής* σημειώνει τα εξής: «Ο κύριος σκοπός μου, διηγούμενος την βιογραφίαν μου, είναι να στηλιτεύσω συνήθως τας προεκτροπάς και τας κακίας των ανθρώπων, ενίοτε δε να επαινέσω την αρετή: ενίοτε λέγω, διότι είναι τόσον σπανία» (Ε: 63). Και ο Φαβίνης του Μισαηλίδη εξηγεί το λόγο που έγραψε το *Ταμασάϊ Ντουνγιά* με την θεωρία της "αντανάκλασης". Σύμφωνα με τον Μισαηλίδη το Καρναβάλι είναι η περίοδος όποτε οι άνθρωποι φαίνονται όπως είναι, δηλαδή απογυμνώνονται από τα πέπλα τους και εμφανίζονται με τα στραβά χαρακτηριστικά τους, και το βιβλίο *Ταμασάϊ Ντουνγιά βε Δζεφακιαρ-ού Δζεφακές* είναι ο καθρέφτης του Καρναβαλιού. «Στο καρναβάλι έχουν κάνει τους πλούσιους να καβαλικέψουν τα γαϊδούρια και τα βοδινά ανάποδα και τους πιο φτωχούς τα άλογα, μερικοί μιμούνταν είτε τις έγκυες γυναίκες, είτε τις πουτάνες, είτε τους τσαρλατάνους γιατρούς, είτε τους μικροπρεπείς, είτε τους δήθεν σοφούς, είτε τους ζηλιάρηδες, είτε τους φιλόδοξους είτε αυτούς οι οποίοι επιδιώκουν τα υψηλά εμβλήματα και υψηλές θέσεις, είτε τους τυραννικούς νομαρχείς είτε τους υπαλλήλους οι οποίοι κάνουν την δουλειά τους με δωροδοκία. Κοντολογίς, αυτό το Καρναβάλι ήταν η αντανάκλαση ενός Θεάματος του Κόσμου. Ο Τύραννος και ο (Κατα)διωκόμενος σε αυτό το Θέμα του Κόσμου αντικατόπτριζε ό,τι παραδειγματικές πράξεις γινόντουσαν στον κόσμο τούτο» (Τ: 562). Τα παραπάνω αποσπάσματα δείχνουν πως και οι δύο συγγραφείς εμπνέονται και συμμερίζονται το ίδιο κίνητρο, με διαφορά ότι η αιτία της συγγραφής είναι πιο ατομική στο έργο του Παλαιολόγου και πιο κοινοτική / συλλογική στην διασκευή του Μισαηλίδη.

Είναι γνωστό ότι *Ο Πολυπαθής* αποτελεί ένα χαρακτηριστικό δείγμα για τη "διήγηση του πλαισίου" / "των εγκιβωτισμένων ιστοριών" (Κεχαγιόγλου 1997: 80). Ο αναγνώστης διαβάζει πολλές ιστορίες οι οποίες στολίζουν, κατοχυρώνουν τη ροή της κυρίας ιστορίας. Αυτή η διήγηση του πλαισίου γίνεται ακόμη πιο αισθητή στο *Ταμασάϊ Ντουνγιά*, πράγμα που κάνει την αφήγηση του *Ταμασάϊ Ντουνγιά* να είναι εκτενέστερη από το πρωτότυπο[12]. Στο δεύτερο έργο ο συγγραφέας μεταφέρει ανέκδοτα δερβίσηδων, μπεκτασίδων, Νασρεττίν Χοτζά, παραπέμπει στους ανατολικούς μύθους όπως η ιστορία του Φερχάτ με τη Σίριν. Παράλληλα με αυτά, το όνομα και ο χαρακτήρας του ίδιου Μισαηλίδη εμφανίζεται σε μερικές από τις διηγήσεις του πλαισίου στυλ που εμφανίζεται ο Alfred Hitchcock στις ταινίες του, με αποτέλεσμα, η πληθώρα των ιστοριών και γεγονότων να καθιστεί δύσκολη την ανάγνωση του μεταγενέστερου μυθιστορήματος.

[11] Αυτή η κίνηση του κεντρικού προσώπου είναι το χαρακτηριστικό στοιχείο της πρώτης περιόδου του ελληνικού μυθιστορήματος, όπου οι χαρακτήρες των μυθιστορημάτων όπως και οι συγγραφείς τους, ταξιδεύουν μέσα σε ένα ευρύτερο ελληνικό χώρο για να καταλήξουν στην Αθήνα.

[12] Το μυθιστόρημα του Παλαιολόγου αποτελείται από πέντε βιβλία και 258 σελίδες (σύμφωνα με την έκδοση της Εστίας), ενώ το *Ταμασάϊ Ντουνγιά* αποτελείται από 641 σελίδες (η κάθε μία σελίδα εμπεριέχει περίπου 280 λέξεις) και αποτελείται από τέσσερα βιβλία.

Συνεπώς το *Ταμασάϊ Ντουνγιά* αποτελείται από τέσσερα βιβλία και 641 σελίδες[13] και *Ο Πολυπαθής* αποτελείται από πέντε βιβλία και 258 σελίδες[14].

Το χρονικό διάστημα που περνάει από την γέννηση του Φαβίνη το 1775 μέχρι το 1840 αποτελεί και τον χρόνο αφήγησης του έργου. Τα ιστορικά γεγονότα της εποχής και οι περιπέτειες του 65 χρονών Φαβίνη αποτελούν το περιεχόμενο των δύο έργων. Ενδεχομένως η ανάγνωση και του πρωτότυπου έργου και της μεταγενέστερης διασκευής του θα μας φέρει σε επαφή με τις σκέψεις των συγγραφέων όσον αφοράει την Ελλάδα, την Οθωμανική Αυτοκρατορία, το Τανζίματ και τη θέση της γυναίκας στην κοινωνία.

Ο Φαβίνης του Παλαιολόγου χρησιμοποιεί την λέξη "Γραικός" και "Έλληνας"[15] για την εθνική του ταυτότητα. Μάλιστα, ο Φαβίνης μεταφέροντας την ομιλία του με έναν ξένο, δηλώνει πως ο ίδιος είναι Έλληνας, ζει στην Τουρκία[16] και πως θεωρεί τους νέους Έλληνες ως συνέχεια των αρχαίων και πως όλοι αυτοί αποτελούν το έθνος: «...εγώ όμως εγγενήθην εις την Τουρκίαν και είμαι Έλλην, Έλλην!, φωνάζει· από τους παλαιούς ή από τους νέους; Η ερώτησις αυτή με εφάνη αστεία (...) τους παλαιούς διαδέχθησαν άλλοι, και πάλιν άλλοι· αλλά το έθνος είναι αυτό. Έχεις δίκιον, μ᾽ απεκρίθη· τί ζώον είμαι!» (Ε: 180).

Στο *Ταμασάϊ Ντουνγιά* ο Φαβίνης προτιμάει να ονομάζεται ως "Ρωμιός" (Τ: 35). Ο Μισαηλίδης πολλές φορές μιλάει για τους Ρωμιούς ή Χριστιανούς, αλλά ταυτόχρονα χρησιμοποιεί και τις λέξεις Έλληνας / Ελληνικό. Αυτή η επιλογή του συγγραφέα δεν είναι τυχαία, ίσως προκύπτει λόγω της διαφορετικής εθνικής συνείδησης του. Ο συγγραφέας γράφοντας στα Καραμανλίδικα / Τουρκικά εφαρμόζει έναν κανόνα της τουρκικής γλώσσας· χρησιμοποιεί τις λέξεις Ρωμιός / Χριστιανός όταν αναφέρεται στον πληθυσμό που ζει στα σύνορα της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, και τις λέξεις Ελλάδα / Ελληνικό όταν αναφέρεται στους πολίτες της Ελλάδος ή στην ιστορία. Παράλληλα με αυτά, δεν δέχεται την ονομασία Καραμανλή ούτε για τον εαυτόν του ούτε για καμία κοινότητα (Τ: 117).

Ο Μισαηλίδης με κάθε ευκαιρία αναφέρεται στους αρχαίους Έλληνες. Ο σκοπός του συγγραφέα είναι να δείξει πως οι αρχαίοι Έλληνες ήταν οι πρόγονοι των σημερινών Ρωμιών που ζουν στην Ανατολή. Μάλιστα, δείχνει τη θρησκεία, δηλαδή τον Χριστιανισμό, ότι είναι ο εγγυητής, ο συνδετικός κρίκος της υποδουλωμένης συνείδησης. Το παρακάτω απόσπασμα έρχεται μετά από μία διήγηση του πλαισίου η οποία διατυπώνει πως η γάτα με το λιοντάρι είναι αδέλφια και εκείνο

[13] Η κάθε μία σελίδα εμπεριέχει περίπου 280 λέξεις.

[14] Σύμφωνα με την έκδοση της Εστίας.

[15] «Ο Πατήρ μου κατήγετο μέν από Γάλλους, αλλ᾽ οι γονείς της μητρός μου ήσαν Γραικοί» (Υ: 11). "Pederim, malûm ki, Fransız milletinden idi ve validemin ataları ise Rum idiler" (Τ: 35).

[16] Με την λέξη Τουρκία (Ε: 12-24-27) και Οθωμανικό Κράτος (Ε: 104) αναφέρεται στον τόπο που ζει.

που έκανε την κακία είναι ο άνθρωπος. «Πράγματι τώρα και οι Ρωμιοί της Ανατολής θα απολογηθούν με τον ίδιο τρόπο; Δηλαδή, μάλιστα και εμείς ήμασταν η συνέχεια των αρχαίων Ελλήνων και είχαμε σκοπό να συνεχίσουμε με τον ίδιο τρόπο που ακολούθησαν αυτοί, μα μήπως μας άφησε μόνοι μας η καταστροφή την οποίαν υποφέρουμε εδώ και αιώνες; Δόξα τω θεώ ότι δεν χάσαμε την λειτουργία μας και την έχουμε. Μάλιστα η καταστροφή και οι δυσκολίες που έχουμε υπέστη εμείς αν είχε συμβεί σε ένα άλλο μίλλετ θα έλεγαν ότι δεν θα υπήρχε αμφιβολία ότι θα άλλαζαν και την θρησκεία και το μίλλετ τους (...) Πράγματι την καταστροφή την οποίαν έχουν βιώσει οι Ρωμιοί της Ανατολής δεν την έχει βιώσει κανένα άλλο μίλλετ, παρόλο αυτό πάλι συνέχισαν την θρησκεία και το μίλλετ τους, μπράβο τους, χίλια μπράβο τους!» Βέβαια, ο συγγραφέας στις εκφράσεις του, παρόλο που γράφει στα καραμανλίδικα, είναι πολύ προσεχτικός. Αν δεν ξέρουμε τα συμφραζόμενα, μπορούμε να νομίζουμε ότι πρόκειται για μία οικολογική καταστροφή.

Η παρουσίαση της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας ως μία περίοδος ξένης κυριαρχίας η οποία επηρέασε τη ζωή "μας" αρνητικά είναι κοινό στοιχείο των δύο έργων. Οι σκέψεις που εκφράζει ο Φαβίνης του Παλαιολόγου για την Οθωμανική Αυτοκρατορία σαν να εκλαϊκεύουν την προσέγγιση της ελληνικής ιστοριογραφίας: «Ενόμισα κατ' αρχάς, φίλε μου, τον αποκρίνομαι, ότι το βάπτισμα της εθνικής παλιγγενεσίας μας εκαθάρισεν από την λέπραν των κατά την δουλείαν ελαττωμάτων μας. Το έθνος, με λέγει, έχει σήμερον εν γένει πολλήν διαφοράν από πρότερον· αλλ' η λέπρα δεν ιατρεύθη ακόμη. Τα γηραιά σώματα δεν θεραπεύονται εύκολα από τα πολυχρόνια πάθη. Η παιδεία και ο καιρός, με την σύμπραξιν εμφρόνου Κυβερνήσεως, θα βελτιώσουν βαθμηδόν τα ήθη μας» (Ε: 228). Η φρασεολογία που παρατηρούμε στην αφήγηση του πρώτου έργου είναι πιο σύγχρονη σε σύγκριση με την μεταγενέστερη διασκευή του.

Ο Παλαιολόγος αναφέρεται συχνά στα έθιμα του Βυζάντιου, δείχνει οι παραδόσεις του Βυζαντίου συνεχίζουν στην καθημερινότητα των απλών ανθρώπων. Ονομάζει την Πόλη ως Βυζάντιο (Ε: 37, 67) και δείχνει το Σταυροδρόμιο ως επαγγελματικό και εμπορικό κέντρο της Πόλης, ενώ στην αφήγηση του Μισαηλίδη δεν παρατηρείται καμία αναφορά στο Βυζάντιο. Το Πατριαρχείο εμφανίζεται να είναι στο επίκεντρο της ζωής του Φαβίνη και πολλών διηγήσεων του πλαισίου. Επίσης η Ανατολή (Anadolu) εμφανίζεται να είναι μία πολύ σημαντική και συμβολική έννοια. Ο Μισαηλίδης αφιερώνει δύο κεφάλαια[17] στον έπαινο των σοφών που είχαν την καταγωγή τους στην Ανατολή. Ο συγγραφέας εκφωνεί μία ιστορική προσέγγιση η οποία αργότερα θα χρησιμοποιηθεί και από τους Τούρκους ιστορικούς. Σύμφωνα με τον Μισαηλίδη η επιστήμη και η φιλοσοφία διασκορπίστηκε από την Ανατολή στην Ευρώπη μέσω των Ελλήνων· «Η επιστήμη

[17] Από την σελ. 264 έως 276.

μεταμόρφωσε την νομαδική Ευρώπη σε έναν πολιτισμένο τόπο, αυτό συνέβηκε κατά την διάρκεια των δύο δύσκολων εποχών χάρη στις γνώσεις των [αρχαίων] Ελλήνων σοφών / επιστημόνων». Στο *Ταμασάϊ Ντουνγιά,* παράλληλα με την αποθέωση της Ανατολής, βλέπουμε και την πολύ αρνητική απεικόνιση του Σταυροδρομιού, πράγμα που δεν υπάρχει στην αφήγηση του μυθιστορήματος *Ο Πολυπαθής*. Ο Μισαηλίδης παρουσιάζει το Σταυροδρόμιον ως τόπο όπου συγκεντρώνονται οι οίκοι ανοχής. Μάλιστα, ο έκτος και ο έβδομος υπότιτλοι του πρώτου βιβλίου στα καραμανλίδικα αφιερώνονται στην κατάντια της ηθικής που παρατηρείται ιδιαίτερα στο Σταυροδρόμιον[18]. Κατά την διάρκεια δύο κεφαλαίων διαβάζουμε τα ανήθικα καρναβάλια και έθιμα που παίρνουν μέρος, τις ιστορίες των κοριτσιών που εργάζονται σε αυτά τα σπίτια και τον αγώνα του Φαβίνη για να σώσει τα κορίτσια από αυτούς τους οίκους (T: 132, 136, 141-142). Ο Μισαηλίδης, έχοντας αναφερθεί στην κατάντια που έχει φωλιάσει ιδιαίτερα στο Σταυροδρόμιον, σημειώνει τα εξής: «Και οι καταστάσεις αυτές έχουν μεταδοθεί στην Ανατολή από την Ευρώπη».

Ούτε στον *Πολυπαθή* ούτε στο *Ταμασάϊ Ντουνγιά* δεν βλέπουμε καμία φυσιολογική γυναίκα. Οι γυναίκες εμφανίζονται είτε ως υπερφυσικές αγγελικές μορφές είτε ως κακές γυναίκες, οι οποίες με την σεξουαλικότητα τους, εκμεταλλεύονται και προκαλούν την καταστροφή και τον εξευτελισμό των ανδρών. Ο Φαβίνης αφηγούμενος τη ζωή του αφηγείται και τις παγίδες και τους εξευτελισμούς που έζησε λόγω σατανικών γυναικών. Βέβαια συναντάει και με την αγγελική μορφή της γυναίκας, με την Ρωξάντρα[19], με την οποία θα παντρευτεί στο τέλος του μυθιστορήματος σε μία αρκετά προχωρημένη ηλικία.

Ο Μισαηλίδης στο *Ταμασάϊ Ντουνγιά* με το όνειρο που βλέπει ο Φαβίνης κάνει αυτό το δίδυμα σχήμα της γυναίκας να παίρνει οστά και σάρκα. Αυτό το όνειρο ζωντανεύει μάλλον το χαρακτηριστικό δείγμα της αντίληψης της εποχής για την γυναίκα.

> «Στο όνειρο μου είδα ότι στην δεξιά και αριστερά πλευρές μου έχουν καθίσει δύο νέες κοπέλες οι οποίες ανταγωνίζονται λέγοντας "εγώ θα τον φέρω κοντά μου, όχι εγώ θα τον φέρω κοντά μου"
>
> Αυτή που καθόταν αριστερά μου, στο μέτωπό της έγραφε *Ασωτία*, είχε στολιστεί αφάνταστα, είχε πουδράρει το πρόσωπό της σε άσπρο και κόκκινο...
>
> Αυτηνής που καθόταν στην δεξιά πλευρά μου στο μέτωπο της έγραφε *Αρετή* και το φόρεμα της ήταν πολύ απλό, μάλιστα στο πρόσωπο της δεν υπήρχε ίχνος προσποιητικής ομορφιάς...

[18] Από την σελίδα 128 έως την σελίδα 196.

[19] Η Ρωξάντρα είναι 14 χρονών όταν συναντιέται με τον Φαβίνη, χωρίς να την αγγίξει κανείς άλλος περιμένει τον Φαβίνη και τον ξανασυναντάει όταν είναι 60 χρονών πια.

> Αυτή που καθόταν στην αριστερά πλευρά μου με τα διάφορα νάζια και με χειρονυμίες τράβηξε την προσοχή μου και μου είπε "Το παλικάρι των νέων κύριε Φαβίνε! Με ονομάζουν Ασωτία, αυτοί που ανήκουν σε μένα έχουν ζωή γεμάτη με χάρες και ευτυχίες, αυτή που κάθεται απέναντι μου λέγεται Αρετή, αυτή κοντεύει το βίος του ατόμου και μου είναι η αντίπαλη μου, αν θες να ευχαριστηθείς τα νιάτα σου, έλα μαζί μου, για να ζήσεις".
>
> Την στιγμή που θα άπλωνα το χέρι μου για να την χαιρετήσω, η κοπέλα που καθόταν από την δεξιά πλευρά μου κράτησε το χέρι μου, και μου είπε: "Ω Φαβίνε, άνοιξε τα μάτια σου και δες εμένα, λέγομαι Αρετή, αν επιθυμήσεις να αφήσεις έργα σε τούτον τον κόσμο και να συμπληρώσεις τα καθήκοντα σου, έλα μαζί μου, εγώ σαν την αντίπαλη μου την Ασωτία δεν μπορώ να σου υποσχεθώ καλοπέραση, η συμβουλή μου σε σένα είναι να είσαι πολύπαθος και να συμπληρώνεις τα καθήκοντα σου και να περιμένεις να βραβευτείς για αυτά που έκανες. Πράγματι, η Ασωτία στην αρχή φαίνεται να είναι ευχάριστη, μα στο τέλος φέρνει κατάντια, ενώ με μένα στην αρχή ταλαιπωρείσαι, μα στο τέλος γίνεσαι αξιότιμος. Να μην ακούσεις τις ματαίες υποσχέσεις της Ασωτίας". Τότες η Ασωτία θύμωσε και της είπε: "Βρε εσύ η άτιμη, εσύ είσαι αυτά που λες για μένα!" Ξέσπασε η φασαρία, οι δύο τους μάλωναν…Τότε ξύπνησα, είδα γύρω μου και κατάλαβα πως δεν υπάρχουν ούτε κοπέλες ούτε το ίχνος τους. Κατάλαβα πως αυτό ήταν ένα μήνυμα που ο θεός μου έστειλε.
>
> Σε αυτή την φάση μετάνιωσα και αποφάσισα να προχωρήσω στο δρόμο της Αρετής».

Χωρίς αμφιβολία, μετά από αυτό το όνειρο ο Φαβίνης αφυπνίζεται και επιλέγει τον δρόμο της Αρετής.

Η Οθωμανίδα φαίνεται να είναι πιο κλειστή σε σχέση με τις άλλες γυναίκες της περιόδου. Παρόλο αυτό, σε μία περίπτωση, μία Οθωμανίδα, μάλιστα παντρεμένη, αναφέρεται να έχει σχέση με τον Φαβίνη (Ε: 95). Αυτό το μοτίβο, δηλαδή η γυναίκα του "άλλου" να επιλέξει "εμάς" για να έχει μία ερωτική σχέση ή για να γεννήσει, εμφανίζεται πολύ συχνά και στην μεταγενέστερη ελληνική και τουρκική λογοτεχνία. Οι έρευνες που αναλύουν τη σύγχρονη ελληνική και τουρκική πεζογραφία απέδειξαν ότι περισσότερες φορές οι άνδρες συγγραφείς, αλλά ιδιαίτερα αυτοί που ταυτίζονται με την επίσημη αφήγηση και με την ανωτερότητα της συλλογικής "μας" ταυτότητας, έχουν την τάση να χρησιμοποιούν αυτή την συντομογραφία, δηλαδή, κάνουν την γυναίκα του "άλλου" να επιλέξει τον εαυτόν τους. Και με αυτόν τον τρόπο υπαινίσσονται ότι έχουν κάτι το ανώτερο από τον 'άλλον'[20]. Στα δύο έργα επικρίνεται η φιλελεύθερη συμπεριφορά των παντρεμένων γυναικών και η ανοχή των ανδρών τους που παρατηρεί ο Φαβίνης στην Βλαχία (Ε: 50, Τ: 462), με τη διαφορά ότι ο Φαβίνης του Μισαηλίδη στο τέλος παραπέμπει

[20] Βλ. Ηρακλλή Μήλλα.

πάλι στη συλλογική ταυτότητα αντί να σκέφτεται ατομικά, σημειώνει τα εξής: «...πρέπει να πούμε την αλήθεια ότι αυτή η κατάσταση δεν μπορεί να γίνει αποδεκτή από τον κόσμο της Ανατολής». Παρόλη τη διαφορά στον τρόπο της σκέψης, οι αφηγήσεις των δύο συγγραφέων συμμερίζονται σχεδόν τις ίδιες αντιλήψεις στο θέμα της γυναίκας.

Η θέση της θρησκείας φαίνεται να έχει πιο σημαντικό ρόλο για τους χαρακτήρες του *Ταμασάϊ Ντουνγιά.* Επίσης είναι πιο αισθητή και η απέχθεια / εμπάθεια που στρέφεται εναντίον των ιερέων. Κάθε μικρή ιστορία που παίρνει μέρος στο *Πολυπαθή* και είναι εναντίον των ιερέων παίρνει μία εκτενέστερη μορφή στο *Ταμασάϊ Ντουνγιά* ώστε να τονιστεί η διαφθορά τους. Οι ιερείς παρουσιάζονται να εκμεταλλεύονται την καλοσύνη των πιστών και να επωφελούνται οι ίδιοι. Η αφήγηση του *Ταμασάϊ Ντουνγιά* από την αρχή ως το τέλος είναι γεμάτη με την εξιστόρηση των γεγονότων όπου οι ιερείς χαρακτηρίζονται ως απατεώνες. Μάλιστα σε μία φάση διαβάζουμε πως η κόρη μίας καλής οικογένειας αφού χάνει την παρθενιά της με έναν νέο πηγαίνει στον πνευματικό για να μάθει τί πρέπει να κάνει: «Ήμουν ένα άμαθες παιδί, πήγα στον πνευματικό πριν το Πάσχα για να ομολογηθώ, του εκμυστηρεύτηκα [αυτό που συνέβηκε], αυτός αντί να με συμβουλέψει μου είπε πως δεν πειράζει, με φίλησε καθώς με χάιδευε, όταν θύμωσα και ετοιμάστηκα να φύγω, με απείλησε λέγοντας ότι θα τα πει στους γονείς μου και με κράτησε παραπάνω από μία ώρα» (Τ: 140).

Χάρη στη θητεία του Φαβίνη στη Βλαχία ο Παλαιολόγος παρουσιάζει πως γίνεται αντιληπτή η Οθωμανική Αυτοκρατορία, από τον ίδιο και από τους Δυτικούς / Ευρωπαίους. Ο ίδιος στην αρχή απορρίπτει την ιδέα να εργάζεται για τους Οθωμανούς λέγοντας πως αυτή είναι μία δουλική συμπεριφορά. Παρόλες τις αλλαγές στις ισορροπίες σημειώνει πως οι Ευρωπαίοι ακόμα σέβονται τους Οθωμανούς.

> «Τί ιδέα! τον ανταποκρίνομαι· δεν εβαρύνθης την δουλικήν ζωήν; Δεν βλέπεις πως οι περισσότεροι λιμοκτούν και ζουν με ελεημοσύνας; Έχεις δίκαιον, με λέγει· αλλ᾽ ευφυής και επιτήδειος άνθρωπος εις ολίγον καιρόν ημπορεί ν᾽ αποκτήση κατάστασιν εις Μολδαυοβλαχίαν· μετά την παύσιν δε του Ηγεμόνος του, επιχειρίζεται άλλο έργον, αντί να κάθεται αργός, καθώς το κάμνουν άλλοι, περιμένων νέον διορισμόν και δαπανών, ό,τι απέκτησεν, ή δανείζων την περιουσίαν του εις τον Ηγεμόνα και τους συγγενείς του (...) Έπειτα δεν βλέπεις ότι αυτοί οι ίδιοι Ηγεμόνες, τους οποίους θεοποιούν οι μεγιστάνες του Βουκουρεστίου, Φαναρίου και Ιασίου, και οίτινες διαθέτουν ανεκλήτως την ζωή και την περιουσίαν δύο εκατομμυρίων λαού, αυτοί οι ίδιοι προσφέρουν την αυτήν λατρείαν εις τους Οθωμανούς υπουργούς, ασπαζόμενοι το υποπόδιον του Σουλτάνου; Τούτο, φίλε μου, είναι νόμισμα εθνικόν, το οποίον πρέπει να παραδεχθή πας όστις υπηρετήση εις την Τουρκίαν. Αυτήν την γενικώς παραδεδεγμένην συνήθειαν ούτε οι Ευρωπαίοι δεν ημπορούν να αποφύγουν. Δεν χειροφιλούν μεν, αλλ᾽ ίστανται

> όρθιοι ενώπιον των Οθωμανών, ή και αν τους συγχωρήσουν να καθήσουν, κάθηνται με περισσοτέραν ευλάβειαν, αφ᾽ όσην έχουν όταν γονατίζουν ενώπιον της Σανταμαρίας· και ενώ εκείνοι δέχονται τους Οθωμανούς ιστάμενοι, αυτοί δεν προσηκώνονται ποτέ εις Ευρωπαίον. Τί σημαίνουν μ᾽ όλον τούτο αυτά; Τόπου συνήθεια, νόμου κεφάλαιον» (Ε: 42-43).

Και στα δύο έργα αφηγείται πως οι ανώτεροι αξιωματικοί πλουτίζουν εις βάρος του φτωχού λαού, δηλαδή πως οι θέσεις αγοράζονται και αυτό το πληρώνει ο απλός λαός. Και ο ίδιος ο Φαβίνης εξομολογεί ότι μέσα σε ένα σύντομο χρονικό διάστημα καταφέρνει να πλουτίζει στην αυλή και ο ίδιος[21]. Επίσης και στα δύο έργα οι συγγραφείς ειρωνεύονται λέγοντας ότι η κατηγορία της κλοπής είναι κάτι που απευθύνεται αποκλειστικά και μόνο στους φτωχούς: «Κλοπαί; άπαγε! Κλέπται, μόνον οι άνθρωποι του λαού είναι. Πού ήκουσες ποτέ ευγενή ή υπάλληλον κλέπτην; Το πολυ πολύ θα τον ονομάσουν καταχραστήν" (Ε: 45).

Στο *Ταμασάϊ Ντουνγιά* διαβάζουμε μία σύγκριση που κάνει ο Φαβίνης ανάμεσα στην Οθωμανική Αυτοκρατορία / Ισλάμ και Ευρώπη. Πιστεύω ότι αυτή η σύγκριση είναι μία αντιδιαστολή ανάμεσα στις κοινοτικές αξίες και αξίες των σύγχρονων κοινωνιών. Βέβαια περιττό να πούμε ότι σε αυτή τη φάση ο Φαβίνης προτιμάει την κοινοτική ζωή που ήδη γνωρίζει:

> «Οι Μουσουλμάνοι φιλοξενούν κάθε είδους επισκέπτες χωρίς την διάκριση του έθνους του [με την έννοια της θρησκευτικής κοινότητας] και ένας άνθρωπος χωρίς να έχει πέντε τάλιρο στη τσέπη του μπορεί να ταξιδεύει σε όλη την Τουρκία. Ενώ στην Ευρώπη κανείς δεν μπορεί να κάνει ούτε δέκα βήματα χωρίς να έχει τάλιρο και ο κόσμος ατενίζει πως πεθαίνει ο άνθρωπος από πείνα. Από την άλλη πλευρά [στην ίδια Ευρώπη] ιδρύονται εταιρείες φιλόζωων για να μην φορτωθούν τα ζώα υπέρ του δέοντος. Αυτός είναι ο πολιτισμός της Ευρώπης; Αν ναί, ζήτω Τουρκία!
>
> Αν χαστουκίζεις, κατά λάθος, το παιδί κανενός στην Ευρώπη κάηκες, δεν υπάρχει περίπτωση να γλιτώσεις. Αν είσαι στην Τουρκία και σκοτώνεις το παιδί κανενός τυχαία και αν του πεις ότι "σε ικετεύω" θα σου πει ότι έγινε σύμφωνα με τη θέληση του θεού, ήταν μοιραίο, και σε συγχωρεί» (Τ: 494).

Αυτή η έμφαση στη συλλογική ταυτότητα είναι χαρακτηριστικό του έργου *Ταμασάϊ Ντουνγιά.* Ο Φαβίνης του Μισαηλίδη είναι ένα μέλος μίας κοινωνίας που

[21] «... και ήρχισα να μεσιτεύω όχι μόνον περί διορισμών μικρών υπαλλήλων και τρίτης τάξεως τιτλοφορειών, αλλά και κατώρθωσα να διορισθώσι Διοικηταί, Πρωτοσύγγελοι Δικασταί, και Αρχιμανδρίται, να απολυθώσι κατάδικοι από τας φυλακάς, να συγχωρηθώσι τινές αποδεδειγμένοι καταχρασταί, εις κιβδηλοποιός και δύο φονείς. Εν ενί λογω είς ολιγώτερον των δέκα μηνών, απέκτησα περισσότερα, αφ΄όσα είχον κερδήσει δια της δικηγορίας τρία έτη εις το Σταυροδρόμιον» (Ε: 53).

αντιθέτως σκέφτεται και συμπεριφέρεται συλλογικά, πράγμα που θα εξηγήσει και το διαφορετικό τέλος των δύο μυθιστορημάτων.

Ο Φαβίνης του *Πολυπαθή* επικρίνει τα τουρκικά δικαστήρια ότι δωροδοκούνται και αδικούν τον πολίτη[22]. Επίσης αναφέρει ότι τα αξιώματα αγοράζονται με χρήμα, πράγμα που βλάπτει την κοινωνία (Ε: 104). Στην καραμανλίδικη / γραικοτουρκική εκδοχή αντί για την κριτική των δικαστηρίων βλέπουμε την κριτική των Γενιτσάρων για τις αυθόρμητες συμπεριφορές τους (Τ: 102, 218-219). Ο Φαβίνης του Μισαηλίδη με διάφορα παραδείγματα δείχνει την περιφρόνηση που υπέστησαν οι Χριστιανοί από τους Μουσουλμάνους (Τ: 454)· μάλιστα, μαθαίνουμε για την ύπαρξη Χριστιανών με διαβατήριο. Και αυτή η ομάδα των ανθρώπων θεωρείται να είναι ανώτεροι από τους Χριστιανούς της Αυτοκρατορίας (Τ: 455). Βέβαια ο συγγραφέας σημειώνει ότι μετά την κήρυξη του Φερμάνι στον Κήπο του Γκουλχάνε (Gülhane Parkı) το 1839, μειώνονται οι καταφρονητικές πράξεις κατά των χριστιανών και η κατάστασή τους βελτιώνεται (Τ: 454). Δηλαδή, και στα δύο έργα το σύστημα της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας όσον αφοράει την κοινωνική ασφάλεια ιδιαίτερα για τους Χριστιανούς διατυπώνεται να είναι ανύπαρκτη. Μάλιστα, τα δείγματα του Μισαηλίδη για τις αδικίες που υφίστανται οι Χριστιανοί είναι πιο πολλά και πιο συνυφασμένα με τα γεγονότα της καθημερινής ζωής.

Η παρουσίαση του Τανζίματ ως μία θετική εξέλιξη είναι το κοινό στοιχείο και στην αφήγηση των δύο έργων. Στο μυθιστόρημα τον *Πολυπαθή* ο Παλαιολόγος σε μία από τις υποσημειώσεις του διατυπώνει τις εξής σκέψεις:

> «Αι τοιαύται καταχρήσεις, περισταλείσαι αρκετά επί Σουλτάν Μαχμούτη, θέλουν να ολιγοστεύσει έτι περισσότερον, εάν δεν είναι δυνατόν να εκλείπωσιν όλως διόλου μετά την δημοσίευσιν των νόμων, τους οποίους ο νέος Σουλτάνος υποσχέθη να διατηρήση μεθ' όρκου. Ο Σουλτάν Αμπδούλ Μετζίτης, όχι μόνον ακολουθεί τα προοδευτικά ίχνη του πατρός του, αλλά δίδει παραδείγματα άξια να τα μιμηθώσι τινές των Ευρωπαϊκών και Χριστιανικών Δυνάμεων. Όλοι επιθυμούντες την πρόοδον του ανθρωπίνου γένους εύχονται την πραγματοποίησιν και την διατήρησιν αυτών των θεσμοθεσιών, δια των οποίων μόνον θα ευτηχήση το Οθωμανικόν Κράτος. Είναι δίκαιον προς τούτοις να προσθέσω ενταύθα, ότι, αν και οι Οθωμανοί έχουν, ένεκα της αμαθείας των, πολλάς προλήψεις και άλλα τινά ελαττώματα, είναι όμως ειλικρινέστεροι εις την φιλίαν των και τιμιώτεροι εις τα συναλλάγματά των από πολλά χριστιανικά έθνη» (Ε: 104).

[22] «...όταν μάλιστα αι υποθέσεις θεωρούνται εις τουρκικά δικαστήρια, των οποίων οί κριταί ευκολώτερα παρά οι λοιποί άλλοι, δωροδοκούμενοι, αποφασίζουν κατά την επιθυμίαν των δικαζομένων!» (Ε: 24).

Σε σύγκριση με πολιτισμική εξήγηση του Παλαιολόγου, η προσέγγιση του Μισαηλίδη είναι συνυφασμένη πιο πολύ με ειρωνεία. Ο Μισαηλίδης μέσα από μία διήγηση του πλαισίου αναφέρει το παρακάτω πολυσύνθετο ανέκδοτο· «Κάποτε ένα γουρούνι έχει μπει στο Γαλατά Τζαμί. Καθώς οι ιμαμήδες το χτυπούν και προσπαθούν να το βγάλουν έξω, ένας δερβίσης του Μπεκτασή τους βλέπει και ρωτάει "γιατί το δέρνετε;" Οι Ιμάμηδες απαντούν· "μπήκε στο τζαμί", και ο δερβίσης λεει· "αν ήξερε, δεν θα έμπαινε, εγώ που το ξέρω δεν μπαίνω"». Μετά από αυτή την διήγηση του πλαισίου διαβάζουμε το εξής σχόλιο· «Μάλιστα, αν οι Έλληνες είχαν γευτεί το Τανζίματ, θα ήξεραν και την άξια των ελευθεριών. Αυτό θα γίνει με το χρόνο» (Τ: 630).

Εκείνο που είναι σημαντικό και σφραγίζει την αφήγηση του βιβλίου είναι η πόλη που ο Φαβίνος θα επιλέξει να ζήσει την υπόλοιπη ζωή του. Ο Φαβίνος του *Πολυπαθή*, αφού παντρευτεί την Ρωξάντρα (όταν Ο Φαβίνος είναι 65 ετών και η Ρωξάνδρα 44 ετών) στην Αθήνα, θα αγοράσει ένα υποστατικό στην Εύβοια όπου θα ζήσει την υπόλοιπη ζωή του. Ο γιος που θα αποκτήσουν –για τη συνέχιση της γενιάς πάντοτε γεννιέται γιος και όχι κόρη– θα βαπτιστεί ως "Κωνσταντίνος" με το όνομα του προπάππου του (Ε: 242). Ενώ στο *Ταμασάϊ Ντουνγιά* ο Φαβίνης παντρεύεται την Ρωξάνδρα, επίσης στην Αθήνα (όταν ο ίδιος είναι 65 και η Ρωξάνδρα είναι 40 χρονών, δηλαδή πιο νέα). Επιλέγει, όμως, να ζήσει την υπόλοιπη ζωή του στην Κωσνταντινούπολη, αγοράζει ένα υποστατικό από τα χωριά του Βοσπόρου (Τ: 637-640) και ο γιος τους –είναι δυνατόν να έχουν κόρη;– βαπτίζεται ως Βασιλάκης. Ο Μισαηλίδης, εξηγώντας την αιτία της επιλογής του, κάνει έμφαση στην εσωστρέφεια του Φαβίνη. Διαβάζουμε πως ο Φαβίνης λέει τα εξής: «... νιώθοντας αγανακτισμένος από τις δουλειές του κόσμου ήθελα να τραβηχτώ στη γωνία μου και να περάσω την υπόλοιπη ζωή μου, για αυτό και αγόρασα ένα υποστατικό από τα χωριά του Βοσπόρου, συνέχισα με την γεωργική, ό,τι να είναι αυτό που δίνει η γη στον άνθρωπο, με την ευχή του Θεού βέβαια, δεν μπορούν να δώσουν στον άνθρωπο ούτε οι Σουλτάνοι» (Τ: 640). Σε αντίθεση με αυτό ο Φαβίνης του *Πολυπαθή* ακόμη και από το υποστατικό του συνεχίζει να παρακολουθεί τα γεγονότα της Ελλάδος και του κόσμου: «Ενίοτε συναναγινώσκομεν με την Ρωξάνδραν μου και τας Ελληνικάς Εφημερίδας, εις τας οποίας είμαι συνδρομητής, δια να ενισχύσω τας κοινωφελείς επιχειρήσεις, και δια να γνωρίζω τα του κόσμου αν και μακράν αυτού. Αί συζητήσεις των δημοσιογράφων μας μ' ενθουσιάζουν, οσάκις τείνουσι προς υπεράσπισιν των γενικών συμφερόντων, και την πρόοδον του Έθνους» (Ε: 243).

Τελικά, η μεταφορική έννοια του διαλυμένου σπιτιού, η έλλειψη του πατέρα –εξουσίας–, η ταλάντευση του μικρού ορφανού, καθώς μεγαλώνει, ανάμεσα στα δυτικά και ανατολικά ήθη και έθιμα, οι σχέσεις του με τις θρησκείες και με τις γυναίκες, η αναζήτηση μίας καλύτερης σχέσης ανάμεσα στα δύο φύλα, το δίδυμο

σκίτσο της γυναίκας –της καλής και αγαθής / σατανικής και θανατηφόρας–, οι αναζητήσεις του νέου στη ζωή, τα παθήματα και τα μαθήματα της βιοπάλης του χαρακτηρίζουν και την αφήγηση του *Πολυπαθή* και την αφήγηση του *Ταμασάϊ Ντουνγιά.*

Η ανάλυση της αφήγησης δείχνει πως οι συγγραφείς συμμερίζονται τις ίδιες αντιλήψεις σχετικά με τη θέση της γυναίκας στην κοινωνία, με την αρνητική επιρροή της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας και με τις θετικές καινοτομίες που έφερε το Τανζίματ στη ζωή τους. Η φρασεολογία και η αφήγηση του Παλαιολόγου είναι πιο "επιστημονική και σύγχρονη" σε σύγκριση με τις εκφράσεις που χρησιμοποιεί ο Μισαηλίδης. Περαιτέρω και ο Φαβίνης του Παλαιολόγου είναι πιο "σύγχρονος"· σκέφτεται και συμπεριφέρεται ως ανεξάρτητο άτομο όπως συνηθίζεται στα μυθιστορήματα. Ενώ ο Φαβίνης του Μισαηλίδη πολλές φορές εκφωνεί μία κοινοτική αντίληψη και σκέψη. Ο Παλαιολόγος σε καμία φάση της αφήγησής του δεν συγκρίνει την Οθωμανική Αυτοκρατορία, έστω την εποχή του Τανζίματ, με την ελεύθερη Ελλάδα, ενώ ο Μισαηλίδης μέσα από μία διήγηση πλαισίου υπαινίσσεται την σκέψη ότι μετά τις μεταρρυθμίσεις του Τανζίματ, με την προϋπόθεση ότι οι μεταρρυθμίσεις θα πετύχουν, δεν θα υπήρχε λόγος για τους Έλληνες να ζουν στην Ελλάδα.

Ο Φαβίνης, και στην αφήγηση των δύο έργων, κινείται μέσα σε μία μεγάλη γεωγραφία. Αυτή η κίνηση του Φαβίνη είναι κοινή με πολλούς άλλους ήρωες των μυθιστορημάτων την πρώτη περίοδο του Ελληνικού μυθιστορήματος. Όπως είναι γνωστό, οι συγγραφείς των πρώτων ελληνικών μυθιστορημάτων στα έργα τους παρακολουθούν / αναπλαθούν την διαδρομή την οποία έχουν βιώσει οι ίδιοι στη ζωή τους. Δηλαδή, πολλές φορές ξεκινάνε το ταξίδι / τη ζωή τους στην Πόλη και μετά που ταξιδεύουν σε πολλά μέρη καταλήγουν στην Ελλάδα. Εδώ, αν και οι δύο συγγραφείς μας στην πραγματική τους ζωή έχουν πεθάνει στην Πόλη, ο Φαβίνης του Παλαιολόγου επιλέγει να ζει την υπόλοιπη ζωή του στην Ελλάδα. Και ο Φαβίνης του Μισαηλίδη επιλέγει να επιστρέψει στην Πόλη. Εκείνο που είναι εκπληκτικό και αξίζει να ερμηνευτεί είναι η επιλογή του Φαβίνη στο έργο του Μισαηλίδη. Θεωρώ πως εκείνο που καθορίζει το τέλος του μυθιστορήματος είναι η κοινοτική / συλλογική ταυτότητα του Μισαηλίδη.

Damla Demirözü

Department of Modern Greek Language and Literature
DTCF, University of Ankara
06100 Sıhhiye, ANKARA (Turkey)
ddemirozu@hotmail.com

Βιβλιογραφια

1. Τα μυθιστορήματα

Misailidis, Evangelinos, *Seyreyle Dünyayı (Temaşa-i Dünya* ve *Cefakâr u Cefakeş),* Hazırlayanlar, Robert Anhegger ve Vedat Günyol, Gözden Geçirişmiş 2. Basım, Cem Yayınevi, İstanbul 1988.

Παλαιολογος, Γρηγόριος, *Ο Πολυπαθής,* Επιμ. Άλκης Αγγέλου, Αθήνα: Εστία, 2000.

2. Άλλες μελέτες

Anhegger, R. F. M. (1988), «Evangelinos Misailidis ve Türkçe Konuşan Dindaşları» *Tarih ve Toplum* 50, 73-76.

Finn, Robert P. (1984), *Türk Romanı (İlk Dönem 1872-1900),* Ankara: Bilgi Yayınevi.

Κεχαγιογλου, Γιώργος (1995-1996), «Η Σπασμωδική Συγκριτική Γραμματολογία του Νέου Ελληνισμού και η "γραικοτουρκική" διασκευή του *Πολυπαθούς* του Γρ. Παλαιολόγου», *Δελτίο Κέντρου Μικρασιατικών Σπουδών* 11, 125-136.

Millas, Herkül (2000), *Türk Romanı ve 'Öteki' Ulusal Kimlikte Yunan İmajı,* İstanbul: Sabancı Üniversitesi.

Moran, Berna (2001), *Türk Romanına Eleştirsel Bir Bakış*, İletişim Yayınları.

Özön, Mustafa Nihat (2005), *Osmanlıca Türkçe Sözlük,* İstanbul: İnkılâp Kitabevi.

Paker, Saliha (spring 1986), «Translated European Literature in the Late Ottoman Literary Polysystem», *New Comparison*, 67-82.

Parla, Jale (1990), *Babalar ve Oğullar, Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri,* İstanbul: İletişim Yayınları.

Σταθη, Πηνελόπη (1995), «Οι περιπέτειες του *Πολυπαθούς* του Γρ. Παλαιολόγου», *Μνήμων* 17, α-131-145.

Tanpinar, Ahmet Hamdi (1940), «Romana ve Romancıya Dair Kadın Meselesi», *Edebiyat Üzerine Makaleler* 52.

Timur, Taner (2002), *Osmanlı-Türk Romanında Tarih, Toplum ve Kimlik*, Ankara: İmge.

Tonnet, Henri (2001), *Ιστορία του Ελληνικού Μυθιστορήματος*, μεταφ. Μαρίνα Καραμάνου, Αθήνα: εκδόσεις Πατάκη.

Recibido: 21.09.2010
Aceptado: 01.03.2011

LIVING TOGETHER IN URBAN CONTEXTS: PORT-CITIES VERSUS INNER ANATOLIAN PLACES (1880-1924)*

ABSTRACT: Cosmopolitanism is a concept which social scientists may be tempted to use in order to describe and analyze the social and cultural life in today's major urban cities. It is also an expression with historical depth and it was very familiar of travelers and writers experiencing the Eastern Mediterranean, the Ottoman, from an anthropological point of view if not always strictly political, world. In this text, I compare two Ottoman cities with diverse urban populations: Smyrna or İzmir and Diarbekir or Diyabakır, at the end of the 19th and the beginning of the 20th centuries. I attempt to shed some empirical light on the concept of cosmopolitanism, underlining that diversity alone was not sufficient to qualify in the mind of Western observers but also in that of local social agents and commentators. Cosmopolitanism was a hierarchical social order whose fascinating power is all the more powerful, as one is free to examine it from a distance, both in social space and historical time.

KEY WORDS: Ottoman Empire, Nationalism, Cosmopolitanism, Ethnicity, Violence, Hierarchy, Centre, Periphery, Port Cities, Contemporary Greek History, Contemporary Armenian History.

RESUMEN: El cosmopolitismo es un concepto que los sociólogos están tentados de utilizar para la descripción y análisis de la vida social y cultural en los grandes centros urbanos de hoy. Es también la expresión de un concepto de trasfondo histórico que fue muy familiar a los viajeros y escritores que conocieron el Mediterráneo oriental en época otomana, desde un punto de vista antropológico, si no estrictamente político. En este trabajo se comparan dos ciudades otomanas con distinto tipos de

* This text is dedicated to my colleague, Tassos Anastassiadis, who invited me to write it.

población urbana: Esmirna o İzmir y Diyarbakir a finales del s. xix y principios del xx. La intención es iluminar empíricamente, en lo posible, el concepto de cosmopolitismo, subrayando que no basta sólo la diversidad para denominarlo como tal en la mentalidad de los observadores occidentales, sino que hay que tener en cuenta a los agentes sociales locales. El cosmopolitismo es un orden social jerarquizado cuya capacidad de fascinación es muy poderosa, cuando se tiene la libertad de examinarla desde la distancia en cuanto al espacio social y el tiempo histórico.

Palabras clave: Imperio otomano, Nacionalismo, Cosmopolitismo, Etnicismo, Violencia, Jerarquía, Centro y Periferia, Puertos, Historia de Grecia contemporánea, Historia armenia contemporánea.

Comparing two cities of the Ottoman Empire may enable researchers to find out major traits of the living side-by-side, if not always together (Lory, 1997), developed by different human groups in the late Ottoman Empire. My hypothesis is that Western coastal cities had reached a different *modus vivendi* than inner Anatolian ones. Fernand Braudel (1949, 1990[9]) made a basic distinction between inner, mountainous places and the Mediterranean shores. The aim of this article is to survey this difference, though distinction between the Balkans and Anatolia may have been overemphasized for institutional or geopolitical reasons. The two continental edges, Eastern-Southern Europe and Asia Minor, are intimately close to each other and there was no brutal anthropological rupture between the two but rather a swift continuum of attitudes and representations across the Ægean, the Marmara Sea and the Bosporus[1]. Multiple cities were no exception but the rule on the Balkans and in Anatolia until the outbursts of mass violence in the 20th century: «To put it in a nutshell, cities had a multi-confessional, multilingual, and multiethnic population, which differed in most cases sharply from that of the surroundings» (Sundhaussen, 2007).

The two cities to be compared are Smyrna or İzmir and Diyarbakır, which was known as Amidè in Ancient times. Understanding the coexistence of dif-

[1] «Maps of Europe would include the Balkan but not Anatolia, maps of the Middle East would include Anatolia but not the Balkan. […] Inescapably, centuries of prejudice have compelled historians –and even geographers– to proceed to an arbitrary cut from North to South, in the middle of the Ægean. […] This habit […] has completely distorted our vision of the intermediate region» (Kitsikis [1985]: 16).

ferent groups in late Ottoman cities implies questioning all too clear-cut definitions of groups (Aymes, 2005). Nevertheless one could suggest that instead of being fascinated by a "functioning" society (Braude-Lewis, 1982), new analysis has to comprehend the ultimate phases of violent destruction of these social *loci*, removing the late Ottoman cities from the image of a picturesque mosaic to encompass tensions and moments of radical differentiation. Only articulating both everyday life normalcies with repeated and eventually lethal tensions would adequately render some echo of the past social phenomena.

In this approach, sources "from below" are favored in this text in a way oral history operates with contemporary witnesses and the memories they have of their past (Thompson, 1978). "History from below" is to be understood as clearly opposed to classical historiography as long and predominantly practiced[2]. It is a historiographical norm that came into being by isolated efforts first, Michelet was interested by individual and casual remembrances about the French revolution among his contemporaries, the German interest for *Volksgeist* and *Volkskultur* did contribute to see lower social layers as less insignificant than before and much later the French School of *les Annales* theoretically formalized this epistemological focus while today the Anglo-Saxon born oral history and cultural studies together with the German partly established *Historische Anthropologie* may express at best the later developments of that approach[3].

To put it in a nutshell, "history from below" disfavors male-only narratives, official or bureaucratic documents. It refuses cultural approaches that are mostly reduced to the sincere and strong but therefore not less erroneous belief in Western European cultural superiority, any disdain for economic or material phenomena compared to cultural, seen as a static and essential list of characteristics of human groups. It confers a new legitimacy to feelings, to individualities, opting for a a less abstract conception of groups and a relative rating of "outstanding men". Anecdotes, details, minor artifacts are seen as respectable and possibly meaningful human phenomena[4].

---

[2] M. Völkel, *Geschichtschreibung*, Cologne: Böhlau, 2006, chap. 13, pp. 321-372 («Universalisierung und Fragmentierung der Gegenwart).

[3] R. Van Dülmen, *Historische Anthropologie*, Cologne: Böhlau, 2002², pp. 5-9 («Der Mensch als Akteur der Geschichte»).

[4] A. Corbin, *Le monde retrouvé de Louis-François Pinagot*, Paris: Flammarion, 2002: it is the paradigmatic book for a renewed interest focused on people deprived of official importance, remote from literacy and apparently without major impact on their surroundings.

However, if inspired by Thompson's reflections on the desirable democratization of history writing, one has some special methodological questions to answer: There are hardly people still alive with a direct experience of the late Ottoman past. The Greek descendents of the former Ottoman Orthodox subjects have been socialized and educated in structures largely alien to the late Ottoman Empire. The same remark is valid for the Armenian group, especially when their rare heirs have moved to Western societies. Therefore one has to use written documents, left by former inhabitants of Smyrna and Diyarbakır, rather from the lower classes of the Ottoman Empire, though literacy was not a common trait in this society and no necessary, because of its limited effectiveness, social tool (Georgelin, 2007). There is a tension between the present focus on the grass roots and the existing documents taken into consideration while researching. Armenian- and Greek-language first-hand sources have been selected for this limited survey. This implies neither that the presence of other languages in the social and political settings is neglected, nor that researchers are entitled to turn a blind eye on religious groups that did not belong to the Orthodox or the Armenian Apostolic Churches. But still these two kinds of sources are rarely confronted, and that makes this approach innovative. They usually are different enough to give an idea of tensions between groups or, at least, differences of interest. It would be too easy to put their authors under a common "Christian" label. Similarities, if any, between the two are to be considered as significant because unanimity among Ottoman Christians was not usual but exceptional.

1.- Different Urban Contexts

Focusing on urban history has yet a long tradition in historiography and more precisely in Ottoman studies in any language. Cities meant a certain degree of centrality. Constantinople posted representatives of the central authorities in the bigger provincial towns, some consultation of the local population the local *meclis* took place in these cities. Action on the surroundings was decided from the urban sites, action about the plurality of population too. Smyrna was the hub from which Anatolia had contacts with the outside world, the world market economy, major Mediterranean ports like Alexandria or Marseilles and Western Europe. It was also a convenient gateway to Constantinople. It was too the first Anatolian city to develop a railway network, because of the Western capital massively invested in order to

get as fast as possible the raw materials, the agricultural products and the carpets made in the hinterland. Concentrating on Smyrna, one encounters all the non urban or suburban population that occasionally came or even commuted to Smyrna on a daily basis. As the linguistic usage still attests in today's Turkey, provincial cities are intimately connected with their surroundings. If one wants to locate one's village of provenience, the next bigger city is named first. This label does not imply that one used to live in the city itself and had an urban way of life. The whole neighborhood, that is rural areas in the district are meant too by this name. While surveying Diyarbakır, one gets in touch with the non urban areas in this part of Mesopotamia. The distinction between countryside and urban centers may even be artificial given the habits of spending the winter in town and the summer outside of the city for all human groups having the material possibility to do so or the semi nomadic life style, in the case of the Kurdish population, that implies such a habit. Cities are attracting historians' attention, especially those at the turn of the 19th century, because of the accelerating process of urbanization. Both cities, though starting from different situations, were attracting new-comers in search for economic, political in a broad sense, that is communal, and educational opportunities. Smyrna experienced one of the first industrialization steps in the Ottoman Empire, enabling Ottoman subjects to get jobs of a new kind. Smyrna and more evidently Diyarbakır had obvious links with the rural world: caravans of dromedaries were coming until the quay to unload the produce of the inner Anatolian lands and goats would be raised for dairy products. Diyarbakır was even closer to vegetable plots and orchards. The centripetal attraction towards the city was a strong phenomenon, especially in peace time.

"Cosmopolitanism" has certainly many aspects, but there is only a tenuous fade leading from situations to be observed in the Eastern Mediterranean and Eastern Europe in the Modern and Early Contemporary times, to the derogatory use of that term in European politics in the interwar years and its resurgence in our time in order to describe the evolution of globalized megalopolis, ironically enough situated in the Western world that time[5]. As far as the Ottoman Empire was concerned, some of its cities were perceived by Western travelers but also by locals as rich as the whole world from a human point of view. Constantinople and Alexandria, both seemingly

[5] R. Escallier, «Le cosmopolitisme méditerranéen: réflexions et interrogations», *Cahiers de la Méditerranée Moderne et Contemporaine* 67, July 2005 (http://revel.unice.fr/cmedi/document.html?id=120).

epitomized the religious, linguistic, economic, that is broadly speaking *habitus*-related diversity of the Mediterranean and even farther: Western Europe, Persia and Russia. This kaleidoscope did function though according to a social syntax and the chaos was only apparent. There was a subtle play of social hierarchies between human groups, whose boundaries were loosely defined before the prevalence of nationalism, reordered over the years according to the economic, cultural, political situation of the Ottoman Empire at home and on the international stage.

Ottoman cosmopolitanism was not defined only by its diversity, this cannot suffice. The presence of Western European Powers is a *sine qua non* criterion to qualify for the label, together with the induced possibility of having links with this outside world through educational facilities, job opportunities, local social milieus mimicking, adopting and adapting Western European social forms and material culture, transportation means, transoceanic ships for sure and even train connection with Vienna, Venice and major Western European cities for Constantinople. The later political vocabulary would make "Levantine" the symbol for an unstable, unreliable, unfaithful population, holding different passports, having an option as soon as political loyalty was at stake. Though irrelevant for the Ottoman age, the later cliché can in retrospect emphasize one aspect of cosmopolitan port cities of the Mediterranean: Smyrna, Salonica, Constantinople, Beirut, Alexandria, and possibly Odessa and Tangiers: there were non-national hubs where the indigenous sovereignty was limited either by international treaties like the Capitulations, International concessions, etc, and / or the blunt possibility of military intervention by foreign states.

Geography made living side-by-side quite different in the two cases. Coastal location empowered Westerners to keep an eye on the life in the city of Smyrna, in the concrete form of regular calls by military squadrons in the Ægean port. The Great Powers of that time were interested in the maintenance of public order, of smooth economic operations, largely taking place in their interest, and in the strict implementation of the Capitulations that ensured a judicial and fiscal extraterritorial status for their citizens and *protégé*s. Western diplomatic dispatches are straightforward in their cynicism: «The presence in Smyrna of our cruiser 'Jules Ferry' has had on all Ottoman circles, especially on the Muslim indigenous, the most exquisite effect»[6]. The Ionian

[6] MAE, Turquie Nouvelle Série n° 69, Home Policy, Asia Minor, Archipelago, vol. III, 1908-1909; Diplomatic dispatch sent by Henry Dallemagne, French Consul in Smyrna, to the French Ministry of Foreign Affairs in Paris, July 26, 1909, n° 110, folio n° 146, "Ottoman National Holiday, July 23, Smyrna".

location accounted for demographic continuity with the Balkans and the Archipelago, which meant regular arrivals of Greek Orthodox immigrants almost until 1908. On the other hand, Diyarbakır's continental site excluded direct access for outsiders, who could only witness and report about major events (Meyrier, 2000) to little avail[7]. Remoteness allowed for a possible higher control by the Ottoman state of such places, though this possibility was challenged by the local Kurdish *bey*s, with whom the Ottoman state had to negotiate, which it did in a sophisticated manner since Abdülhamit's reign (1876-1909) (Georgeon, 2003).

The proximity of Greece made Smyrna a covetable city for the Kingdom founded in 1830. This implied processing the region with the Hellenic ideological discourse, especially in the local community schools, and opened eventually the way for direct military and administrative actions on the spot from 1919 onward. Quite the opposite, Diyarbakır was a remote city and could not be targeted by such territorial appetites, at least from the part of Greece. Even Armenian pretensions on Diyarbakır, confused on purpose with Ancient Dikranagerd (Տիգրանակերտ), were daring given the general mixed tone of urban life there: according to the archives of the CAMS (Centre for Asia Minor Studies in Athens, cf. n. 12), «γενικά μέσα στην πόλη μιλούσαν τούρκικα» («Generally Turkish was spoken in the city»).

Smyrna was under the jurisdiction of the Patriarchate of Constantinople, little by little Hellenized during the 19th century (Anagnostopoulou, to be published), while Diyarbakır was submitted to the equivalently Orthodox, but certainly less Greek, Patriarchate of Antioch, though the former would have liked to expand its sphere of influence on Antiochian lands, but with only temporary successes. The use of the word *Έλληνες* to describe Greek Orthodox in Diayarbakır maintained in Greek encyclopaedia is most unfortunate and misleading (Maschopoulos, 1929)[8]. Orthodox Christianity in practise was certainly not the same in both locations and one may assert that belonging to Antioch in such remote places implied being more strictly compelled to œcumenicism than in Constantinople-ruled dioceses[9]. Arab nationalism

[7] There was a British Consulate too in Diyarbakır: «Վերապատուելի Թոմաս Պօյաճեան» (Mgount [1950]: 325-326). The links between Protestantism, educational work among Ottoman subjects, and British diplomacy made Protestantism in the Ottoman Empire and British influence inter-twinned affairs.

[8] «35.000 inhabitants among which […] about 1.000 *Έλληνες* (Hellenes) who came as refugees on in 1923», p. 262, 2nd column.

[9] Orthodox Christians would participate in major Christian events of whatever group. For instance, at the formal arrival of the new Armenian Archbishop, Kharakhanian, in the city in

nurtured in Arabic speaking Orthodox milieus in *Bilad al-Sham* had no relevance in Diyarbakır, far away from any clear national ascription[10]. According to the sources used, Antioch functioned more as a partner in the local dynamics than as an instance –even if only partly– in the service of a neighbouring State.

The human groups and the languages present in both cities and their surroundings were partly different in names and social contents. In Smyrna, Greek was the practical *lingua franca* and French the distinguished one with, then, international flavour, though certainly less practiced than some Smyrniots pretended. Turkish too was also a major language, especially in the bazaars and as soon as relations with the *hinterland* was necessary. Turkish in Smyrna was rather a male language, associated with the world of economic necessities, and of course with the *vilayet* administration. Continuity with the Balkans in this regard may be a reasonable hypothesis (Lory, 1997). Greek authors who would take into account the Turkish aspects of former Ottoman Smyrna are seldom, but do exist: «Smyrna, despite its Hellenic and European population, was in its general type a large Turkish city. Narrow streets, the so-called *sokak*, covered with *kaldırım*, and some wider, the so-called *phardya sokakia*, covered with flat stones. There were not so few *phardya sokakia* within Smyrna and they all bore without exception Hellenic and Christian names: Hayias Ekaterinis, Hayiou Tryphônos, Hayiou Dimitriou, Hayiou Stephanou in the Armenian Quarter, Evangelistrias»[11]. They too are to be taken into consideration.

In Diyarbakır, the Greek language was an alien element, though slightly present at the Greek Orthodox school and mostly used as a sacral language at church, but beside others according to refugees' testimonies: «Meletios was a speaker of Arabic and in the church he celebrated in Arabic. The only Greek words which he used to say in the church were *Ειρήνη Πάσι*. I remember that well and I think I can still hear him saying that with his heavy

1887: «Among the welcoming committee, there were even the official representatives of the city's other Christian nations. […] Business had ceased in the market and the shops of (all) the Christians were closed» (Mgount [1950]: 202).

[10] Étienne Fouilloux, «Les chrétiens d'Orient menacés », in: Jean-Marie Mayeur *et al.* (eds.), *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, vol. 13: Guerres mondiales et totalitarismes (1914-1958), Paris: Desclée-Fayard, 1990, 3rd part. The Russian influence on and the ideological Arabization process of the Orthodox Patriarchate of Antioch is mentioned in pp. 768 and 824. The sources used for this paper never enable readers to include Diyarbakır as a whole in those processes.

[11] Βλατιδου (1965): 13.

pronunciation»[12]. Living languages were Turkish, Armenian in its local dialect[13], Kurdish but also Arabic, which were the most used ones. Christians did not make any exception but took part in the local and well-shared multilingualism. Petros Yeôrgopoulos, the author of typescripts about the Lands of the Tigris River, was himself a former teacher of Ottoman Turkish at the local Orthodox school. But Armenian too was a major communicative tool in the Diyarbakır region, Armenians accounting for one third of the urban population[14], while the same language was only of limited practical use in Smyrna. Arabic was almost non-existent in Smyrna, like modern forms of Aramaic, in spite of the presence of a tiny Melkite community.

The visual cultures of the two cities made them very different places. Smyrna was an open city on the Mediterranean Sea. It is known by the panorama one had of the city arriving from the sea but also for the general view of the bay from the neighbouring hills (Mount Pagus or Kadifekale). The image of Smyrna for the outside world was one of openness. To some extent, it was the image of Smyrna's inhabitants themselves, most often silencing the existence of less airy neighbourhoods, occupied by people of any creed. On the contrary, Diyarbakır was a closed city, surrounded by walls made out of black stone. One could get out only through four gates. Social

[12] Centre for Asia Minor Studies [CAMS] (Athens), Archive of the Oral Tradition (AOT), File Diyarbakır (ChT 2), "Ecclesiastical organization", interview of Christos Papadopoulos (born in 1901 in Diyarbakır, considered as a good informant, remembering many things in 1956) by Eleni Gazi, on January 1st, 1965, in Athens.

[13] A racist assessment of this dialect is to be found in Mgount (1950): 453, according to which less than half of the vocabulary used was in fact Armenian and the situation is seen as a decaying process because of the Ottoman Turkish sovereignty and the constant links, economic but also matrimonial, with non Armenian Christians in the region. Supposedly Armenians from elsewhere were not able to understand this dialect, a not all too rare situation since the standard Western Armenian language was defined in Constantinople and not on any Armenian soil. The general tone of this short text following a vocabulary list is that of ethno-nationalism: «For example, languages are likely to change in urban contexts through multiplied contacts, as an appreciation about Diyarbakır reminds us: "During centuries, the Armenian population in Amida underwent constant changes. Trade and submission conditions in favour of the dominant element compelled Armenians to often use its language, with which common Turkish words turned usual in our daily conversation; apart from that, one has to add trade-, neighbourhood- and sometimes even marriage-links with non Armenian but Christian nations and here we have a provincial dialect, of which not even the half bore an Armenian character; in addition, a plain pronunciation gave it its major characteristic. Uttering only a short sentence is sufficient, whatever one's degree of Armenian literacy, and the person talking immediately reveals his / her origin from Amida. And if it happens that two Armenian women talk together, an Armenian from elsewhere will not understand a word"» (Mgount, 1950).

[14] Katvalian (1977) and Ghazarian (1977): 375-377.

room found an extension on the roofs of Diyarbakır, where all families of any creed, who spent summer nights, protected from other people's glances by white sheets used as protection screens, quite much the way Aleppo experienced it until the fifties as refugees expressed in their testimonies years later: «On summer nights, whole families slept outside on the *dami* [roof] of the house»[15]. The memory of sceneries of the left behind places diverges greatly in both cases. This divergence stresses the proclaimed higher openness of Smyrna, possibly shared by a high number of inhabitants of any creed.

While Smyrna counted approximately 300.000 inhabitants at the turn of the century, Diyarbakır had only 30.000. The social control was of a different nature in the two locations. At least in some portions of Smyrna, anonymity was possible. (Orthodox) Christians were a majority in *Gâvur İzmir*, while they were a minority in Diyarbakır (some 60 families, approximately 300 or 400 people). The quantity did influence the quality of the coexistence. The general tune was not determined by similar groups in the two cities: Diyarbakır was never covered by Hellenic or Armenian flags. Smyrna was a major transportation hub and one of the integration gates of the Ottoman Empire in the world-wide capitalist system (Frangakis-Syrett, 1992). Diyarbakır was a more self-centred, active on the continental commercial roads with links to Persia, Mesopotamia, and especially the Arab lands in general. It had less direct business-contacts with the outside world.

Hence the two cities under scrutiny were very different. Although both diverse and plural, they displayed distinct atmospheres and diverging local accommodations between groups in space and time, without synchrony despite the same central government and the same valid legal dispositions. In fact, Diyarbakir was deprived of Western influence. It was a "more Ottoman" city, an inner city, whose geographical position has only slightly changed since then and no border city like Smyrna had turned in 1913, it had no other horizon than the Ottoman lands, the next foreign independent countries being at that time the Persian and the more remote Russian empires. Cosmopolitanism does not therefore strictly apply to Diyarbakir. This is puzzling though, because by doing so the human diversity of such places is underrated, which is not what social sciences have to be about. One must recognize that there was a racist touch about the cosmopolitan air, some city-dwellers at places like Smyrna would take pride in, as if local and indigenous groups were less promising, challenging, possibly enriching by any means than port cities.

[15] CAMS, AOT, ChT 2, "Climate", interview of Damianos Papadopoulos (born in 18 in Argana Maden, considered as a good informant) by Eleni Gazi on January 25th, 1965, in Athens.

Social structures were different in the two cities. Tribal Kurds dominated the surroundings of Diyarbakır, more than ever after the Armenian peasants were erased in 1915. As far as sources allow for interpretation, any person had to fit in the hierarchical structure established in the neighbourhood that is being submitted to or protected by a local *derebey*. In the Smyrna area, though hierarchies were certainly of importance, it did not have the feudal-like traits of the Diyarbakır region. In Smyrna, individuals and wealthy families had social control on others. These qualities could be acquired by capitalist activities and liberal education. The nature of social hierarchies was submitted to different criteria in the two different places.

2.- Religious Groups in Urban Settings

Though Greek Orthodox, Jews, Armenians, and of course Muslim Turkish speakers were present in both cities, what was common to people living in so different places but a same name that established a fuzzy brotherhood across the distances? Whatever the difficulty of accounting for the comparability of the two urban contexts, one has to admit that religious groups are sustained by a strongly legitimate discourse, "Holy Scripts", that regulates the relation between true mankind and God. It establishes sameness among believers and regulates otherness in the overall state-sustained Muslim framework (Krämer, 2006): the '*umma* defined by the Koran, Christianity by the New Testament and Judaism by the Torah functioned with the same written canons, whatever the place. The discourse could minor the differences within the one experienced religious group: the word "Christian" in narratives from Diyarbakır clearly refers to any form of Christianity, while in Western Asia Minor it was likely to designate Greek Orthodox people only. It seems that Christianity was once perceived, until the end in Diyarbakır, the same way as today in Aleppo or Beirut, as a comprehensive label, while the Ottoman Greek Orthodox group embarked upon the process of Hellenization, tended to use the word in a more restrictive way, excluding non Orthodox from their group.

The permanence of religious discourses emphasizing borders and their empire-wide politicization in the 19th century prepared for confrontations. It is naive to idealize the functioning of a sacral, almost theocratic Ottoman society. Today's consumption trends, both in Greece and Turkey, promote images and sounds of the allegedly colourful and flavoursome Ottoman past and these may distort historians' approach. The two phenomena, co-existence

and outbursts of violence, constituted a *continuum* in the Ottoman society, though 1908 is quoted by all witnesses as the watershed. Smyrna's own Greek Orthodox Archbishop experienced the landing of Hellenic troops on May, 15th 1919 as a divine fulfilment. The tensions in Diyarbakır were partly imported from Constantinople: the Hamidian massacres of the mid-1890s and the persecutions of local Greek Orthodox and other Christian denominations, to the extent of almost annihilation in the Armenian case[16]. Interestingly even Orthodox Christians would agree on the radical "treatment" of the Armenians. Was Turkish nationalism really an imported product in Diyarbakır, while Ziya Gökalp, said to be of Kurdish descent, was a native of this city?

According to the sources from below selected for this paper, the major shift in relation between Muslims and non Muslims is located in 1908. Few, if any, witnesses quote the second constitutional period otherwise than the real beginning of the end. Bewildering enough, the abolition of the lower legal status of *zimmi* as it is defined both by the *Kuran*, and the Muslim Turkish social practice which was timidly initiated in 1839 in the *Gülhane* Imperial Edict, precised in the *Hatt-ı Hümayun* or Imperial Rescript of Reform in 1856 and twice most officially anchored in the *Meşrutiyet* authored by Mithat Paşa and Krikor Odian in 1876, suspended two years later by the Padişah Abdülhamit II, and finally reinforced by the Young Turkish coup in 1908, had a major negative impact on the practical status of non Muslims in the Ottoman empire. In fact, organizing an integrative hierarchy proved more protective for the Non-Muslims that proclaiming equality under the law without social support of the majority, and deprived of cultural legitimacy because of its religious incongruity (Heyberger, 2003)[17]. The sheer fact that legal equality had to be reasserted on so many occasions clearly indicates how little practical implementation those new arrangements decided in Constantinople found in the Ottoman domains outside of port cities, that lived under the control and within the then Great Powers' sphere of economic interests. The parliamentary elections held from 1908 onwards made it clear that Christians could have found a powerful legal tool to voice their opinions because of their more vivid corporate culture and finally gain more power, had they taken place without illegal pressures. The diffuse threat to the old anthro-

[16] Mgrdich Margosyan's literary production bears testimony of the remaining Armenian presence in republican Diyarbakır. Տիգրիս Ափերէն [*From the Banks of the River Tigris*], Istanbul: Aras Yayıncılık, 1999.

[17] Bernard Heyberger (ed.), *Chrétiens du monde arabe, Un archipel en terre d'Islam*, Paris: Autrement, 2003, p. 17.

pological system granting Muslims a higher social and symbolic position could not be accepted (Georgelin, 2005)[18]. Ottoman Muslim politicians and local notables saw the Eastern *vilayet* but also the Ægean coastline less firmly Ottoman than before. In the episodes of violence that occurred at different times in the two regions, the firm belief, though partly artificially created and nurtured, that the Muslim *ümmet* was endangered was a powerful incentives for perpetrators. The First World War times annulled the principle of legal equality in Diyarbakır and since no foreign occupation menaced local leaders, survival for non Muslim there was a matter of personal talent and chance in keeping a low enough profile and finding the right protection. The context of the Hellenic Administration and of the Greek-Turkish War in the West legitimated cruelty towards civilians in 1922 and in the following months. Equality before the law as well as secularization could be accepted and even approved by segments of the remaining population, once the non Muslims were reduced to political and economic insignificance.

The differences between various religious groups did not impede the sharing of a social environment, of social codes, clothing codes, and even intermarriages, though they certainly were not the favourite ones, even in Smyrna (Georgelin, 2007). People went to the same places if they could afford studying: first to Constantinople, and then to the Western countries with a preference for France and Germany, and possibly to Russia[19]. Getting access to the learned culture of one's ascribed group was a major contributing factor inviting to the cult of national unity: the belief in the existence of one Armenian nation, one language to be known, in spite of the dialect used on the spot and the existence of other languages similarly used in the real context. Nationalist texts like that of Dikran Mgount –unintentionally– prove that discrepancy. One standardized folk culture was to be honoured, while Ottoman experienced social life was quite the opposite. Greek had no social existence in Diyarbakır, unless one knew it, because of some ancestors, who had migrated from the Black Sea region, of formal education, or of religious duties. It was still certainly not the same language known in the three cases. A one label was worshipped: "Greek language", which had little reality and no homogeneity in Diyarbakır.

[18] Georgelin (2005): X, 174 ff.

[19] The itinerary of the Boyajian family, from Diayarbakır, who was closely linked to the setting up of the Ottoman Protestant *millet* is revealing in that respect, Constantinople and London were major locations where education, inspiration and resources could be found (Mgount [1950]: 325ff).

Smyrna was a protected place after the Hellenic independence. Safety was especially established in the city itself, while the outskirts experienced endemic brigandage. In Smyrna, some Greek Orthodox would be bold enough to publicly utter their political divergence with the local authorities. It was a place where demonstrations and strikes could peacefully take place. It was a vivid urban society with a blossoming of associations, reinforced by the restoration of the Ottoman constitution in 1908. Needless to say, demonstrations were not part of everyday life in Upper Mesopotamia. The difficult political adaptation of Inner Anatolians in Greece made it clear in retrospect that authority was not to be discussed in the former place of residence. The obviously authoritarian traits of the Armenian political life in Syria and Lebanon until today function in a same way. Rather than divisions along collective religious lines, one can perceive regional differences in the political culture.

3.- Ottoman Territory and Urban Groups

The Ottoman space was no motionless fortress. This was no place where people developed roots like immobile trees. Whatever the discourses about autochthony, contemporary or developed in retrospect, populations were moving around from one city to the other and from one region to the other. The irony of these social and geographic phenomena was that they affected populations, that did not perceive themselves as nomads and would strongly differentiate themselves from neighbouring populations with an openly nomadic way of life. Speaking of Diyarbakır means speaking about the other places where people went to do business or study, and even emigrated to: Aleppo, Mosul, Erzurum, Constantinople, Urfa, Dasmascus and Antioch in the Orthodox case, Van and Echmiadzin in the Armenian Apostolic one. Exchangees bore testimony of that now extinct human geography: «The trade of Diayarbakır, imports and exports, took place with Syria and mainly Aleppo. From there, sugar, coffee, tea, petroleum, matches, stuffs, and other luxury articles, items made out of glass, etc., would come. The main product of Diyarbakır, silk, would go to Aleppo. That was the great trade, wholesale trade as they used to say. The small transactions took place with the Kurdish and Armenian villages in the region»[20]. Even villagers, even female villagers

[20] CAMS, AOT, ChT 2, "Elements of Economy. Relations and Exchanges", interview of Damianos Papadopoulos by Eleni Gazi, on February 1st, 1965, in Athens.

had an idea at least about the archbishop's sea, the most famous places of pilgrimage or the next larger market places, the places to which men emigrated, from which they got money, possibly letters and eventually an invitation.

The same is to be said about Smyrna. Greek Orthodox in Smyrna knew that their own direct forefathers had come from another places, even if in the same time the discourse about the Hellenic character of the spot stressed the millennium-long continuity of the Greek presence there, re-arranging history, like a "Zambelian" gesture, to bridge the post-Byzantine absence of Orthodox people in the region (Koubourlis, 2005). Smyrna's people were the connected Ottomans with overseas if any in the Ottoman Empire. Sea roads reached until the United States whose economic and cultural presence was a major fact in the late Ottoman Empire. Land roads were getting quicker: railways were developed from the middle of the 19th century. Caravans of dromedaries related the sea port with inner places in Anatolia. Were the patterns the same for all groups? Possibly not. Sources in Armenian and Greek always stress the fact that Christians were first in move. Muslim were said to migrate less easily. But there were special experiences of Muslim mobility: because of new postings in the imperial civil service, new appointments in the army, new settlements of *muhacir*s, and migrations of Kurds or Turks caused by the Russian army's advance and to some extent organized by the Ottoman State.

4.- (Ottoman) Cities and Diversity

Cities produce diversities, various people are likely to converge to a city and once within the city they are likely to produce new differences. This constant urban mobility causes the suspicion of nationalists towards cities, perceived as alien to "authentic" human existence, denaturalizing people (Mattenklott, 1997). New-comers are not the same as former city-dwellers. Orthodox Christians in Diyarbakır were not the same in 1914 and in 1924. As Uğur Üngör put it, the upheaval concerned all Christians: «By autumn 1915, the Christian population of Diayarbekir province was thoroughly disposed, deported, and critically reduced in numbers»[21]. The number of Armenians in this city fell dramatically in the same period, because of the "ethnic engineering" which took place (Dündar, 2006).

[21] Üngör (2005): 63.

Even in less tense periods, the same phenomena can be observed. The Armenian population of Smyrna remained at some 6.000 to 8.000 people during the 19th century. This stability is delusive though. People emigrated from Smyrna, while others were migrating first for seasonal work, *gurbet*, and then on a more stable basis from inner provinces. Marriages into more attractive groups would also decrease the number of Apostolic Armenians. Urban populations are likely to be changing ones, putting in question the relationship between unstable groups.

One-faith-only, or one-religious-ascription-only places are unlikely to exist in larger urban contexts, in absence of strict regulations. In Smyrna the neighbourhood called in Greek *Armeniá*, and *Հայկոց* in Armenian, was not inhabited only by Armenian Apostolic Christians but by Greek Orthodox and Jews too, while Armenians were to be found elsewhere in the urban fabrics. The neighbourhood was however the place where collective equipments and institutions were concentrated and during day-time, some Armenian children would converge to this place down town to attend Armenian schools. Moreover the main Armenian Apostolic church, *Սուրբ Աստվածոս*, was located at the heart of the district and had therefore a symbolic centrality which happened to be central too in geographic terms, allotting a city-wide visibility to the rather small urban group. In the same way, place names, grossly ascribing whole neighbourhoods to one group, blurred many religious groups in Smyrna, which as a result went almost unnoticed like Shiite Muslims or Melkite Christians, not to mention atheists or persons indifferent to religion, belonging to a liberal bourgeoisie, close to the Freemasonry, that had a vibrant existence in Smyrna.

Groups interacted on a daily basis in the economic sphere. It should be noted that in the late Ottoman history, groups were associated, symbolically and often practically, with some domains of human activity. That was an ominous symbolic association, which would entail a radical ethnicization of social and economic relations. Class conflicts were experienced as ethno-religious struggle in the late decennials of the Empire. Armenians in the Diyarbakır region were famous cultivators. Greek Orthodox in the city were craftsmen, business-men and were renowned, in a well-founded manner or not, for their affluence. The Muslim population was said to be indifferent or maintained out of lucrative occupations. According to informants of the CAMS, «Αρμένιοι και Σύροι κυρίως τις είχανε και κάνανε το εμπόριο του μεταξιού» («Armenians and Syrians owned [the mulberries] and traded silk»). Because of their larger number in Smyrna, Greek Orthodox were present at every level of the social ladder. Nevertheless they were perceived as an affluent group

by the other groups. Armenians in Smyrna were perceived as an affluent group, while social differences were to be observed within the group.

The logics of distinction, in a Mediterranean world where displayed appearances were of utmost importance, affected the religious division among Smyrna's inhabitants (Georgelin, 2005). A common admiration for similar standards went across denominations lines: speaking or ignoring French, wearing Western clothes or not, and being informed about political issues in the Empire and in the outside world. In the other *modus*, celebrating the fourteenth of July, or the impressive Orthodox Easter liturgy, taking part in the *ramazan* evenings were public statements of one's activities, social status, political aspirations, and presence in the urban fabrics. On such occasions, taking part in the others' religious life was, to some limited extent, possible and even foreseen by local codes.

That was especially the case if higher authority embodying (Christian) Orthodoxy was absent, as in the surroundings of Diyarbakır: Orthodox villagers at Bakos would mourn according to the local Muslim ways in order to honour the Kurdish *derebey* in power, whose son had passed away[22]. Temporary collective conversations even occurred during the Hamidian massacres, to be reversed once order was restored, again with the support of the local Muslim *derebey*s. In Smyrna, individual cases may be found such as that of a Turkish boy who could attend the local Greek Orthodox school in the region of Smyrna and would have to learn Orthodox prayers at school, as part of the education, quite to the amusement of the Greek Orthodox monographer reporting about the phenomenon. Knowing about the others' festivals and showing friendly disposition on those occasions were a basic social process of maintaining social coherence on a modest level.

5.- Destroying Plurality

Open violence terminated the existence of both plural Ottoman cities, Smyrna and Diyarbakır. However, this took place neither in the same time nor in the same forms. While Diyarbakır and even more its surroundings were renowned for their daily roughness and the strained relations between

[22] Π. Γεωργοπουλος (1965): 22-23.

[23] The change in the human geography cannot be overemphasized. Today's Turkey is not the Ottoman empire: «the exodus of Asia Minor Greeks deprives the Patriarchate in Constantinople of most of its flock» (p. 750), «massive extermination and the survivors' exile reduced to almost nothing the Armenian community of Turkey» (p. 766).

Muslims and non Muslims, Smyrna and its *hinterland* were considered in late imperial times as one of the most peaceful places (Mayeur et al., 1990)[23].

Diyarbakır was one of the hardest hit cities already between 1894 and 1896 when collective violence, supported by the local governments and armed forces, targeted whole Armenian populations. Western reports and local Armenian and Orthodox narratives are plentiful and mutually coherent for their most part. Some 2.000 to 3.000 people died and hundreds of shops were destroyed in November1895. Neighboring villages, for instance Alibunar and Kıtırbıl, were looted and Armenian inhabitants assassinated, churches turning in places of collective assassination by fire (Jongerden, Mgount [1950])[24]. Groups were targeted as religious entities. The outburst of violence in Diyarbakır was experienced and interpreted along religious lines. Religion was invoked to galvanize perpetrators. During an attack, Kurds and Turks alike shouted the *salvatı*, a prayer in honor of the Prophet of Islam and its descendents, to gain more momentum (Mgount [1950]: 216).

Collective retaliations, sustained by the *vali* and the military commander, targeted the Armenian group for the political activities of some younger males who loudly supported the perspective of political reforms for the six Eastern *vilayet*s with a substantial Armenian population, as the French Consul suggested in his dispatch: «The news that the reforms had been accepted produced much uproar among local Muslims»[25]. Questioning the social order dividing between the rulers and the ruled (called derogatively *gâvur* in Turkish but also *fillah* in Kurdish, which describes precisely the socio-economic role of Armenians in those areas as peasants, that is the original meaning of the word in Arabic) was not legitimate for many Muslims neither in Diyarbakır, nor elsewhere in more "advanced" Ottoman centers, be it in the form of overall reform edicts or in that of local guaranties for a greater Armenian autonomy on a determined territorial base. Yet, most cases of massacres, the ones who experienced a narrow escape could do so thanks to members of the other group, who in some way defected from their sphere of allegiance and established for some time an individual perception of the desperate situation others were confronted with: «Around noon, the crowd came to our quarter in order to attack our house; two noble-hearted and Armenian-

[24] «In the city: 2.000 Christians massacred during the days of the events; 1.500 Christians wounded of whom approximately 1.000 died or remained infirm» (Armenia, issue n° 54-55-56, 8-12-15 February 1896, quoted in Dikran Mgount [1950]: 222).

[25] Diplomatic dispatch of Gustave Meyrier, consul of France in Diyarbakır, to Paul Cambon, ambassador of France in Constantinople, on October 30th, 1895: «La nouvelle que les réformes sont acceptées a produit une grande excitation parmi les musulmans» (Meyrier: 82).

friendly Turkish neighbors, Şakir effendi and an old man who was the head of the Post Office (*posta müdürü*, whose name I don't remember), they ordered us to open our door […] they commanded the crowd which was following them to go away»[26]. Even if such occurrences are quoted as *captatio benevolentiæ*, the phenomenon is worth being stated as such. Traces of such behavior bring nuances in the main narrative, though do they suffice to revise it in a politically more comfortable way? On the contrary, Smyrna did not experience any trouble in that time. There were no Hamidian regiments in Smyrna either. Locals perceived only echoes and consequences, sometimes in the form of Armenian deportees, refugees and orphans reaching the Ægean city. The American but also German orphanages at Smyrna retained the traces of the inner Anatolian crisis of 1894-1896 for decades.

Smyrna was relatively spared during World War I, neither experiencing massive deportations of Greek Orthodox, who were targeted on the coastline by the CUP government. The near-by settlement of Vourla / Urla was emptied during the conflict. It did not see the deportation or murders that Armenians elsewhere in the Empire had to go through, in such close areas as Bursa / Broussa and Tekirdağ / Rodosto, for instance. The role of the powerful *vali*, Rahmi bey, possibly resisting orders from the capital for personal reasons, made all the difference (Georgelin [2002]: 380). Most inhabitants of the city could live the surface demise of the Committee Union and Progress and the Armistice of Moudros, on October 30, 1918, although trust would prove impossible to re-establish between the new Ottoman government and the non-Muslim majority in the city. That was not the case of Diyarbakır which was a ravaged city in 1918, deprived of its Armenian population and most of its Christian population, with a few individual exceptions only. The centrally decided destruction of the non Muslim presence, and the zealous implementation by the local governor, Dr. Mehmet Reşit, of this political scheme had violently reshaped the city. As a result, Diyarbakır was dramatically impoverished[27], while Smyrna could resume, to a large extent, its activities and even function as a base for relief actions for Ottoman Christians trying to restart a normal life in the defeated Empire.

The final destruction of Smyrna occurred in 1922. Though the context was not that of Diyarbakır's, the result was the same for the port-city too: non-Muslims were either robbed and slaughtered after the arrival of the Tur-

[26] Mgount (1950): 227.

[27] «War and genocide had destroyed the very economic fabric of Diyarbekir» (Üngör [2005]: 94).

kish nationalist troops or massively expelled after the city was burnt down, while valid males had to stay to reconstruct the areas that the Hellenic armies left behind in Western Asia Minor. Smyrna was destroyed and its population changed within a few weeks: the privileged peaceful atmosphere only maintained the illusion of a possible continuation of the Ottoman *modus vivendi* after the Great War.

It may be argued that if the latter city had remained under Hellenic administration, its Hellenization would have made life for non Greek Orthodox people difficult or impossible. It may not be within the task of historians to concentrate on possibilities though. Still, the case of Thessaloniki does not give the Hellenic State of the Hellenic population credit for a special dedication to religious plurality. As far as Smyrna and Thessaloniki are concerned, the principle of a population exchange had indeed already firmly established itself in the minds of Eleftherios Venizelos and the Turkish Ottoman élite after the Balkan Wars. Both states were against the religiously plural *status quo*, that people knew how to maintain in their daily life, whatever its precarious and discriminatory character, especially so in the Ottoman East for non Muslims.

Smyrna and Diayarbakır are legitimate terms of comparison, though even the search for legitimacy accounting for a comparison has already been questioned (Détienne, 2000), in order to counter almost autistic specialization in social sciences, especially historiography[28]. Both Smyrna and Diyarbakır were cities of importance, despite their different sizes, at local and imperial levels. And they were remarkable for an outsider because they used to be shelter for population groups that did not always, through their daily but also lifelong activities, share the same religious beliefs and practices, linguistic norms and fluencies, and last but not least experiences of space. There were differences between the cities though. The social climate was rougher in Diyarbakır and the progressive abolition of the *Şeriat* as far as the hierarchy between Muslims and non-Muslims were concerned was never accepted in the local social practice. While Smyrna was known throughout the Empire as *Gâvur İzmir*, such an adjective would have been incongruous in Diyarbakır, despite the high percentage of Christians in both the urban and rural populations. The outbursts of violence that destroyed the late Ottoman social equilibrium took place at different times in the two locations. While Diyarbakır was a major place where Hamidian massacres took place, Smyrna remained a safe place for non Muslims, even turning into a refuge for orphans from inner pro-

[28] Marcel Detienne, *Comparer l'incomparable*, Paris: Seuil, 2000.

vinces, through the numerous charitable organizations at home in the port city. While Diyarbakır experienced the fiercest form of demographic engineering in the war time, Smyrna itself –not its surroundings though, like Ayvalık / Kydonies or the Çeşme / Erythrea peninsula– remained relatively spared. The defeat of the Hellenic troops in September 1922 was followed by the expulsion of the Greek Orthodox population, the slaughter of all Armenians identified as such and the destruction of the material basis of its semi-colonial economy that triggered off the emigration of most Western passport holders. While remaining Orthodox Christians could be "exchanged" in 1924 in Diyarbakır, and a tiny Armenian Apostolic community survived there in the first years of the Turkish Republic, Smyrna was definitely cleansed of undesirable *Rum* and *Ermeni* at the end of 1922.

6.- Further Questions

The religious nature of collective self-definitions, expressed when needed, was a potential basis for nationalist and possibly secular developments. The other groups in the two cities, Muslims and Jews in their heterogeneity, would deserve more attention when researching this process. Whether a "functioning system" or not (certainly too mechanistic a wording), one has to admit that a dynamic balance existed among religious groups in the late Ottoman empire. This dynamic was made of tensions and power relations. The social balance did not take the same forms in inner as in coastal cities, which is evidenced by the examples of Diyarbakır and Smyrna. The local situations were progressively integrated in overall discourses that would eventually radicalize existing tensions, with different consequences due to geopolitics.

The frailty of the late Ottoman "balance" is to be underlined. It should prevent today's researchers to simplify, in a positive or a negative way, the late Ottoman society but also the present heir-societies seen as "solutions" to problems that could have been defined and faced in different ways. The treatment of Ottoman Armenians from 1915 onwards, the destruction of *Gâvur İzmir*, and the compulsory Exchange of populations of Lausanne in 1923 were not ineluctable outputs of Ottoman history. The articulation of locally fuelled hatred and imported political radicalisms, wrapped in locally easily understandable religious slogans, deserves further attention (Kévorkian, 2006). It is questionable whether the dynamics of cohabitation are the same in other diverse cities of the same "intermediate region" (*Μέση περιοχή*), as

Dimitris Kitsikis put it, like Constantinople, Damascus, Beirut or Odessa, which had similarities with the two poles of religious diversity just scrutinized above.

Hervé Georgelin

117, route de Maisons
78 400 CHATOU (France)
hgeorgelin@gmail.com

Primary sources

Archives of the Oral Tradition (AOT), Centre for Asia Minor Studies (CAMS), Athens.

Unpublished Typescripts, Centre for Asia Minor Studies, Athens.

Dikran Mgount, Ամիտայի Արձագանգներ [*Echoes of Amida*], Wihoken, NJ: Dikran Spear, 1950.

Selected bibliography

Anagnostopoulou, Sia, «Le passage final de l'Empire ottoman aux États-nations: le processus de neutralisation des institutions impériales. Le Patriarcat Œcuménique de Constantinople, 1918-1921», Athens: École Française d'Athènes (to be published).

Aymes, Marc (2005), «Lin-coton: l'étoffe d'une communauté partagée», in: *Labyrinthes*, *Atelier interdisciplinaire*, 21, 111-120.

Βαλτιδου, Όλγα [Olga Valtidou] (1965), *Ρωμνακιά και Παληά Σμύρνη, Μελέτη ιστορική-ηθογραφική* [*'Rômnakia' and Old Smyrna, A Study in History and Folkloristics*], Athens: unknown publisher.

Braude, Benjamin-Lewis, Bernard (1982), *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, New York & London: Holmes & Meier.

Braudel, Fernand (1949), *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II,* Paris: Armand Colin.

Dündar, Fuat (2006), *L'ingénierie ethnique du Comité Union et Progrès: la turcisation de l'Anatolie (1913-1918)* (PhD thesis, Paris, EHESS).

Georgelin, Hervé (2002), *La fin de la Belle-Époque à Smyrne, des années 1870 à septembre 1922* (PhD thesis, Paris, EHESS).

— (2005), *La fin de Smyrne: du cosmopolitisme aux nationalismes*, Paris: CNRS Edition.
— «Être arménien dans une société plurielle: le cas de la Smyrne ottomane tardive», in: Michel Bruneau-Ioannis Hassiotis-Martine Hovanessian-Claire Mouradian (eds.), *Arméniens et Grecs en diaspora, approches comparatives, Actes du colloque, CNRS-EFA, Diasporas, 4-7 octobre 2001* (Athens, École Française d'Athènes, 2007), pp. 123-132.
— (2007), «Illiteracy, ill-literacy and literacy among Western Armenians: en route from the Near East to the West, from the 1950s until today», *European Journal of Turkish Studies* 6 (Ill-literate Knowledge), http://www.ejts.org/document1313.html
Georgeon, François (2003), *Abdulhamid*, Paris: Fayard.
Γεωργοπουλος, Πέτρος [Petros Yeorgopoulos] (1965), *Το βιβλίον του βίου μου*, Athens: unpublished typescript of the CAMS, Cht 4.
Jongerden, Joost, «20. Yüzyıl Baslarında Diyarbakır'da Olaylar: Ermeniler, Hamidiye Alayları ve Bölge leri Gelenleri» [«The Events in Diyarbakir: Armenians, Hamidian regiments, and the Migrants to that Region»], http://www.joostjongerden.info/20%20Yuzyil%20Baslarinda%20Diyarbakirda%20Olaylar.pdf
Ղազարյան, Հ. [H. Ghazarian] (1977), «Դիարբեքիրի Վիլայեթ» [«The vilayet of Diayarbakır»], in: *Հայկական Սովետական Հանրագիտարան* [*Soviet Armenian Encyclopaedia*], vol. III, Erevan: Academy of Sciences of the Soviet Socialist Republic of Armenia, p. 377.
Կատվալյան, Մ. [M. Katvalian] (1977), «Դիարբեքիր» [«Diayarbakır»], in: *Հայկական Սովետական Հանրագիտարան* [*Soviet Armenian Encyclopaedia*], vol. III, Erevan: Academy of Sciences of the Soviet Socialist Republic of Armenia, p. 375-377.
Kévorkian, Raymond (2006), *Le génocide des Arméniens,* Paris: Odile Jacob.
Kitsikis, Dimitris (1985), *L'empire ottoman*, Paris: PUF.
Koubourlis, Ioannis (2005), *La formation de l'histoire nationale grecque. L'apport de Spyridon Zambélios (1815-1881)*, Athens: Institut de Recherches Néohelléniques, Fondation nationale de la recherche scientifique.
Krämer, Gudrun (2005), *Geschichte des Islam*, Munich: Beck.
Lory, Bernard (1997), «Parler le turc dans les Balkans», in: François Georgeon-Paul Dumont (eds.), *Vivre dans l'empire ottoman. Sociabilités et relations intercommunautaires (XVIIIe-XXe siècles)*, Paris: L'Harmattan, pp. 237-249.
Mattenklott, Gert (1997), «Stadt», in: Christoph Wulf (ed.), *Vom Menschen,* Handbuch Historische Anthropologie, Weinheim: Beltz, pp. 211-220.

Maschopoulos, Nikiphoros (1929), «Diyarbakır», in: *Great Hellenic Encyclopaedia*, Athens: Pyrsos, vol. IX, p. 262.

Mayeur, J.-M.-Pietri, Ch.-Vauchez, A.-Venard, M. (eds.) (1990), *Histoire du christianisme*, vol. 12: Guerres mondiales et totalitarisme (1914-1958), Paris: Desclée et Fayard.

Մկոյնդ, Տիգրան [Dikran Mgount] (1950), *Ամիտայի Արձագանգներ. 1950* [*Echoes of Amida 1950*], Wihoken, NJ: Dikran Spear.

Sundhaussen, Holm (2007), *Geschichte Serbiens, 19.-21. Jahrhundert*, Vienna: Böhlau.

Thompson, Paul (1978), *The Voice of the Past: Oral History*, New York: Oxford University Press.

Üngör, Uğur Ümit (2005), *"A Reign of Terror". CUP Rule in Diyarbekir Province, 1913-1918*, Master thesis "Holocaust and Genocide Studies", Department of History, University of Amsterdam.

Appendix

1. Diyarbakır. Armenian language as seen by an Armenian nationalist (D. Mgount [1950]: 452-452)[29].

«During centuries, the Armenian population in Amida underwent constant changes. Trade and submission conditions in favour of the dominant element compelled Armenians to often use its language, with which common Turkish words turned usual in our daily conversation; apart from that, one has to add trade-, neighbourhood- and sometimes even marriage-links with non Armenian but Christian nations and here we have a provincial dialect, of which not even the half bore an Armenian character; in addition, a plain pronunciation gave it its major characteristic. Uttering only a short sentence is sufficient, whatever one's degree of Armenian literacy, and the person talking immediately reveals his / her origin from Amida. And if it happens that two Armenian women talk together, an Armenian from elsewhere will not understand a word». [Short comment: Living side-by-side was poisonous for the national self. The Armenian language should not be divided in dialects and words or sounds deemed foreign have to be expurgated. Diyarbakır is in Armenia, its proper name is Amida. The document provides us with information not only about social life on the shores of the River Tigris but also about how Armenian nationalism reshapes and interprets the plural Ottoman past, that is history of Ottoman Armenians too. People in the situation were unlikely to have felt such an aversion to their immediate environment].

2. The European War and its impact in Diyarbakır for an Orthodox teacher of Ottoman Turkish (Π. Γεωργοπουλος [1965]: 33f)[30].

«We came back to Diyarbakır for the school year start. Before our arrival, the Turks had set the market on fire. The shops, in their majority, belonged to Christians (6 August 1914). In our town, the market was in the centre of the city and there were no houses where families would live, and for that reason, there was no casualty […] Later one day, by chance, I met the Education Secretary General in the market and he friendly greeted me and he soon told me these following words: "we have put you on the list of exempted.

[29] Our own translation from Western Armenian into English.
[30] Our own translation from Modern Greek into English.

That means that we won't mobilise you and therefore since the schools won't function during war-time, you may go and work in any business until the war is over"». [Short comment: Violence was a major trait of Ottoman late history much more so and earlier in Inner Anatolia than in Constantinople or Smyrna. The religious divides had an impact on the repartition of economic roles, which was redesigned from 1913 onwards in order to create a "Millî İktisat" (national economy), by dispossessing non Muslims. Personal links existed though, strengthened by a common high command of Ottoman Turkish, like those between the school-teacher and the Ottoman civil servant, and could happily ease tensions for some individuals whose ascribed group was especially targeted].

3. Informant about Diyarbakır selected by the Centre for Asia Minor Studies, Athens, Lands of the River Tigris, file "XT 2"[31].

Diyarbakır, Region of Diyarbakır
CAMS: Heleni Karatza
29 November 1956
Papadopoulos Christos

Informant's Identification Note

«Christos Papadopoulos was born in Diyarbakır in 1901. His father worked as a schoolteacher and was then ordained a priest. He went to the Hellenic primary school of Diyarbakır and to the Turkish high-school. He speaks Greek well. There, he used to speak Arabic and Pontic Greek too, because he lived in Argana Maden for a while. He left with the [Compulsory Population] Exchange in 1924. He remembers a lot of things and seems to be a cooperative informant. He used to be an employee in a Turkish trading company. He works here together with his brother in a stationery- and bookshop at Davaki Street 73». [Short comment: The informant interviewed belonged to a privileged cultural elite (strongly combining knowledge and religious background) which could adapt smoothly to Greece, thanks to his knowledge of Modern Greek. His language skills reveal the plural social life in Inner Anatolia, very different from the Helladic normalcy. Like many Greek

[31] Our own translation from Modern Greek into English.

Orthodox from Inner Anatolia, he was exchanged and not violently expelled and had to bear the consequences for the Exchange, although no military action or imperative on the spot could account for it. Heleni Karatza's tone is empathetic towards the interviewee. She is ready to report the complex aspects of the informants' biography].

4. Unexpected sides of Smyrna, as revealed by a literary author (Βαλτιδου [1965])[32].

[p. 9] «We used to call the Hellenes' children, over there in Smyrna, *Rômnakia*. Smyrna was a city with numerous groups of children: *Rômnakia* and *Armenakia*. *Phrangakia* and *Evraigakia*. *Tourkakia* and *Youroukakia* and even *Mantzourakia*. All, until today, are strolling over there like ants. All of them but the *Rômnakia* and the *Armenakia*, the unfortunate. The remnants of that great destruction (*της μεγάλης καταστροφής*) were transferred to Greece as if they were merchandise» [Short comment: Smyrna's plural population was a given, locals would not dare denying. There was neither a Christian nor a Muslim homogeneous group. The author tried to encompass all groups with the same affection (suggested by the suffix *-akia*) in her memorial text but she immediately added that history had not treated all groups the same way. Coming to Greece is negatively connoted].

[p. 13] «Smyrna, despite its Hellenic and European population, was in its general type a large Turkish city. Narrow streets, the so-called *sokak*, covered with *kaldırım*, and some wider, the so-called *phardya sokakia*, covered with flat stones. There were not so few *phardya sokakia* within Smyrna and they all bore without exception Hellenic and Christian names: Hayias Ekaterinis, Hayiou Tryphônos, Hayiou Dimitriou, Hayiou Stephanou in the Armenian Quarter, Evangelistrias» [Short comment: The author is hard put to it, when she has to qualify her birthplace according to national categories, as if those were not efficient enough to describe it. Religious names are a safer marker of ascription and places with a Christian character were likely to have a more modern aspect in her memory. But what about the Ottoman administrative centre and its obvious urban modernity (*konak*, barracks, etc.)?]

[32] Our own translation from Modern Greek into English.

Recibido: 02.03.2011
Aceptado: 12.05.2011

LA AUTOTRADUCCIÓN EN EL ÁMBITO GRIEGO Y EL CASO DE VASILIS ALEXAKIS

RESUMEN: El multilingüismo y la autotraducción son fenómenos frecuentes en Grecia (al igual que en otras partes del mundo). Desde siempre, y por múltiples razones, existen escritores griegos que se han decantado alguna vez por escribir en lenguas distintas de la materna; algunos de esos escritores han decidido también traducirse a sí mismos. Vasilis Alexakis es un buen ejemplo de estas dos prácticas, y su obra, un caso digno de estudio de la relación entre lengua, cultura e identidad.

PALABRAS CLAVE: autotraducción, Vasilis Alexakis, traducción, multilingüismo, griego moderno, francés, identidad, cultura.

ABSTRACT: Multilingualism and self-translation are frequent phenomena in Greece (as well as in many other parts of the world). This is due to the fact that there have always been and are Greek authors that decided to write in a different language from their mother tongue; while some have decided to translate themselves. Vasilis Alexakis is a good example of these two situations, and his work is a worthy case study about the relationship between language, culture and identity.

KEY-WORDS: self-translation, Vasilis Alexakis, translation, multilingualism, modern Greek, French, identity, culture.

1. INTRODUCCIÓN

Al igual que en la literatura de cualquier idioma, en el ámbito del griego contemporáneo existen claros y notables ejemplos de autotraductores, poco célebres a escala internacional, salvo contadas excepciones, y, en cualquier

caso, ampliamente desconocidos en nuestro ámbito nacional. La explicación del fenómeno autotraductológico, así como, en general, de la escritura en otros idiomas en Grecia radica, sin lugar a dudas, en el contacto continuo que los hablantes del griego mantienen tradicionalmente con otras lenguas.

La diáspora griega, cuyo origen podría encontrarse ya en el siglo VIII a.C., con la búsqueda de colonias en las costas del mar Mediterráneo y del mar Negro, se extiende a lo largo de la historia. La caída del Imperio Bizantino en el siglo XV conllevó importantes oleadas migratorias griegas, que se ven acentuadas con la intensificación del comercio en la zona del Mediterráneo. Posteriormente, en el siglo XIX, numerosos comerciantes griegos salen en busca de nuevos mercados y ponen rumbo a Egipto y Asia Menor. Tras 1830, paradójicamente, el fin de la dominación otomana y la formación del primer Estado griego independiente de la era moderna vienen acompañados de dos grandes movimientos de población que llevan a numerosos griegos a buscar nuevos países en los que instalarse. El primero de ellos tiene lugar a finales del siglo XIX y principios del siglo XX, entre 1900 y 1924, y, en especial, el período comprendido entre los años 1919-1922, con la guerra greco-turca: unos 400.000 griegos salen de Grecia con destino, sobre todo, a Estados Unidos y Egipto. El segundo movimiento tiene lugar tras la segunda Guerra Mundial, entre 1945 y 1974, cuando casi un millón y medio de griegos abandona su país para establecerse, mayoritariamente, en Alemania, Estados Unidos, Canadá, Australia y África del Sur. El carácter masivo de la diáspora griega en la era moderna[1] responde a numerosos factores, tanto económicos (estancamiento, inexistencia de oportunidades, crisis, etc.) como políticos (guerra civil de 1946-1949 y dictadura militar 1967-1974).

A todo ello hay que sumar las características intrínsecas del griego moderno, «sin parentesco alguno con ninguna de las otras lenguas indoeuropeas, hablado sistemáticamente por una población de unos diez millones de personas en Grecia y en Chipre, países pertenecientes a la semiperiferia cultural, económica, política y tecnológica del mundo»[2], además de otros tres millones de hablantes aproximadamente en el resto del mundo, lo que ha suscitado la necesidad y, por ende, la casi obligatoriedad del conocimiento de una lengua extranjera que, por supuesto, viene siendo predominantemente el inglés, y también, aunque en menor medida, otros idiomas como el francés, el alemán, el italiano y el castellano.

[1] Para más información, véase Fakiolas (1996).
[2] Cati (2002): 34.

A propósito del cambio de idioma en los escritores griegos y del uso, en concreto, del francés, el profesor Georges Freris (2001) sostiene que dicha elección como lengua de trabajo, e incluso como "entidad cultural", ha sido, en la mayoría de los casos, consciente y goza de una gran tradición, con raíces en el siglo X. El espíritu francés que se impuso en Europa en el s. XVIII se convirtió para los griegos en fuente de inspiración para su nacionalismo combatiente, del mismo modo que la lengua francesa se convirtió en el canal de expresión de la educación, las buenas maneras y el buen gusto. De ahí que pueda explicarse la importancia del impacto del espíritu francés en el devenir cultural griego, hasta el punto de que el aprendizaje del francés se produjo, en algunos casos, antes que el de la lengua materna, como ocurrió especialmente con los fanariotas en las cortes de los principados del Danubio (Moldavia y, a partir de 1716, también Valaquia), griegos aristócratas y eruditos que ocuparon puestos importantes en la administración del Imperio Otomano durante el siglo XVIII. Las figuras más importantes de la tardía Ilustración griega (de 1750 a 1830, con su período de máximo apogeo entre 1774 y 1821) fueron las clases altas e intelectuales, el clero (patriarcado de Constantinopla), los fanariotas y la burguesía mercantil. No obstante, y curiosamente, los grupos que deberían haber apoyado incondicionalmente la Ilustración (clero, fanariotas y burguesía mercantil) son aquellos que, a la postre, pierden entusiasmo y se oponen a ella, asustados por el poder de las ideas revolucionarias, y adoptan la postura contraria: censura, excomuniones y persecuciones de los intelectuales progresistas, sobre todo, desde finales de 1790. Así es como la cultura francesa pasó a ser considerada peligrosa, tanto en lo referente a su estatus social como religioso. Sin embargo, las medidas adoptadas no pudieron limitar el impacto de las ideas francesas, como demuestra el hecho de que Adamandios Coraís, el autor más importante del siglo de las luces griego, en vísperas de la revolución griega, se dirigiera al pueblo griego en francés. Coraís, defensor de Voltaire, de la *Enciclopedia*, de la educación y de una nueva conciencia nacional, estuvo en contacto con la cultura occidental desde muy joven y se instaló en 1778 en París, donde residió hasta su muerte. Muy impresionado e influido por las ideas revolucionarias y democráticas moderadas de la Revolución Francesa y su triunfo, se entregó desde Francia a la causa de la liberación griega y la lucha por un Estado independiente. En colaboración con los republicanos franceses publicó numerosos panfletos en los que llamaba a sus compatriotas a un doble levantamiento: contra el dominio otomano y contra la tiranía interna del clero y la aristocracia. En este contexto, el espíritu de la Grecia clásica para los defensores de las ideas revolucionarias residía en Occidente, y Francia era con-

siderada la sucesora de la democracia ateniense a causa de su cultura fundamentada en la razón. La revolución francesa reforzó la imagen de la nación destinada a liberar a las poblaciones doblegadas por la monarquía absoluta para los griegos, sentimiento este que fue muy intensamente experimentado durante todo el siglo XVIII y, sobre todo, el XIX, en el que un gran número de autores eligieron en algún momento el francés como segunda lengua de expresión literaria. Tras la Guerra de la Independencia griega de 1821, se produce un aumento del interés por la literatura de viajes y las traducciones, sobre todo, del francés, del italiano y del inglés, además de la introducción de las ideas del Romanticismo europeo en la literatura griega de la mano de los hermanos Panayotis y Aléxandros Sutsos a su vuelta de París. La unión de estos dos elementos (el romanticismo europeo y los ideales de la Guerra de la Independencia griega), dio forma a un movimiento subversivo, tanto literario como político, que pretendía la reestructuración cultural y social del país, en la que el francés servía como medio para movilizar las conciencias europeas a favor de la causa griega, al permitir, por un lado, continuar los temas patrióticos de la literatura griega contemporánea dirigiéndose a un público culto griego que hablaba francés y, por el otro, mantener la defensa de la causa griega ante los lectores francófonos.

Se trataba aquella, además, de una época de dualidad y de conflicto lingüístico en el seno de la lengua griega: el existente entre la lengua oficial o *cazarévusa* (un lenguaje artificial a medio camino entre lengua arcaizante y variantes coloquiales del griego de principios del siglo XIX que fue impuesta por los fanariotas y la Iglesia, por motivos principalmente políticos) y la lengua popular o demótica (resultado de la evolución en el tiempo de la *koiné*, que a su vez procede del griego clásico, hablada por el pueblo; fue declarada oficial definitivamente en 1976, tras la dictadura)[3]. De ahí que algunos autores como Panayotis Codricás, Mijail Sjinas, Aléxandros Negri, Dimitrios Panayotis Psateles, Yorgos Paleologos, Aléxandros Palis, Constandinos Nicópulos, Yanis Carasutsas, Dimitrios Coromilás, Marinos Síguros, Tasos Azanasiadis, los ya mencionados Aléxandros y Panayotis Sutsos o Aléxandros Risos Rangavís se sirvieran del francés para acentuar su posición en el conflicto acerca de la dualidad de la lengua griega.

Para otros escritores griegos tuvo mayor importancia el hecho de que el francés por aquella época estuviera, por decirlo de algún modo, de moda. Hablar francés en los salones de Atenas, al igual que en los de las demás ca-

[3] Para más información acerca del problema de la lengua griega, véase Bádenas de la Peña (1998).

pitales europeas, se había convertido en una especie de distinción de una elite con respecto a la creciente burguesía, y escribir en francés significaba formar parte de esa elite intelectual, además de estar dotado de una fineza de espíritu que sólo podía transmitirse, a su vez, a través de la lengua francesa. La extensión de la literatura griega contemporánea en Europa constituía la gran preocupación de escritores como Yanis Psijaris o Yanis Papadiamadópulos (más conocido como Jean Moréas, considerado el introductor del simbolismo en los años '80 del siglo XIX tras la publicación en *Le Figaro* de su manifiesto reivindicativo de las figuras de Verlaine o Mallarmé), y el francés era la lengua idónea para ello.

Razones distintas, seguramente, motivaron al escritor Mijail Mitsakis, uno de los precursores de la Nueva Escuela de Atenas (institución que dio forma a la esencia del romanticismo en Grecia con una clara orientación europeísta y que atrajo, sobre todo, a escritores y pensadores jóvenes, de importancia capital en el desarrollo de la poesía griega), además de introductor del movimiento moderno en la literatura griega contemporánea, para utilizar el francés, con el que elaboró una obra paralela a la griega. Según Freris, la obra escrita en francés fue compuesta durante ataques de locura: Mitsakis escribía versos en francés, sin orden ni lógica y en trozos de papel sueltos, cuando perdía la conciencia de la realidad y obedecía a los dictados de su subconsciente. El francés representaba para él la lengua del sueño, de la revelación del subconsciente, de la expresión automática liberada de la lógica impuesta por las normas de la lengua materna.

Algo más tarde, a principios del siglo XX, la libre elección se hizo poco más que imperativa para los escritores de la generación del '30, profundamente trastornados por el desastre de Asia Menor y por la situación política en Grecia. Muchos escritores de esta generación se marcharon a París para continuar allí su formación: Yorgos Seferis, Zanasis Petsalis, Yorgos Ceotocás, Stelios Xefludas, Pandelis Prevelakis, Zrasos Castanakis, Ánguelos Sikelianós, Nicos Calas (también conocido como Nicos Calamaris, Nicos Spieros o Nikitas Randos), Andreas Embiricos, Nicos Engonópulos, Nicos Casandsakis, Odiseas Elitis, Costas Varnalis o Nicos Gavriil Pentsikis intentaron aportar novedades a la cultura griega, movidos por el deseo de implantar una confianza en el país, de crear una cierta esperanza, sirviéndose de los valores tradicionales, y de desvelar los horizontes de la modernidad a pesar de la desilusión general ante las utopías nacionales. De ahí que Seferis, Ceotocás, Elitis, Casandsakis o Pentsikis escribieran en francés. No obstante, la nostalgia por la lengua materna, el compromiso con la causa griega y la toma de conciencia frente a la pertenencia a una civilización an-

tigua, les hace entregarse irrevocablemente a favor de la lengua materna, a pesar de la gran inclinación experimentada por todos hacia la lengua y la literatura francesas. En consecuencia, el francés pasó de ser una herramienta de expresión en manos de los escritores griegos a convertirse, más bien, en una herramienta de comunicación empleada en unos campos determinados, como, por ejemplo, el de la traducción o el de la crítica. Las obras en francés de Casandsakis, Embiricos, Calas o Engonópulos o, incluso, las tentativas realizadas por otros, como Seferis o Ceotocás, representan para Freris (2001) tanto una tensión ante la evasión de la realidad griega y un esfuerzo por sensibilizar a un nuevo público, como también una necesidad urgente de comunicación con el subconsciente de otra cultura, un estimulante acelerador del esplendor de la literatura griega contemporánea e, incluso, una etapa crucial para su creación original. No hay que olvidar que la historia griega durante los siglos XVIII, XIX y XX estuvo marcada por hechos históricos cruciales para la historia de la literatura, sobre todo, durante el siglo XX, en el que numerosos intelectuales de izquierdas se vieron obligados a exiliarse al ritmo de los acontecimientos: empezando por la II Guerra Mundial, seguida por la Guerra Civil griega y, más tarde, la Junta de los Coroneles.

Se plantea, pues, Freris (2001) a qué responde esa enorme creación en lengua francesa y cuál fue su verdadero impacto sobre el devenir de la literatura griega. La respuesta depende de muchos factores, sobre todo, si se tiene en cuenta el hecho de que la literatura griega contemporánea es muy rica y se expresa en una lengua muy bien definida y llena de matices. Según él, el escritor griego que hoy escribe en francés ya no se mueve por una cuestión de esnobismo lingüístico; son otras razones, más prácticas, las que lo llevan a expresarse bajo la cultura de la alteridad.

Entre ellas, cabe destacar, en primer lugar, la del país de residencia, como ocurre en los casos de Clément Lepidis, Gisèle Prassinos o Vasilis Alexakis. Estos autores sólo podían optar por escribir en la lengua del país en el que vivían, más por necesidad que por libre elección. Se sirvieron de la lengua y de la cultura francesas para vehicular y dar testimonio de su propia experiencia en el contexto sociocultural del país *adoptivo*. El prestigio cultural de la lengua prestada les sirvió para modelar una nueva estética procedente de su país de origen y formular y traducir mejor su propia identidad, frente a una cultura muy diferente de la griega.

La segunda razón que justificaría el uso del francés está relacionada con la vinculación a un movimiento literario. No se trata de que la lengua griega fuera incapaz de expresar el *yo* de aquellos autores o sus inquietudes per-

sonales o artísticas: más bien lo contrario, pues fue la sociedad griega –y no la lengua– la que no siempre estuvo dispuesta a acoger en su interior ni las ideas de aquellos escritores ni la forma artística en la que eran expresadas. Los poemas franceses de Nicos Engonópulos y de Nanos Valaoritis son prueba de ello, poemas compuestos al inicio de sus carreras literarias y que ponen de relieve, además de su estrecha relación con la cultura francesa, ante todo, el hecho de que puedan ser aprehendidos y expresados en un código lingüístico diferente (el francés) que modificaron y formularon bajo un aspecto artístico *extraño*, que no es sino el experimentado por ellos. Para los surrealistas griegos, el mezclar los códigos lingüísticos suponía acentuar la visión prometedora del nuevo arte y extender la comunicación mediante nuevas relaciones humanas.

La tercera razón de por qué un autor griego abandona su lengua materna y escribe en francés podría residir en la ideología, como es el caso de Andreas Kedros, que se marcha de Grecia durante la guerra civil y que, en lugar de escribir en griego, como hacen sus compañeros de izquierdas, empieza a escribir en francés con el objeto de dar a conocer su obra y el mensaje de la izquierda griega entre el público francófono. Escribir en francés para Kedros durante los años en que el mundo se encontraba en evolución y en que se perfilaba una nueva realidad ideológica consistía en comunicarse, en extender la *verdad* a través de la lengua francesa, que era la lengua utilizada internacionalmente y, en particular, por los intelectuales. Se trata de una literatura comprometida que, con el tiempo, se alejará del mundo griego y se ocupará más del ideal político de la izquierda. De ahí que cuando el autor obtenga su libertad con respecto a esa sumisión política, continúe escribiendo en francés. Y lo mismo le ocurre a Vasilis Alexakis, quien asegura que comenzó a escribir en francés, incluso antes de haberlo aprendido, para decir lo que no le estaba permitido en su lengua materna debido a la dictadura imperante en su país.

Por último, hay escritores que se sirven del francés para abarcar un público más grande o bien para demostrar su dominio de la lengua francesa. Los casos de Dimitris Analis y de Aris Alexandru son muestra de esas dos circunstancias. Para otros autores como Costas Catsarós, Eleni Murelos o Margarita Liberaki, que escribieron tanto en griego como en francés, la lengua francesa constituía un medio más de los adoptados por los griegos para hablar de ellos mismos, de sus aspiraciones literarias y de sus intenciones artísticas.

2. Autotraductores reseñables

Aunque este sea un artículo dedicado a la literatura en francés, al hablar de autotraducción no podemos obviar el nombre de dos de los autotraductores griegos contemporáneos más relevantes en otros idiomas: Zodorís Califatidis, que escribe en griego y en sueco, y Panos Carnesis, quien alterna el griego y el inglés.

Zodorís Kalifatidis nació en Grecia en 1938 y se trasladó a Suecia en 1964, donde vive desde entonces. Debutó como escritor con un libro de poesía en sueco en 1969 y, si bien se dio a conocer en esta lengua, llegó un momento en que sintió la necesidad de escribir en griego. Desde entonces crea todos sus libros (catorce, hasta la fecha, y en los que aparecen reflejadas sus experiencias del exilio) en las dos lenguas.

Panos Carnesis nació en Grecia en 1967 y vive en Inglaterra desde 1992. Ha escrito en griego y en inglés sus cuatro obras: la colección de relatos *Little infamies* (2002), aparecida en Grecia bajo el título de *Μικρές ατιμίες* (2003); la novela *The Maze* (2004), publicada en griego bajo el título *Ο Λαβύρινθος*[4] (2004); *The Birthday Party* (2007) / *Το πάρτι γενεθλίων* (2007); y *Le Convent* (2010) / *Το μοναστήρι* (2010). En los círculos literarios griegos circula el rumor de que él no es el autor de la versión griega, sino solamente de la revisión final, pero se trata de un rumor nunca confirmado.

En el ámbito del francés podemos mencionar entre los autotraductores ocasionales a Yorgos Seferis, quien tradujo al francés su libro de viajes, *Τρεις μέρες στα μοναστήρια της Καππαδοκίας* (1953), en colaboración con Octave Merlier, *Trois jours dans les églises rupestres de Cappadoce* (1953); o a Akakía Cordosi, nacida en Misolongi, lingüista y traductora, además de autora de varias novelas y novelas cortas de las que ha autotraducido *Δεκατρείς φωνές της σιωπής* (1992) / *Treize voix du silence* (1990), y que fue galardonada con el Grand Prix de l'Académie Française; o a Margarita Liberaki, quien durante sus estancias en París tradujo al francés, en colaboración con Jacqueline Peltier, *Ο άλλος Αλέξανδρος* (1950) / *L'Autre Alexandre* (1953), además de escribir obras de teatro tanto en una como en otra lengua.

Un caso bastante importante es el de Margarita Carapanu, autora de ocho novelas, de las cuales autotradujo al francés las dos primeras: *Η Κασσάνδρα και ο λύκος* (1976) / *Cassandre et le loup* (1975), y *Ο Υπνοβάτης* (1985) / *Le Somnambule* (1987), realizada con la ayuda lingüística de Dominique

[4] Existe una versión en español, traducida del inglés por Diego Friera y María José Díez: *El Laberinto*, Barcelona: Seix Barral, 2006.

Grandmont y galardonada con el Prix du Meilleur Livre étranger en 1988 en Francia[5].

3. El curioso caso de Vasilis Alexakis

Con todo, el personaje más destacado en el panorama griego contemporáneo en cuanto a bilingüismo y autotraducción en el ámbito del francés se refiere es el periodista, dibujante, cineasta y escritor Vasilis Alexakis. Nacido en Atenas en 1943, Alexakis se marchó a Francia a principios de los años '60 con una beca para estudiar periodismo en Lille. Cuando terminó sus estudios, regresó a Grecia por un corto período de tiempo, pues la dictadura militar lo condujo de vuelta a Francia, esta vez a París, donde se instaló. Según sus propias palabras, fue la situación política en su país la que lo llevó a escribir en francés, una lengua que no le traía ningún mal recuerdo; sin embargo, dice: «no está bien que alguien escriba durante mucho tiempo en un idioma que no comparte sus recuerdos y que no entiende su madre». En cualquier caso, una vez restaurada la democracia en Grecia, Alexakis ya no tenía más motivos para no escribir en su lengua materna, pero siguió haciéndolo hasta el año 1981, cuando escribe su primera novela directamente en griego, siendo algo después, en 1985, cuando se autotraduce por primera vez a su propio idioma y da inicio a la práctica autotraductora. Si bien también es autor de libros de relatos, tiras cómicas y cortometrajes, este estudio se centra en su producción novelística, que consta de trece títulos, de los cuales Alexakis ha traducido ocho en las dos direcciones:

Les Girls de City Boum-Boum (1975) / *Τα κορίτσια του Σίτυ Μπουμ-Μπουμ* (1985).
Τάλγκο (1981) / *Talgo* (1983).
Paris-Athènes (1989) / *Παρίσι-Αθήνα* (1993).
Η μητρική γλώσσα (1995) / *La langue maternelle* (1995).
Η καρδιά της Μαργαρίτας (1999) / *Le cœur de Marguerite* (1999).
*Les mots étranger*s (2002) / *Οι ξένες λέξεις* (2003).
Je t'oublierai tous les jours (2005) / *Θα σε ξεχνάω κάθε μέρα* (2005).

[5] Existente también en español: *El Sonámbulo*, Madrid: Grupo Libro 88, 1991, traducción de Gloria Garrido. Para más información sobre esta autora, véase mi trabajo de investigación *Estudio de un caso de traducción de literatura griega contemporánea: Margarita Carapanu y* El Sonámbulo. *La autotraducción y la recepción de la literatura contemporánea griega en Francia y España.* Universidad de Málaga, septiembre de 2004.

Μετά Χριστόν (2007) / *Ap. J.-C.* (2007).
Le premier mot (2010) / *Η πρώτη λέξη* (2011).

Además, tres de sus novelas, escritas originariamente en francés, han sido traducidas al griego por otras personas:

La Tête du chat (1978) / *Το κεφάλι της γάτας* (1979; trad. de Marica Kilítsoglu).
Contrôle d'identité (1985) / *Έλεγχος ταυτότητας* (1986; trad. de Victoria Trápali).
Avant (1992) / *Πριν* (1994; trad. de Carina Lampsa).

Por último, hay que destacar que existe una novela suya, la primera de todas, *Le Sandwich* (1974), cuya traducción al griego no ha sido nunca realizada.

4. Un poco más sobre sus novelas

En 1974 –año del final de la dictadura en Grecia– Alexakis escribe, en Francia y en francés, su primera novela, *Le Sandwich*, la historia de un hombre que mata a su mujer y, luego, se come un bocadillo. Se trata de un libro que ha sido calificado de absurdo, con un lenguaje bastante grosero, y que el autor inició probablemente casi como un ejercicio de lengua. Fue a su llegada a París, cuando solía acudir a cafeterías y otros lugares con una grabadora y recopilaba conversaciones fortuitas.

Un año después, en 1975, escribe, igualmente en francés, *Les Girls de City Boum-Boum*, que autotraduce al griego mucho más tarde, en 1985 [*Τα κορίτσια του Σίτυ Μπουμ-Μπουμ*]. Se trata de un libro acerca de un hombre casado, Paul Dumoulin (posible *alter ego* del autor) y de su relación con el sexo, de sus miedos (a envejecer, a la muerte…) y de sus complejos (ser más alto, trabajar en sitios más prestigiosos, tener más dinero…) Alexakis habla bastante de este libro en uno posterior (*Paris-Athènes*), explicando que se trata de un homenaje a su adolescencia y a su iniciación en el mundo del sexo en los prostíbulos de Atenas. Un libro probablemente expiatorio, que libera al autor de tabúes como el deseo sexual, la masturbación o las infidelidades, entre otros, y en el que la violencia, el absurdo, la vulgaridad y las fantasías (sexuales, profesionales u otras) se mezclan con escenas de la vida real del propio Alexakis, marcada por la estricta educación religiosa y la falta de comunicación con sus padres durante su infancia y su adolescen-

cia. Alexakis habla explícitamente de todo ello en *Paris-Athènes* y dice que en este problema se halla la explicación de los períodos depresivos que solía sufrir y su, a veces, comportamiento recatado. El escritor encuentra la manera de enfrentarse a todo esto a mediados de los años '80 sirviéndose del humor y escribiendo *Les Girls de City Boum-Boum*, en el que por primera vez en su vida habla de sus solitarias costumbres.

En 1978 escribe en francés *La Tête du chat*, que fue traducida al griego por su madre, Marica Kilítsoglu, un año después, en 1979 [*Το κεφάλι της γάτας*]. Juntos realizaron la primera revisión de la traducción, lo que, según reconoce el propio Alexakis algo más tarde también en *Paris-Athénes*, fue una experiencia bastante positiva que, junto con una serie de circunstancias, le llevó a escribir por primera vez directamente en griego su siguiente libro, *Τάλγκο*. La reedición francesa de 2007 de *Το κεφάλι της γάτας* está revisada por el propio Alexakis y prácticamente reescrita por él, según afirma el autor, y fue llevada a la televisión griega en forma de telenovela por Dimitris Stavrakas. Se trata de una novela que se desarrolla en París durante la década de los '70 y que enfrenta a Paul, trabajador de una empresa farmacéutica, hijo de un carcelero y de una limpiadora, y a Jean-Louis, un escritor de cuentos, casado y de familia adinerada. El primero decide liberarse del odio que experimenta desde su infancia por el segundo y se embarca en la escritura de una novela policiaca que le permita poner fin a la vida de Jean-Louis, ya que, según él, existen demasiadas novelas policiacas, pero muy pocos crímenes. El tema del acoso urbano sirve de telón a una crítica del sistema capitalista, a la vez que Alexakis nos hace reflexionar acerca del proceso de escritura en sí.

Su siguiente obra, escrita en 1981, viene a ser la primera que el autor escribe en griego, *Τάλγκο*, autotraducida al francés en 1983 [*Talgo*] y llevada a la gran pantalla en 1984 por Yorgos Tsemberópulos con el título *Xafnicós érotas* [*Amor súbito*]. El título de la novela es el nombre del tren español que utiliza la protagonista del libro para ir de París a Barcelona a encontrarse con su amante. En la página 6 de la primera edición francesa de la novela encontramos el siguiente comentario: «Tras haber pasado trece años en Francia, durante los cuales he escrito casi exclusivamente en francés, he sentido la necesidad de reiniciar el diálogo con mi lengua materna. Así, pues, la primera versión de este texto ha sido escrita en griego. V. A. 28 de marzo de 1982»[6]. A diferencia de las anteriores obras, *Talgo* tiene una temática más realista, una estructura más convencional y un tono más neutro. El autor reconoce en *Paris-Athènes* que este libro obedece más a sus recuerdos que a su

[6] Traducción de María Recuenco Peñalver.

fantasía y trata de la breve pero intensa relación amorosa de Eleni, una bailarina griega, casada, que vive en Atenas, y Grigoris, un griego nostálgico que trabaja como profesor universitario en París, casado también y con hijos. Ambos se conocen en una cena con amigos comunes en Atenas y cuando, tras un viaje a Barcelona (la única vez, en realidad, que están juntos), Grigoris decide poner fin a la relación con una carta, Eleni le contesta, a su vez, con otra carta desesperada, que viene a ser el libro. En dicha carta, Eleni rememora tanto su sufrimiento como todas las fases de la relación, y utiliza como telón de fondo Grecia y la realidad griega (dictadura, censura, transición, tradiciones griegas, Atenas). En este libro tienen también cabida referencias a la adicción al sexo de Grigoris, el absurdo y lo irreal, pero en mucha menor medida en comparación con los tres libros anteriores.

En 1985 aparece en francés *Contrôle d'identité*, un título bastante representativo de la situación en la que se encuentra Alexakis en ese momento. El libro es traducido al griego en 1986 por Victoria Trápali [*Έλεγχος ταυτότητας*], y narra la historia de Paul, un hombre de origen yugoslavo nacionalizado francés que trabaja en París. Una noche pierde la memoria y al día siguiente su novia lo lleva a cenar a casa de su jefe, donde están reunidos unos cuantos amigos y compañeros. A mitad de la velada, se une a ellos un completo desconocido y, hasta bien entrada la noche, y con la intención o la excusa de ayudar a Paul a recordar, los invitados, en especial los hombres, dan cuenta de sus vidas, se analizan a sí mismos y hablan de sus amores, sus sentimientos y sus experiencias. De madrugada, Paul decide ir a dar una vuelta e intenta suicidarse, arrojándose al paso de un camión. En el último capítulo, el lector descubre que el libro que acaba de leer es un guión cinematográfico escrito por Paul Azanasópulos, un griego que vive en París y que ya casi no va a su país, que casi ha olvidado su lengua materna y que ha perdido a su madre y, con ella, todo lo que le unía a sus orígenes. En el libro vuelven a aparecer, al igual que en los anteriores libros de Alexakis, el absurdo (aunque en menor medida), el miedo a envejecer pero, sobre todo, el miedo a la muerte, el rechazo a la educación religiosa y a los sentimientos de culpabilidad que esta supone con respecto, sobre todo, a la autosatisfacción, la casi obsesión por las mujeres o las relaciones sentimentales fracasadas. Muchos de los personajes masculinos, como es habitual, tienen características comunes con Alexakis y el conflicto sobre la identidad está presente a lo largo de todo el libro. En *Paris-Athènes*, su siguiente libro, Alexakis explica bastantes aspectos de *Contrôle d'identité*. Admite que la mayoría de los personajes son, en cierta manera, un reflejo de su personalidad y dice que, no estando aún preparado por aquella época para asumir ple-

namente su identidad de inmigrante en Francia, decide hablar de sí mismo en segunda persona. Dice también que los primeros años de su segunda etapa en París lo conmocionaron hasta tal punto que le hicieron olvidarse de Grecia; de ahí que el tema principal del libro sea la amnesia y que muchos de los personajes no recuerden bien su pasado.

En 1989, y en francés, escribe *Paris-Athènes*, que autotraduce al griego bastantes años después [*Παρίσι-Αθήνα*, 1993], una novela que Alexakis ha calificado de relato autobiográfico. El autor empieza la narración preguntándose cuándo empezó a escribirla; dice que quizás fue un año antes, o quizás veinticinco años antes, el día en que se marchó por primera vez de Grecia, o quizás lo empezó el día en que se dio cuenta de que se estaba alejando de su país. A lo largo de siete capítulos y un epílogo, Alexakis va desgranando y enlazando recuerdos que constituyen lo que viene a ser una sincera y, por primera vez, directa explicación de su persona y de su personalidad. El autor habla sin tapujos, ente otras cosas, de su infancia, de su familia, de la educación que recibió, de sus viajes, de su traumática estancia en Lille, de sus amores, de su trabajo, de sus libros y de su problema con las lenguas. La versión francesa incluye un índice al final, mientras que la versión griega lo ofrece al principio junto con la siguiente aclaración: «Este texto lo escribí originariamente en francés. Lo terminé el 20 de noviembre de 1985. Preferí el francés, porque quería comprender mi relación con esta lengua, en la cual he escrito otros libros. Ha sido traducido de la manera más fiel posible: no menciono hechos ocurridos antes de 1988, simplemente he eliminado ciertas aclaraciones necesarias para el público francés y he añadido otras para el lector griego»[7]. Sobre este libro, Alexakis ha dicho en varias ocasiones que su intención al empezar la novela en cuestión era la de resolver el enigma acerca de «dónde y en qué lengua vivir», pues el trabajo entonces en las dos lenguas le crea un cierto desequilibrio, una cierta inquietud y necesita aclarar su posición respecto a ellas. *Paris-Athènes* viene a ser la respuesta al anterior libro, *Contrôle d'identité*, aunque, tal y como él mismo ha declarado, y tal y como el mismo libro deja ver, Alexakis no logra hallar una respuesta, propiamente dicha, a esa pregunta. Lo que ocurre al final del libro es que, a partir de ese momento, Alexakis se hace realmente consciente de que su bilingüismo o su capacidad de expresarse tanto en griego como en francés no es más que una ventaja, y no un inconveniente o un problema, como hasta entonces le ha venido pareciendo. En el capítulo séptimo del libro dice haber decidido «asumir sus dos identidades, utilizar las dos lenguas por turnos, compartir su vida entre París y Atenas».

[7] Traducción de María Recuenco Peñalver.

En 1992 aparece, en francés, *Avant*, traducido en 1994 al griego por Carina Lampsa [*Πριν*][8]. En *Paris-Athènes*, Alexakis habla también con frecuencia de este libro, explica que lo escribió durante sus años de estudiante en Lille, una época bastante oscura, en la que el autor vive casi como un fantasma, solo, de noche, y en la que la añoranza de Grecia, la familia y los amigos invade sus días. Sólo el ansía de terminar sus estudios y volver a su país logra reconfortarlo, así como las innumerables cartas que escribe tanto a sus padres (sobre todo, a su madre) como a sus amigos. Entonces, escribe una serie de relatos en francés, con el objeto de provocar sorpresa y terror, sobre un grupo de muertos que vive bajo tierra y casi 30 años más tarde los retoma y los convierte en novela (la forma original era un guión para una obra de teatro).

En 1995 escribe en griego *Η μητρική γλώσσα*, que autotraduce al francés ese mismo año [*La langue maternelle*]. Alexakis narra el regreso del protagonista del libro a Atenas, tras 24 años fuera de Grecia, con motivo de la muerte de su madre (que podría ser la madre de Alexakis, fallecida antes de la aparición de este libro). A lo largo de la novela, en la que la acción se desarrolla en torno a una suerte de investigación llevada a cabo por el autor sobre la historia de la letra *epsilon* y su relación con el oráculo de Delfos y con Grecia, en general, se ve claramente que la estancia en su país se revela como una búsqueda de sí mismo. El autor confiesa en el libro que creía que la muerte de su madre lo alejaría de Grecia, pero al final nos damos cuenta (y no sólo porque él lo dice) de que ha sucedido justo lo contrario. Tras la muerte de la madre, vuelve a aprender la lengua materna, vuelve a su país y, al final del libro (que no es sino el ejercicio de lengua característico en Alexakis, la excusa, el diálogo y la continuación de las conversaciones, en este caso, con la madre difunta), el autor se da cuenta de que el país suple la ausencia de la mujer y de que la lengua es capaz de consolarle ante el silencio. La obra constituye la culminación del redescubrimiento de sí mismo, la superación de su sentimiento de culpabilidad hacia el idioma y de su reconciliación, no sólo con una lengua, sino también con un país, con su gente y con una realidad.

En 1999 escribe en griego *Η καρδιά της Μαργαρίτας*, que aparece autotraducido al francés ese mismo año [*Le coeur de Marguerite*]. El libro trata de una historia de amor, que viene a ser el revés de *Talgo*. En él, el narrador, un director de cine que sueña con escribir una novela y que es ferviente ad-

[8] Existe también una versión al catalán: *Abans*, Barcelona: La Campana, 1994 (trad. de Helena Cots).

mirador de un anciano escritor llamado Eckermann, es el que sufre y espera, pues está enamorado de Margarita, quien se encuentra normalmente ausente y tiene dos hijos y un marido. En el libro nos habla de su tormentosa historia de amor (Margarita tiene una hermana gemela, de la cual está muy celosa) y se pregunta acerca del significado de esta y de la importancia de las palabras, que cada vez ocupan más lugar en su vida. El libro presta bastante atención a Grecia, la lengua griega y la inmigración.

En 2002 aparece, en francés, *Les mots étrangers*, que autotraduce al griego en 2003 [*Οι ξένες λέξεις*][9]. El libro constituye tanto un tributo al padre recientemente fallecido (tanto del protagonista del libro como del autor) como la reconciliación de una persona bilingüe con su lengua materna a través del aprendizaje de una tercera, el sango, el idioma de la República Centrocafricana, que lo lleva a viajar y a conocer, no sólo la nueva lengua, sino también un nuevo país, una nueva cultura y un nuevo modo de ver el mundo y de verse a sí mismo. Se trata también de un libro sobre la autotraducción y el aprendizaje de los idiomas, así como sobre la relación de las personas con las lenguas que hablan. Alexakis admite que se autotraduce con bastante facilidad, pero que le lleva mucho tiempo hacerlo, que introduce muchos cambios cuando lo hace y que si no tuviera la obligación de escribir dos veces sus libros, su ergografía sería mucho más extensa. Sostiene que al ver sus escritos desde el prisma de otra lengua, ve mejor sus puntos débiles y los puede corregir, lo que explica que prefiera ser leído en traducción antes que en original, y sostiene que no utilizaría dos idiomas diferentes si dijera lo mismo en ambos, aunque, por otro lado, no cree que su estilo cambie de una lengua a otra, porque si eso ocurriera abandonaría una de las dos. Igualmente, Alexakis deja abiertas numerosas interrogantes acerca del lenguaje y de su relación con las personas: «¿Podría ser que el aprendizaje de un nuevo idioma sirva para reconciliarse con uno mismo, para despertar la memoria?», o «¿puede alguien enamorarse de una lengua como de una mujer?»

En 2005 escribe en griego *Θα σε ξεχνάω κάθε μέρα*, que autotraduce al francés el mismo año [*Je t'oublierai tous les jours*]. Se trata de un libro que dedica a la madre y que en este caso no es sino una larga carta dirigida a ella dividida en veinte capítulos. El último presenta, a su vez, dos partes: la primera de ellas es la breve respuesta de la madre, en la que le desvela un último secreto, le pide que se olvide de ella y contesta a las preguntas que él

[9] Existen además una versión en castellano: *Las palabras extranjeras*, Buenos Aires: Editorial del Estante, 2006 (trad. de Oscar Ángel Constanzo); y una versión en inglés: *Foreign Words*, Iowa: Autumn Hill Books, 2006 (trad. de Alyson Waters).

le ha hecho a lo largo de su larga carta; en la segunda y última parte, el autor termina el libro con el recuerdo de la frase de un amigo, de la que se sirve para contestar a la petición de la madre, y que es la que da título al libro: «Te olvidaré todos los días». El propio Alexakis define al libro (al igual que hizo con *Paris-Athènes*) como «relato autobiográfico»; en él aparecen numerosas referencias a hechos, personajes, circunstancias reales de su vida. Precisamente, el autor se pregunta en esta obra si sus libros son autobiográficos y cuestiona la importancia de este hecho. Con la excusa de informar a la madre, Alexakis habla de lo que pasa en el mundo desde que murió: habla de Atenas y de los Juegos Olímpicos de 2004, de los cambios que sufre la ciudad, de la Copa de Europa, de la isla de Tenos, los problemas medioambientales y de los vecinos; habla también del problema del paro en Francia y de Sudáfrica. Existen muchas referencias culturales, no sólo a países, sino también a supersticiones y a palabras concretas. Alexakis habla de su instalación en el otoño de 1968 en París y de lo que habría hecho después de terminar el servicio militar si en Grecia no se hubiera producido el golpe de Estado de 1967, y reconoce que la Junta no fue sino una excusa para volver a París. También habla de sus libros (*Le sandwich*, *Η μητρική γλώσσα*, *Οι ξένες λέξεις*); del vivo deseo que siempre ha sentido por distinguirse de los demás y que le ha animado siempre a superarse a sí mismo; habla de sus dudas acerca de dónde situar sus libros, si en la literatura griega o la francesa (clara referencia a sus problemas de identidad); y habla de su relación con las lenguas, cuándo y por qué decide escribir en francés, de su posterior sentimiento de culpabilidad y la necesidad del perdón materno, de su contaminación lingüística, de la realización de las primeras autotraducciones, motivadas por la preocupación ante la posibilidad del olvido del griego, el rechazo que llegó a experimentar hacia él y la posterior reconciliación. Dice que intenta mantener un equilibrio entre las dos lenguas, el griego y el francés, y habla también de su tercera lengua, el sango, así como también de un tercer país, que es el que existe entre Grecia y Francia y en el que normalmente vive.

En 2007 escribe en griego *Μετά Χριστόν*, que autotraduce al francés en ese mismo año [*Ap. J.-C.*], y en el que una anciana mujer pide a su inquilino, un joven estudiante, que realice para ella una investigación nada concreta sobre los monjes del Monte Atos. Si bien el motivo de la petición es desconocido (no sé sabe si la anciana está buscando a un hermano desaparecido o planeando dejar su herencia a los religiosos), su ejecución lo llevará a conocer a muchas e interesantes personas y a aprender sorprendentes aspectos, tanto de la antigüedad como de la actualidad de Grecia y, en especial, de la comunidad religiosa del lugar sagrado, mucho más poderosa de lo que

el protagonista creía. Un libro menos personal que la mayoría de los anteriores y con una trama muy diferente de la habitual en Alexakis.

En agosto de 2010 aparece en francés *Le premier mot*, cuya aparición en griego [*Η πρώτη λέξη*] estaba prevista para noviembre de ese mismo año, pero se retrasó hasta abril de 2011. El libro relata la historia de una mujer griega quien, tras la muerte de su hermano, un profesor de literatura comparada en París, decide continuar la investigación en torno a la primera palabra que ocupaba al fallecido y que no había logrado resolver. Decidida a aclarar el asunto en su memoria, y al tiempo que ahonda en los recuerdos compartidos entre Grecia y Francia, la protagonista se embarca en una suerte de investigación que la llevará a descubrir interesantes aspectos e hipótesis relacionados con la adquisición del lenguaje o la paleontología, entre otros campos, así como a iniciar un nuevo tipo de relación con el hermano muerto (que podría ser, a su vez, el hermano del autor, fallecido con anterioridad a la creación del libro).

5. Autotraducción, a*utobiografismo*, conflicto de identidad

A grandes rasgos, podría decirse que la obra de Vasilis Alexakis se caracteriza por su existencia en los dos idiomas, la riqueza en elementos autobiográficos y una clara confusión entre realidad y ficción, así como por la importancia concedida a las lenguas, a las palabras y también a la traducción. Según Mazauric (2005), en la mayor parte de su obra, la intención biográfica en la que se basa la fidelidad familiar se entrelaza con una búsqueda encarnada de identidad en dos idiomas al mismo tiempo: en la lengua materna y perdida, el griego, que recuerda constantemente al olvido irremediable de sus orígenes, y en la nueva lengua de elección, el francés, en la que el escritor opta por trabajar.

Es evidente la curiosidad que siempre ha producido en Alexakis la relación que él mismo ha creado (probablemente, sin darse cuenta) entre el griego y el francés, y su manera de relacionarse con ambas lenguas y de servirse de ellas. Así, a la vez que escribe sus libros en los dos idiomas, se dedica a analizar esa relación (que es también un medio para analizarse a sí mismo) e intentar encontrar su lugar en el laberinto modelado por las dos realidades, al tiempo que busca el modo justo y menos infiel de expresarse a sí mismo en ambas lenguas.

La reflexión lingüística de Alexakis procede, sin duda, tanto del proceso creativo en sí mismo como de esa búsqueda de identidad. Después de casi

veinte años en Francia hablando francés, Alexakis se ha alejado mucho de su patria, de su cultura y de su lengua materna. De ahí que a principios de los años '80 el autor se plantee su situación y llegue incluso a tener dudas sobre su identidad. Escribe entonces *Talgo*, *Côntrole d'identité* y *Paris-Athènes*. El primer libro, *Talgo*, viene a ser un acercamiento a su identidad griega; *Côntrole d'identité* constituye un serio planteamiento por escrito de sus dudas y sus miedos en cuanto a su identidad se refiere, y *Paris-Athènes* representa la respuesta obtenida tras la reflexión. Alexakis sabe que tiene dos lenguas, sabe que pertenece a dos realidades lingüísticas, o más bien, que dos realidades lingüísticas le pertenecen, pero llegado un momento se cuestiona a qué universo cultural pertenece[10]. Se ha alejado demasiado de sus raíces y de su cultura y siente remordimientos por ello; llega incluso a considerarse un traidor (como se ve en *Talgo* y en *Côntrole d'identité*). Sin embargo, para cuando termina *Paris-Athènes*, se da cuenta de que poseer dos lenguas no significa pertenecer a dos culturas; se da cuenta de que no tiene por qué sentir culpabilidad ni remordimientos. Aún sintiéndose cómodo en París, escribiendo, trabajando y viviendo en francés, Alexakis llega a la conclusión de que es griego. Lo que el autor vive a finales de los años '80, tras esos tres libros, es el descubrimiento de su condición de autor bilingüe, algo que le conduce a una etapa de redefinición de sí mismo, seguida de la progresiva aceptación de esta realidad durante la década de los años '90 y de ahí en adelante. La aceptación de ese hecho viene seguida también de la progresiva liberación de todos los tabúes e impedimentos psicológicos y culturales que Alexakis ha acarreado a lo largo de su vida.

El estudio de sus obras nos permite ver que lo que Alexakis lleva a cabo a lo largo de sus cuarenta años de carrera literaria es una clara y constante búsqueda y (re)definición de su identidad personal, a la vez que un esmerado y trabajoso análisis de su exilio, que respondería al siguiente esquema:

1. (De mediados a finales de los años '70) Entrega inicial al francés bajo la celebración de la nueva lengua y liberación ante todo lo que esta supone, en contraposición con la realidad acarreada hasta entonces y simbolizada por el griego, que deja completamente de lado: *Le Sandwich* (1974), *Les Girls du City Boum-Boum* (1975), *La tête du chat* (1978). Estas primeras obras en Francia no gozaron de una muy buena crítica.

[10] Véase Freris (1989).

2. (Años '80) Alexakis toma conciencia de su alejamiento de Grecia y el griego y lleva a cabo un primer intento por exorcizar ese abandono de la lengua materna: *Τάλγκο* (1981). Una vez recuperado el griego, es capaz de lograr un equilibrio entre las dos lenguas y se autotraduce, primero, al francés (*Talgo*, 1983), y luego al griego (*Τα κορίτσια του Σίτυ Μπουμ-Μπουμ*, 1985). De nuevo, las críticas recibidas le hacen perder ese equilibrio y volver a plantearse tanto su bilingüismo y su lugar entre las dos lenguas como su propia identidad; escribe entonces *Contrôle d'identité* (1985). De nuevo, la crítica francesa lo sitúa en una posición incómoda que conduce al autor a un nuevo intento de auto-redefinición y de cuestionamiento de la propia realidad lingüística, cuyo resultado es *Paris-Athènes* (1989).

3. (Principios de los años '90) En 1992 aparece *Avant,* un libro oscuro escrito en francés durante la época en Lille, en la que Alexakis se siente muy solo y añora Grecia y el griego (la novela es galardonada con el Premio Alexandre Vialatte en 1992 y con el Premio Albert Camus en 1993); en 1993 autotraduce *Παρίσι-Αθήνα*, con el objetivo probablemente de restablecer de nuevo el equilibrio entre las dos lenguas.

4. (Mediados y finales de los años '90) En 1995 aparece *Η μητρική γλώσσα*, un homenaje a la madre y a la lengua griega, símbolo de la absoluta reconciliación con la lengua y la realidad griegas y del establecimiento de un nuevo equilibrio entre las dos identidades del autor. La autotraducción francesa aparece el mismo año (*La langue maternelle*, Prix Médicis 1995), lo que muestra que las dos versiones fueron realizadas al mismo tiempo. A partir de este momento, las obras de Alexakis son publicadas en ambas lenguas al mismo tiempo: en 1999 publica, primero en griego *Η καρδιά της Μαργαρίτας*, y luego en francés *Le coeur de Marguerite*.

5. (Principios de 2000) Homenaje al padre y total aceptación del bilingüismo, ayudado por el aprendizaje de una nueva lengua: *Les mots étrangers* (2002, Premio Edouard Glissant 2003) y *Οι ξένες λέξεις* (2003, Premio Nacional de Literatura 2004).

6. (2005) Liberación de la carga afectiva y, probablemente, sentimientos de culpabilidad hacia la madre y el asunto lingüístico: *Θα σε ξεχνάω κάθε μέρα* y *Je t'oublierai tous les jours*.

7. (2007) Celebración de la liberación lingüística y sentimental con la producción de un libro de temática completamente distinta a todos los anteriores y bastante libre de elementos autobiográficos: *Μετά Χριστόν*, *Ap. J.C.* (Gran Premio de la Academia Francesa 2007).
8. (2010) Vuelta a los elementos autobiográficos (motivada, posiblemente, por la muerte del hermano) y a la importancia de las lenguas como uno de los temas principales del libro, así como a la búsqueda, la investigación, como columna vertebral de la trama: *Le premier mot*, que aparece en griego en abril de 2011, Η πρώτη λέξη.

Controle d'identité es un ejemplo muy representativo de la situación que atraviesa Alexakis. Cuando, tras una etapa en la que se ha olvidado a sí mismo, logra por fin reconciliarse con el griego (*Ταλγκο*) y, a continuación, establecer el equilibrio entre sus dos personalidades con la autotraducción al francés, seguida de la autotraducción al griego de *Τα κορίτσια του Σίτυ Μπουμ-Μπουμ*, el rechazo por parte de la crítica francesa lo sume en un período de tristeza y desesperación. Alexakis, que siempre ha concedido gran importancia a la opinión de los demás y que, sobre todo, ha intentado durante mucho tiempo hacerse un hueco en la realidad francesa, ve cómo todos sus esfuerzos no sirven para nada y se siente perdido. En *Contrôle d'identité* la mayoría de los personajes tienen problemas para recordar su pasado, y la trama se desarrolla en París, pero la presencia de Grecia es más que evidente. La novela es un claro reflejo de la situación que vive en esos momentos el autor. Su siguiente libro, *Paris-Athènes*, viene a sacarlo de la incertidumbre. Un repaso de su vida, en el que el autor da cuenta de los aspectos más importantes de ella, logra devolverlo a la realidad de su propio ser y reconciliarlo consigo mismo.

A partir de ese libro, Alexakis se instala deliberadamente en el cambio constante, en el desplazamiento lingüístico y geográfico, en el acto de no encasillarse en el uso de un idioma o una identidad fijos, o lo que ha llamado Noelle Rinne (2008) a propósito de Nancy Huston, «la tercera lengua» o el tercer país. En *Paris-Athènes*, Alexakis dice que tras sus dos primeras autotraducciones le pareció encontrar «en ambas lenguas, las palabras que le convenían, un territorio que se le parecía, una especie de patria personal». El uso de esa tercera lengua, que es propia de cada uno de los escritores que se autotraducen, o la estancia en ese tercer país, del que cada uno de ellos es el único habitante, producen en algunos momentos claros episodios de incertidumbre e inseguridad, de malestar incluso consigo mismo. Lo mismo le ocurre a muchas otras personas, escritores o no, pertenecientes a más de

una realidad lingüística. La originalidad de su situación radica en el hecho de que Alexakis se ha servido de dicha situación, la ha convertido en uno de los temas principales de sus obras, y la ha tratado desde todos sus posibles puntos de vista, hasta el momento en que ha sido capaz de asumirla plenamente, en tanto algo que forma parte de él y que le resulta beneficioso.

El gran número de elementos autobiográficos presentes en las novelas de Alexakis mezclados con la ficción literaria ha provocado en numerosas ocasiones una cierta confusión acerca del propio autor, desde el principio de su carrera. Puede incluso llegar a parecer que el autor disfruta compartiendo el conflicto de identidad que padece con sus lectores: quizás quiere que ellos tampoco estén muy seguros de quién es él.

Así, la manera en que Alexakis elabora su obra lleva a plantearse cuántos Alexakis existen realmente. En primer lugar, podríamos hablar del Alexakis autor, el real, con su conflicto de identidad y sus dos lenguas, lo cual nos llevaría a hablar, al mismo tiempo, de Alexakis, el autor griego, por una parte, y Alexakis, el autor francés, por otra. En segundo lugar, podríamos hablar del Alexakis personaje, presente en todos y cada uno de sus libros, bajo nombres y circunstancias diferentes, pero patente siempre a través de los numerosos elementos autobiográficos. Y por último, en tercer lugar, podemos hablar del Alexakis creado por el Alexakis real, o lo que viene a ser lo mismo, el resultado de la mezcla del real y del de la ficción. Este tercer Alexakis queda explicado por el concepto de "identidad narrativa" de Paul Ricœur (1990). Para él, el entendimiento de uno mismo no es sino una interpretación y esa "identidad narrativa" viene a ser entendida como una construcción, en tanto que proceso creativo que da forma a un sentimiento de posesión de identidad y, al mismo tiempo, a una estabilidad subjetiva. De esta manera, los autores crean o tratan de crear su propia identidad narrativa a través de sus obras literarias. Las múltiples versiones imaginarias de ellos mismos que podemos encontrar en sus libros son, posiblemente, repeticiones de intentos destinados a lograr un conocimiento más exacto de ellos mismos. Así, esa "identidad narrativa o literaria" puede ser diferente de la identidad personal, incluso de manera inconsciente para el autor, y funciona a modo de disfraz. Esto es posiblemente lo que le ocurre a Alexakis, de la misma manera que le ocurrió a otros autores como Nabokov, Beckett, Conrad o Green.

De acuerdo con Halloran-Bessy (2008), la evolución en cuanto al cambio en la elección de la lengua de Vasilis Alexakis a la hora de escribir la primera versión de sus libros (desde el inicial uso exclusivo del francés hasta una práctica sistemática de la autotraducción) refleja el desarrollo de la pro-

pia identidad cultural y lingüística del autor. A través de la dualidad lingüística y de la capacidad de expresar y crear en los dos idiomas, el autor ha aceptado su propio desdoblamiento en cuanto a su identidad y lo ha materializado a través de la autotraducción. De este modo, las novelas de Alexakis constituyen su intento de armonizar, de conciliar, a través de la lengua, las dos realidades de que está constituido, al tiempo que se desvela a sí mismo en sus múltiples versiones. Si bien al principio de su producción novelística la entrega al francés es total y sirve como elemento de liberación, esta situación da lugar progresivamente a un conflicto para el autor quien, a pesar de sentirse cómodo en la lengua francesa, no termina de sentirse completamente aceptado en ella (los críticos literarios no aceptan su obra) y sufre periodos de negación de la escritura. Se sobrepone a estos periodos mediante la creación de nuevas obras en las que los analiza y se analiza a sí mismo. Así, poco a poco, y gracias en parte a la autotraducción, logra alcanzar un equilibrio entre sus dos realidades lingüísticas, aunque no tanto entre sus dos realidades culturales, pues los elementos afectivos y un cierto sentimiento de culpabilidad siempre afloran en sus obras. Sea como sea, eso es lo que las distingue, al tiempo que les confiere valor en tanto que ejemplo representativo de la realidad de los autores bilingües, de su evolución literaria y de la innegable relación entre lengua e identidad.

María Recuenco Peñalver

809 Perspectives Building
37 Roeland Str.
CIUDAD DEL CABO (Sudáfrica)
mrecuenco@gmail.com

Bibliografía

Alexakis, Vasilis (1974), *Le Sandwich*, Paris: Juillard.
— (1975), *Les Girls de City Boum-Boum*, Paris: Julliard.
— (1978), *La Tête du chat*, Paris: Seuil.
— (1979), *Το κεφάλι της γάτας*, trad. de Marica Kilítsoglu, Atenas: Exantas.
— (1981), *Τάλγκο*, Atenas: Exantas.
— (1983), *Talgo*, Paris: Seuil.
— (1985), *Τα κορίτσια του Σίτυ Μπουμ-Μπουμ*, Atenas: Exantas.

— (1985), *Contrôle d'identité*, Paris: Seuil.
— (1986), *Έλεγχος ταυτότητας*, trad. de Victoria Trápali. Atenas: Exantas.
— (1989), *Paris-Athènes*, Paris: Seuil.
— (1992), *Avant*, Paris: Seuil.
— (1993), *Παρίσι-Αθήνα*, Atenas: Exantas.
— (1994), *Πριν*, trad. de Carina Lampsa, Atenas: Exantas.
— (1995), *Η μητρική γλώσσα*, Atenas: Exantas.
— (1995), *La langue maternelle*, Paris: Fayard.
— (1999), *Η καρδιά της Μαργαρίτας*, Atenas: Exantas.
— (1999), *Le cœur de Marguerite*, Paris: Stock.
— (2002), *Les mots étranger*s, Paris: Stock.
— (2003), *Οι ξένες λέξεις*, Atenas: Exantas.
— (2005), *Θα σε ξεχάσω κάθε μέρα*, Atenas: Exantas.
— (2005), *Je t'oublierai tous les jours*, Paris: Stock.
— (2007), *Μετά Χριστόν*, Atenas: Exantas.
— (2007), *Ap. J.-C.*, Paris: Stock.
— (2010), *Le dernier mot*, Paris: Stock.

Bádenas de la Peña, Pedro (1998), «La situación lingüística en Grecia. Problemas y perspectivas», *Erytheia* 9, 303-328.

Cati, Dímitra (2002), «Problemas de una lengua europea con pocos hablantes: el griego. Mitos, peligros y perspectivas», en: Ioanna Nicolaídu (ed.), *Traducir al Otro, traducir a Grecia*, Málaga: Miguel Gómez Editores.

Conde, Alfredo (2002), «La autotraducción como creación», *Quimera* 210, 20-26.

Dadazhanova, Munavvarkhon (1984), «Both are Primary: An "Author's Translation" is a Creative Re-creation", *Soviet Studies in Literature* 20: 4, 67-79.

Fakiolas, Rossetos-Russell, King (1996), «Emigration, Return, Immigration: A Review and Evaluation of Greece's Postwar Experience of International Migration», *International Journal of Population Geography* 2, 171-190.

Fitch, Brian T. (1983), «L'intra-intertextualité interlinguistique de Beckett: la problématique de la traduction de soi», *Texte* 2, 85-100.

— (1985), «The Status of Self-translation», *Texte* 4, 111-25.

Freris, Georges (2001), «Choisir l'identité culturelle francophone: le cas de la Grèce», http://www.ulaval.ca/afi.colloques/colloque2001 /actes/textes/freris.htm [consulta: enero 2005].

Grutman, Rainie (1998), «Auto-translation», «Multilingualism and translation», en: Mona Baker (dir.), *Encyclopedia of Translation Studies*, London: Routledge, 17-20; 157-160.

Halloran-Bessy, Marianne (2008), «Vassilis Alexakis: bilinguisme littéraire et autotraduction. Parcours linguistique et itinéraire identitaire», *Essays in French Literature and Culture* 45, 44-69.

Mazauric, Catherine (2005), «Fatigue d'être soi et *Mots étrangers*: les Afriques de Vassilis Alexakis», *Ethiopiques* 74, http://www.refer.sn/ ethiopiques/article.php3?id_article=270 [consulta: febrero 2011].

Oktapoda-Lu, E (2001), «V.A. ou la quête de l'identité», *Litterature et nation* 24, 281-95.

Parcerisas, Francesc (2002), «Sobre la autotraducción», *Quimera* 210, 13-14.

Rabassa, Gregory (2005), *If This Be Treason: Translation and Its Dyscontents. A Memoir*, New York: New Directions Books.

Ricœur, Paul (1990), *Soi-même comme un autre*, Paris: Éditions du Seuil.

Rinne, Noelle (2008), «La tierce langue de Nancy Huston», *Crisolenguas* 1.1, http://crisolenguas.uprrp.edu/Articles/La%20tierce%20 langue%20de%20 Nancy%20Huston.pdf [consulta: agosto 2009].

Santoyo, J. C. (2002), «Traducciones de autor: una mirada retrospectiva», *Quimera* 210, 27-32.

— (2002), «El reto del trasvase cultural: cuando el autor es también traductor», en: Isabel Cómitre Narváez-Mercedes Martín Cinto (eds.), *Traducción y cultura. El reto de la trasferencia cultural*, Málaga: Libros ENCASA. Ed. y Publ.

Whyte, Christopher (2002), «Against Self-Translation», *Translation and Literature* 11: 1, 64-71.

Recibido: 27.01.2011
Aceptado: 05.03.2011

«ΜΑΣ ΕΒΑΛΑΝ ΤΑ ΠΟΤΑΜΙΑ ΜΠΡΟΣΤΑ ΑΦ' ΟΝΤΙΣ ΕΡΘΑΝ ΣΤΑ ΧΩΡΙΑ ΑΥΤΟΙ ΟΙ ΑΝΤΊΧΡΙΣΤΟΙ»: ΜΝΗΜΕΣ ΓΥΝΑΙΚΩΝ ΤΗΣ ΗΠΕΙΡΟΥ ΑΠΟ ΤΟΝ ΕΛΛΗΝΙΚΟ ΕΜΦΥΛΙΟ ΣΤΟ ΠΕΖΟΓΡΑΦΗΜΑ ΤΟΥ ΣΩΤΉΡΗ ΔΗΜΗΤΡΙΟΥ *ΣΑΝ ΤΟ ΛΙΓΟ ΤΟ ΝΕΡΟ* (2008)

ΠΕΡΙΛΗΨΗ: Η εργασία επαναφέρει προς συζήτηση το θέμα των αμοιβαίων σχέσεων Ιστορίας / Μικροϊστορίας, Λογοτεχνίας και Λαογραφίας, με αφορμή την (έμφυλη, γυναικεία) μνήμη του ελληνικού Εμφυλίου στην Ήπειρο, από την σκοπιά της "αντικομμουνιστικής δεξιάς", όπως αυτή (η μνήμη) αναπαριστάνεται στο αφήγημα του λογοτέχνη Σωτήρη Δημητρίου *Σαν το λίγο το νερό*. Εστιάζει στη λειτουργικότητα του "λαϊκού" κατά την μετάπλασή του σε λογοτεχνικό, στις επιδράσεις του "λαϊκού" στη λογοτεχνία.

ΛΕΞΕΙΣ-ΚΛΕΙΔΙΑ: Σωτήρης Δημητρίου, ελληνικός Εμφύλιος, Μικροϊστορία, Προφορική Ιστορία, μνήμη, σχέσεις Ιστορίας, Λογοτεχνίας και Λαογραφίας, σώμα, συγγένεια, παροιμία, δημοτικό τραγούδι.

ABSTRACT: The present study discusses the issue of the relations between History / Microhistory, Literature, and Laography. It is based on the women's memories of the greek civil war in Epirus, as depicted in Sotiris Dimitriou's short story *Σαν το λίγο το νερό* (San to ligo to nero). In particular, it focuses on the functionalism of the "folk" element while in the process of its transformation to a literary piece.

KEY WORDS: Sotiris Dimitriou, greek civil war, Microhistory, Oral History, memory, History, Literature and Laography, body, kinship, proverb, folk songs.

1.- Εισαγωγη

Στην παρούσα εργασία αναδεικνύω τα στοιχεία εκείνα που πραγματώνουν λογοτεχνικά τον σκοπό του συγγραφέα (σ.): να αποδείξει, μέσα από τον λογοτεχνημένο λόγο τριών ηπειρωτισσών γυναικών, την (κατ' αυτόν) εγκληματική φύση των δράσεων των "αριστερών" ανταρτών κατά τον Εμφύλιο στα περί την Μουργκάνα χωριά, δράσεις ανοίκειες στο μέχρι τότε σύστημα της κοινωνικής ζωής των κατοίκων, αλλά ταυτόχρονα, όπως σε άλλες παρόμοιες περιπτώσεις, ασχολίαστες ή εξοβελισμένες από τον κυρίαρχο λόγο που διαμόρφωσε στην μεταπολιτευτική Ελλάδα η ηττημένη στα πεδία των εμφύλιων συγκρούσεων "αριστερά". Ο σ. θεωρεί ότι η δράση των ανταρτών του Δημοκρατικού Στρατού Ελλάδας (Δ.Σ.Ε.) στην εν λόγω περιοχή στάθηκε μια από τις αιτίες που την οδήγησαν στον οριστικό της μαρασμό, πληθυσμιακό και ηθικό, αφού είχε τραγικές επιπτώσεις στο ήθος, στην κοινωνική συνοχή των ανθρώπων της, στον αξιακό εν γένει κώδικά της.

Επαναφέρω προς συζήτηση στην παρούσα εργασία το θέμα των μεταξύ Λαογραφίας, Ιστορίας και Λογοτεχνίας δημιουργικών σχέσεων[1]. Με βασικό μεθοδολογικό εργαλείο την ανάλυση περιεχομένου, εξετάζω τη λειτουργικότητα του "λαϊκού" κατά την διαδικασία της μετουσίωσής του σε λογοτεχνικό, το πώς ο συγκεκριμένος λογοτέχνης επεξεργάζεται και αφομοιώνει τη λαϊκή παράδοση. Η εργασία λοιπόν:

- αναδεικνύει τις όμοιες δομικές και τεχνοτροπικές συνιστάμενες ανάμεσα στο λαϊκό και "έντεχνο" λόγο,
- ανιχνεύει τις θεματολογικές επιδράσεις της λαϊκής στην έντεχνη λογοτεχνία,
- επισημαίνει τις αναπλάσεις του "παραδοσιακού" υλικού σε λογοτεχνικό[2].

Κατευθυντήρια αρχή της σκέψης μου είναι η θεωρητική αρχή ότι η ατομική λειτουργία της μνήμης προσδιορίζεται από την κοινωνική ομάδα στην οποία ανήκει το άτομο-συγγραφέας, ως εκ τούτου το άτομο ανακαλεί και ανασυγκροτεί το

[1] Συγκεντρωτική επί του θέματος βιβλιογραφία βλ. στο Μ. Γ. Σεργης, «Από τη λαϊκή στη λογοτεχνική αυτοβιογραφία: Η περίπτωση του *Γερνάω επιτυχώς* του Γ. Σκαμπαρδώνη. Συμβολή στις σχέσεις της Λαογραφίας με τη Λογοτεχνία και την Ιστορία», στο: Χριστίνα Βεικου (επιμ.), *Σεμινάριο 29 της Π.Ε.Φ. «Λαογραφία και Ιστορία»,* Αθήνα 2003, σ. 128-144. Νεότερες συμβολές βλ. παρακάτω, στην παρούσα εργασία.

[2] Γ. Θανοπουλος, *Ο Νίκος Γκάτσος και η ελληνική λαϊκή παράδοση*, Αθήνα 2009, σ. 23-24.

παρελθόν του πάντα ως μέλος μιας ομάδας ή ως φορέας μιας πολιτισμικής ταυτότητας[3]. Με άλλα λόγια, ο συγγραφέας-λογοτέχνης ανήκει στις "στρατηγικές της εξουσίας", όπως θα έλεγε ο Φουκώ, είναι ένα όργανο απόκτησης της γνώσης, γι' αυτό και ο γάλλος διανοητής τον αντιμετωπίζει ως "λειτουργία", που εισάγει στη λογοτεχνία τις αρχές της αιτιότητας, της αλήθειας που αποβλέπει στην εξομάλυνση των αντιφάσεων και την επιβολή μιας "τάξης", ρυθμίζει και "αστυνομεύει" τον μυθοπλαστικό λόγο[4].

2.- *Σαν το λίγο το νερό*: ΠΕΡΙΛΗΨΗ ΚΑΙ ΣΥΝΤΟΜΗ ΑΠΟΤΙΜΗΣΗ

Το λογοτεχνικό εύρημα επί του οποίου οικοδομείται το κείμενο του βιβλίου του Σωτήρη Δημητρίου[5] (Σ.Δ. εφεξής) *Σαν το λίγο το νερό*[6] είναι ένα κοινό μοτίβο, γνωστό από ανάλογες αφηγήσεις. Ο αφηγητής-συγγραφέας είναι ήδη νεκρός, η ψυχή του έχει μετατραπεί σε πεταλούδα[7], που φτάνει στον ουρανό. Από εκεί ξεκινά την εναέρια περιπλάνησής της, η οποία θα του προσφέρει ένα είδος λύτρωσης για όσα δεν πρόλαβε ή δεν τόλμησε να πράξει ή να γνωρίσει, ενόσω ο φορέας της ήταν εν ζωή. Μετά την εναέρια περιφορά της στον ουρανό επιστρέφει στα πάτρια εδάφη[8]. Τον αφηγητή-συγγραφέα τον κυρίεψε αλυπία, όμως

---

[3] Αλ. Αργυριου, «Αποδόσεις της ιστορικής εμπειρίας», στο: *Ιστορική πραγματικότητα και νεοελληνική πεζογραφία, 1945-1995*, Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας (εκδ.), 7-8 Απριλίου 1995, Αθήνα 1997, σ. 59.

[4] Δ. Τζιοβας, *Μετά την αισθητική. Θεωρητικές δοκιμές και ερμηνευτικές αναγνώσεις της νεοελληνικής λογοτεχνίας*, Αθήνα 1987, σ. 356-357.

[5] Ο Σωτήρης Δημητρίου γεννήθηκε στην Πόβλα Θεσπρωτίας. Μεταξύ άλλων έχει δημοσιεύσει τα παρακάτω βιβλία: *Ψηλαφήσεις* (ποιήματα, 1985), *Ντιάλιθ' ιμ, Χριστάκη* (1987, 1990), *Ένα παιδί από τη Θεσσαλονίκη* (1989), *Ν' ακούω καλά τ' όνομά σου* (1993), *Έρωτας σε πρώτο πρόσωπο* (συλλογικό, 1997), *Άσεμνες ιστορίες* (συλλογικό, 1997), *Η φλέβα του λαιμού* (1998), *Η βραδυπορία του καλού* (2001), *Τους τα λέει ο Θεός* (2002), *Τα οπωροφόρα της Αθήνας* (2005), *Τα ζύγια του προσώπου* (2009). Σενάρια κινηματογραφικών ταινιών μεγάλου και μικρού μήκους (π.χ., «Απ' το χιόνι» του Γκορίτσα, «Ζωή ενάμισι χιλιάρικο» της Σισκοπούλου) έχουν βασισθεί σε έργα του, αρκετά από τα οποία έχουν μεταφρασθεί στα αγγλικά, γερμανικά, ολλανδικά. Βραβεία: διηγήματος της εφημερίδας *Τα ΝΕΑ* (1987) για το διήγημα «Ντιάλιθ' ιμ, Χριστάκη»· διηγήματος περιοδικού *Διαβάζω* (1999) για το *Η φλέβα του λαιμού*· διηγήματος περιοδικού *Διαβάζω* (2002) για το *Η Βραδυπορία του καλού*.

[6] Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 2008.

[7] Γνωστό λαογραφικό μοτίβο. Βλ. Γ. Δημητροκαλλης, *Η ψυχή-πεταλούδα*, Αθήνα 1993.

[8] Πρβλ. ενδεικτικά την πρόσφατα εκδοθείσα νουβέλα του ηπειρώτη συγγραφέα Χ. Μαυρομάτη *Ο κήπος των νεκρών*. Είναι ένα "χρονικό" του μεταθανάτιου "σαρανταήμερου" μιας αρχόντισσας, που βασίζεται στη λαϊκή πίστη περί παραμονής των ψυχών των νεκρών στη γη και περιφοράς τους στα

αυτός δεν έχασε τη συνείδηση της πρότερης ζωής του, κυρίως τη "μνήμη", αυτή αντιθέτως «ζωντάνεψε διαολεμένα», όπως γράφει χαρακτηριστικά (σ. 12). Η μνήμη του «προβάλλει με φοβερή ενάργεια» τα πάντα, κυρίως πικρές αναμνήσεις.

Στην πρώτη ενότητα («Η περιπλάνηση της πεταλούδας»), μόλις η ψυχή έχει ανέλθει στα ουράνια, κάνει μια ανηλεή αυτοκριτική (ενοχές για τα επίγεια ελαττώματά της, τις ανομολόγητες σκέψεις, προθέσεις, πράξεις της). Το μόνο στήριγμα που έχει για να κρατηθεί σ᾽ αυτή την παράξενη νέα ζωή του ο άνθρωπος-ψυχή-πεταλούδα είναι η μητρική του γλώσσα.

Στις δύο επόμενες ενότητες, η ψυχή του αφηγητή ξεστρατίζει και βρίσκεται στο χωριό του[9], την Πόβλα Θεσπρωτίας (νυν Αμπελώνα). Εκεί, στην αυλή του σπιτιού του, στη β΄ ενότητα («Ό,τι έβρεζε το ᾽πιε η γη») στήνει "ευήκοον ους", «σαν (σε) μισόυπνο όνειρο», στην κουβέντα τριών γυναικών, της μάνας του Αλέξως, της αδερφή της Σοφίας και της φίλης τους Κάλλιως (των αφηγητριών τού *Ν᾽ ακούω καλά τ᾽ όνομά σου*), που ανασκαλεύουν τραυματικές εμπειρίες από τα περασμένα τους, διηγούμενες αλυσιδωτές ιστορίες για την τραγική μοίρα των γυναικών, με αποκορύφωση τα δεινά που υπέστησαν στα χρόνια του Εμφυλίου. "Πάθη γυναικών" θα μπορούσε να είναι ένας πιο πεζός τίτλος της, αφού η εν λόγω ενότητα είναι γεμάτη από τις τραγικές ιστορίες της καθημερινότητας των γυναικών της Ηπείρου, τραγικές αφηγήσεις μιας ζωής αβίωτης, όπου αναδύεται η ηρωική αγωνιστική, ανεκτική, πάσχουσα μορφή της γυναίκας: ως μάνας, αδελφής, ανύπανδρης, παντρεμένης, ορφανής, αγωνίστριας, μαχήτριας, επιστρατευμένης, εξόριστης, ως παιδιού στη δίνη του Εμφυλίου, θύματος της πεθεράς και του αν-

μέρη που έζησαν, επί 40ήμερο, πριν από την οριστική αναχώρησή τους. Βλ Μ. Γ. Σεργης, *Διαβατήριες τελετουργίες στον Μικρασιατικό Πόντο (μέσα 19ου αι.-1922): γέννηση, γάμος, θάνατος*, Αθήνα 2007, σ. 230 κ.ε.

[9] Έχει υποστηριχθεί ότι η "φωνή της εντοπιότητας" στη λογοτεχνία αποτελεί «συνιστώσα δύναμη της ανθρώπινης δημιουργικής εξωτερίκευσης» και ότι ελάχιστοι (τελικά) ντόπιοι λογοτέχνες τη διαθέτουν, μιλούν δηλαδή την ιδιαίτερη φωνή του γενέθλιου τόπου με τρόπο καθολικό και σχεδόν καταλυτικό. Οι ηπειρώτες ποιητές και λογοτέχνες (αλλά και άλλοι που έχουν γενέθλιο τόπο τις περιοχές του γεωγραφικού τόξου που ορίζεται από την Ήπειρο, τη Θεσσαλία και τη Δ. Μακεδονία) ειδικότερα είναι αυτοί που επιβεβαιώνουν το φαινόμενο. Βλ. Δ. Μαρωνιτης, «Παραμεθόριος λογοτεχνία: το παράδειγμα του Σωτήρη Δημητρίου», στο: *Κειμενοφιλικά*, Αθήνα 1997, σ. 74-78. Ηλίας Κεφαλας, «Εξορία και διαρκής επιστροφή στην ποίηση του Μιχάλη Γκανά», *Εντευκτήριο* 81 (Απρίλιος-Ιούνιος 2008), σ. 14. Γ. Παγανος, «Ο πεζογράφος Σωτήρης Δημητρίου», *Υπόστεγο* 8-9 (1997), σ. 213-216. Α. Γκοτοβος, «"Ηπειρωτική συμφωνία": Λογοτεχνία συνόρων», *Φηγός* 9 (Φθινόπωρο-Χειμώνας 2000), σ. 15-18. Θ. Κουγκουλος, «Για μια συγκριτική ανάγνωση του Χριστόφορου Μηλιώνη στο πλαίσιο της μεταπολεμικής πεζογραφίας», *Εξώπολις* 15-16 (Άνοιξη-Καλοκαίρι 2001), σ. 98-115.

δρός της, κ.λπ. Μορφές "συνταρακτικές". Η λογοτεχνία, διάβασα κάπου, δεν περιγράφει αισθήματα, τα δημιουργεί, κι εδώ κείται η σημασία της. Ο Σ.Δ., πρωτοπόρος της μεταπολιτευτικής Ελλάδας λογοτέχνης, πραγματώνει αυτόν τον αφορισμό. Μέσα σ' αυτό το πλαίσιο των γυναικείων παθημάτων "εγκιβωτίζει" και τον Εμφύλιο, αφού αποτελεί γι' αυτόν τον τραγικό εξωτερικό παράγοντα που κατέστησε την τραγική καθημερινή ζωή των γυναικών, τη γεμάτη πάθια και καημούς, αβίωτη.

Στην τρίτη ενότητα («Η παρρησία της συμπόνιας»), σε δοκιμιακό λόγο, ο αφηγητής, σύγχρονος εκφραστής της παλαιάς διχοτομίας πόλη-ύπαιθρος[10] αντιπαραθέτει τον "χωριανικό βίο" στη σύγχρονη αστική ζωή. Στην τέταρτη («Σαν το λίγο το νερό»), περιγράφονται οι παιδικές και νεανικές αναμνήσεις της ψυχής. Ο πρωταγωνιστής, με έναν "δαντικού τύπου" συνοδό, επιστρέφει γι' άλλη μια φορά στον γενέθλιο τόπο. Καταφέρνει, δηλαδή, να απαλλαγεί από το αίσθημα αποξένωσης που τον βασανίζει καθ' όλη τη μεταθανάτια εμπειρία του, και στο τέλος, ανακουφισμένος, ρίχνει το βλέμμα στο μέλλον. Η λύτρωση.

Το πεζογράφημα (;) *Σαν το λίγο το νερό* είναι ένα υβρίδιο δοκίμιου και λογοτεχνίας, μια κατασκευή που συναντούμε στη διεθνή και την ελληνική πεζογραφία τα τελευταία χρόνια. Δεν είμαι βέβαιος αν ο Σ.Δ. κατόρθωσε σ' αυτήν τη δοκιμή του να ισορροπίσει επιτυχώς ανάμεσα στα δύο συστατικά μέρη. Έχω την εντύπωση πως οι δόσεις των υλικών δεν "έπεσαν" στο μίγμα με σωστές αναλογίες: "ιδεολογικοποιημένο" ως λογοτεχνικό κείμενο, κάπως μονόπλευρα θεωρημένο ως δοκίμιο, με αντιφάσεις στην υπεράσπιση του (εξειδανικευμένου) "χωριανικού τρόπου ζωής", ο οποίος θεωρητικά κατισχύει του αστικού τρόπου, υπεράσπιση που αυτοαναιρείται όμως από την αναπαράσταση των γυναικείων παθών. Η παλιά διχοτομική θεώρηση του αγροτο-αστικού διπόλου βρήκε στον Σ.Δ. έναν ιδανικό εκφραστή, αφού οι απεικονίσεις / αναπαραστάσεις της πόλης σήμερα είναι πλέον πιο σύνθετες, πέρα από τη στενή, μανιχαϊστική αντίστιξη "αγροτικό-καλό" και "αστικό-κακό". Σήμερα η λαογραφική επιστήμη μιλά για το "αγροτοαστικό συνεχές"[11], με-

[10] Βλ. ενδεικτική βιβλιογραφία στα: Μ. Γ. Σεργης (φιλολ. επιμ.), *Μιχαήλ Μητσάκης. Αφηγήματα και ταξιδιωτικές εντυπώσεις,* Αθήνα 2006, σ. 48, Ευ. Αυδικος, «"Το φάντασμα της Πορτίτσας": Η κοινωνική λειτουργία του υπερφυσικού και το αγροτοαστικό δίπολο», *Εθνολογία* 9 (2001), σ. 174, D. Stevenson, *Πόλεις και αστικοί πολιτισμοί*, μετάφρ. Ιουλία Πεντάζου, Αθήνα 2007, *passim.*

[11] Βλ. ενδεικτικά από τη σχετική εργογραφία του πρωτοπόρου Ρ. Ρέντφιλντ τα: R. Redfield, *Tepotzlan, a Mexican Village*, Chicago 1933; *The Folk Culture of Yucatan*, Chicago 1941; *The role of cities in economic development and cultural change*, Chicago 1954; *The little community*, Chicago 1956.

λετά την ραγδαία αστικοποίηση της υπαίθρου, αλλά και τα urban villages που αναπτύσσονται εντός των τειχών των πόλεων[12], με αναμφισβήτητο στοιχείο ότι το πέρασμα από μια καθαρά αγροτική κοινότητα σε μια αστική δεν είναι απότομο, αλλά σταδιακό.

3.- Δημητριου και Εμφυλιος. Η "μνημη" κατευθυνεται απο αναγκες του παροντος;

Μετά την *Ορθοκωστά* (1994) του Θανάση Βαλτινού (έργο ορόσημο στις σχέσεις Ιστορίας και Λογοτεχνίας, και όχι μόνον) οι νεοέλληνες συγγραφείς σαν να απελευθερώθηκαν από ανομολόγητες φοβίες και, με την ασυλία που προσφέρει η Λογοτεχνία, άρχισαν να ενσωματώνουν στις μυθοπλασίες τους "αιρετικές" μαρτυρίες. Τα κείμενά της έγιναν "προνομιακό πεδίο", όπου συμπλέκονται ατομική, συλλογική και θεσμική μνήμη[13].

Στο υπό μελέτη βιβλίο, ο Εμφύλιος στην Ήπειρο, στα βουνά και τα χωριά της Μουργκάνας ειδικότερα[14], δίδεται μονομερώς, μέσα από την οπτική τριών γυναικών, που βρίσκονται στο "αντικομμουνιστικό" στρατόπεδο. Είναι προφορικές αφηγήσεις είτε βασισμένες στην άμεση εμπειρία είτε στην αναδιήγηση άλλων γυναικών, που διαμεσολαβούνται από τον λογοτεχνικό λόγο του συγγραφέα. Πρόκειται για μια "δευτερογενή προφορικότητα", για μια διαμεσολαβημένη από την προσωπική γλωσσική και πολιτική αίσθηση του λογοτέχνη απόδοση, για μια

---

[12] Για τα παραπάνω βλ. αναλυτικά Paul J. Cloke, *Key settlements in rural areas*, London-New York 1979, σ. 3; Ronald J. Johnston-Derek Gregory-Geraldine Pratt-Michael Watts (eds), *The dictionary of human geography*, Oxford 2000, σ. 721-722; Clifford Wilcox, *Social Anthropology: Robert Redfield,* N. York 2008, σ. 172.

[13] Βενετία Αποστολιδου, *Τραύμα και μνήμη: Η πεζογραφία των πολιτικών προσφύγων*, Αθήνα 2010, σ. 21.

[14] Μουργκάνα είναι το "όρος του διχασμού", σπάνια της συμφιλίωσης («Ανυπεράσπιστοι» του Χατζή, του 1964, πρωτοδημοσιεύτηκε στην *Επιθεώρηση Τέχνης*, πολλά χρόνια μετά την αδελφοκτόνα διαμάχη). Πρβλ. το διήγημα του Κίμωνα Τζάλλα, «Το κλείσιμο του κύκλου», για το οποίο ενδεικτικά βλ. Αθ. Κουγκουλος, «Η δεκαετία του 1940 στην Ηπειρώτικη πεζογραφία», *Οροπέδιο* 7 (Καλοκαίρι 2009), σ. 599. Έχει γίνει το "όρος της λογοτεχνίας" στους Δ. Χατζή (*Μουργκάνα*, 1948), Χριστόφορο Μηλιώνη (*Ακροκεραύνια*, 1976), Μιχάλη Γκανά (*Μητριά Πατρίδα*, 1981), Τηλέμαχο Κώτσια (*Βροχή στο μνήμα*, 2000), Σωτήρη Δημητρίου, κ.ά. Βλ. Αθ. Κουγκουλος, «Από την αντιπαράθεση στο θύμα: Ο Εμφύλιος Πόλεμος στους σύγχρονους Ηπειρώτες πεζογράφους», *Φηγός* 9 (Φθινόπωρο 2000), σ. 49-65. Πρβλ. επίσης Γ. Βασιλακος, *Ο ελληνικός εμφύλιος πόλεμος στη μεταπολεμική πεζογραφία, 1946-1958*, Αθήνα 2000.

λογοτεχνική μετάπλαση των αφηγήσεων. Έχουμε, με άλλα λόγια, προφορική ιστορία (*Oral History*)[15] του Εμφυλίου από την Ήπειρο μέσα από τις διηγήσεις των τριών γυναικών, όπως αυτές έχουν αναπαρασταθεί από τη γραφίδα του λογοτέχνη. Οι μαρτυρίες της τρίτης συνομιλήτριας, της Κάλλιως, φίλης των δύο αδελφών από γειτονικό ηπειρώτικο χωριό (βλ. σσ. 42-43, 54), όμοιες κατ᾽ ουσίαν, έρχονται συνεπίκουροι, επιβεβαιώνουν τις αφηγήσεις των φιλενάδων της, δίνουν γενικότερη διάσταση στα "τέρατα και τα σημεία" των "αριστερών" ανταρτών, "καθολικοποιούν" το χαρακτήρα της δράσης τους στην περιοχή. Ως εύρημα λογοτεχνικό, πρέπει να κριθεί επιτυχές. Δεν μιλάμε, λοιπόν, για *συλλογική μνήμη* στην Πόβλα, έχει προ πολλού διαρραγεί, έχουμε πλέον δύο *μνημονικές κοινότητες*.

Άρα πρόκειται για μια "μετα-μνήμη"[16], εφ᾽ όσον η μνήμη μεταβιβάζεται μέσω της οικογένειας[17] και της κοινωνίας. Το κοινωνικό πλαίσιο διαμορφώνει το τι θυμούνται τα άτομα, αλλά η διαδικασία της ανάμνησης έχει μια καθαρά ατομική διάσταση επιπλέον: λέμε "εγώ θυμάμαι"[18]. Ο σ., "η φωνή των γυναικών", δηλώνει ότι «μετείχα και στην χωριανική ζωή εξ ακοής και μερικώς ως παρατηρητής» (σ. 92) και επαναλαμβάνει αλλού πως γνωρίζει τα πράγματα που περιγράφει «... από πρώτο χέρι αφηγήσεων» (σ. 122).

Το κείμενο του Σ.Δ. είναι επίσης μια "αντι-μνήμη". Όχι σαν αυτή του Φουκώ, την ανεπίσημη δηλαδή μνήμη, την "κάτωθεν" εκπορευόμενη που αντιπαρατίθεται στην θεσμική / κρατική. Την εννοώ ως αντίθετη στην επικρατούσα, και αυτόν τον χαρακτηρισμό αποδίδω σ᾽ αυτήν που διαμορφώθηκε και επιβλήθηκε για τον Εμφύλιο από την ηττημένη στο πεδίο της μάχης "Αριστερά" μετά τη δεκαετία του ᾽50 και κυρίως μετά το 1974. Με οδήγησε σ᾽ αυτήν την σκέψη μια αποστροφή του συγγραφέα σε συνέντευξή του, όταν του επισημάνθηκε ότι τόλμησε να αντιμετωπίσει τους "αριστερούς" ως κοινούς εγκληματίες:

---

[15] Από την πλήθουσα πλέον στην Ελλάδα βιβλιογραφία βλ. ενδεικτικά Αλέκα Μπουτζουβη-Μαρία Θανοπουλου, «Η προφορική Ιστορία στην Ελλάδα», *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών* 107 (2002), σ. 3-21.

[16] Τον όρο βλ. ενδεικτικά στο: Ρίκη Βαν Μπουσχοτεν-Τασούλα Βερβενιωτη-Ευτυχία Βουτυρα-Βασίλης Δαλκαβουκης-Κωνσταντίνα Μπαδα (επιμ.), *Μνήμες και λήθη του ελληνικού εμφυλίου πολέμου*, Θεσσαλονίκη 2008, 133 κ.ε.

[17] Παραδείγματα εργασιών με θέμα τη διαγενεακή μεταβίβαση της μνήμης βλ. στο Βαν Μπουσχοτεν και Α. (επιμ.), *Μνήμες...,* ό.π., σ. 15.

[18] Πολυμέρης Βογλης, «Οι μνήμες της δεκαετίας του 1940 ως αντικείμενο ιστορικής ανάλυσης: μεθοδολογικές προτάσεις», στο: Ρίκη Βαν Μπουσχοτεν και Α. (επιμ.), *Μνήμες...*, ό.π., 70.

> «.... στα χωριά της Μουργκάνας που είχαν την εξουσία, αυτοί έκαναν το καλό και το κακό. Σε άλλο μέρος που είχαν την εξουσία οι δεξιοί, έκαναν αυτοί τέρατα. Εδώ μιλάω τώρα για τα χωριά της Μουργκάνας. Και κατά κάποιον τρόπο αποσιωπήθηκαν τα εγκλήματά τους. Διότι με ένα παράξενο τρόπο οι ηττημένοι νίκησαν στον πνευματικό χώρο. Και πάρα πολλές κρύπτες της ιστορίας είναι κρύπτες. Δεν το έκανα επειδή είμαι δεξιός· ο συγγραφέας δεν είναι ούτε αριστερός, ούτε δεξιός, ούτε κεντρώος, είναι πάνω απ' αυτά. Ο συγγραφέας παρατηρεί. Ας μη βιαστούν, λοιπόν, να μου βάλουν ταμπέλα»[19].

Η επιλεκτική αναπαράσταση τραγικών στιγμών του αδελφοκτόνου πολέμου δεν είναι τυχαία. Το διευκρίνησε ήδη ο συγγραφέας. Κατ' αυτόν, μέχρι το 1974 έμεινε αναπάντητη η άποψη τής τότε κυρίαρχης ιδεολογίας ότι για όλα τα δεινά που επεσώρευσε ο Εμφύλιος αποκλειστικός υπαίτιος ήταν η "ξενοκίνητη Αριστερά", οι προδότες οπαδοί της, οι "κομμουνιστοσυμμορίτες" στρατιωτικοί της. Από τότε τα πράγματα αντιστράφηκαν άρδην, οι ευθύνες μετατοπίστηκαν σχεδόν ολοκληρωτικά στη "Δεξιά" και ολιγότερο στο "Κέντρο". Η ηττημένη στο πεδίο της μάχης "Αριστερά" νίκησε κατά κράτος στο πνευματικό πεδίο τη νικήτρια στα πεδία των μαχών "Δεξιά". Η "Αριστερά" επένδυσε στη θυματοποίησή της, η ρητορική της στράφηκε αποκλειστικά στη βία της νικήτριας πλευράς, με έναν λόγο συναισθηματικό, έντονα προπαγανδιστικό. Η μισαλλοδοξία των αντιπάλων παρατάζεων αποδόθηκε ετεροβαρώς. Ο Σ.Δ. αμφισβητεί τις πρακτικές διαχείρισης της μνήμης από την "Αριστερά", αρνείται να δεχθεί ότι η βία υπήρξε μονοπώλιο της μιας πλευράς, αρνείται την προβολή του "ηρωποιημένου" λόγου των ηττημένων. Η προβολή του τραύματος της μιας πλευράς σημαίνει για μένα ότι ο σ. δεν αρνείται το τραύμα της άλλης, αλλά ότι συμπαθεί τους αγνούς εκείνους "αριστερούς", που εξορίστηκαν και υπέστησαν *αναιτίως* (τονίζω) κι αυτοί τα πάνδεινα από τους "βρικόλακες" της "άλλης πλευράς", επειδή πίστεψαν χωρίς ανυστεροβουλία στην ιδέα ενός άλλου καλύτερου, δίκαιου κόσμου, που επαγγέλθηκε τότε η κομμουνιστική ιδεολογία.

Μού προξένησε ιδιαίτερη εντύπωση το γεγονός ότι ο αφηγητής-συγγραφέας δεν ομιλεί μόνον *διά* του λόγου των γυναικών. Αν δηλαδή στο αφήγημα έχουμε κυρίως "εσωτερική εστίαση" ως αφηγηματική οπτική (όρος του G. Genett, όπου ένα ή περισσότερα αφηγούμενα πρόσωπα μας παρέχουν την πληροφόρηση μέσα από τη δική τους οπτική γωνία[20]), ο σ. αποκαλύπτει εμφανέστερα τις λογοτεχνικές του προθέσεις, όταν, ως παντογνώστης αφηγητής-σχολιαστής, παρεμβαίνει ενίοτε δυναμικά στη γυναικεία αφήγηση, με λόγο δοκιμιακό (η υβριδική φύση του βι-

[19] «Αγαθόν το εξομολογείσθαι!», στο περιοδικό *Golem* (Μάρτιος 2009).

[20] Δ. Τζιοβας, *Το παλίμψηστο της ελληνικής αφήγησης. Από την αφηγηματολογία στη διαλογικότητα*, Αθήνα 1993, σ. 38.

βλίου που προείπα), και καταθέτει πολιτικές απόψεις[21]. Τρεις είναι (π.χ.) κατά την άποψή του οι παράγοντες που αποσυνέθεσαν τον "χωριανικό τρόπο ζωής":

α. το εθνικό κράτος: περιχαράκωσε τα χωριά και ομογενοποίησε τον πολιτισμό. Ο σ. χωρίζει την ιστορία της Ηπείρου με ένα προσωπικής επινόησης χρονικό κριτήριο: «πριν ακόμα περιχαρακωθούν στο κράτος» (σ. 92), «προ κράτους» το λέει αλλού (σ. 121), και «μετά το κράτος».

β. Η αστυφιλία: «Αλλά και ο κόσμος των χωριών, μετά το πενήντα κυρίως, με την μαζική φυγή δεν τίμησε τα μητρώα του (...). Ήδη είχαν αρχίσει όλοι να θέλγονται απ' τις απροσμέτρητες ρεπλίκες πραγμάτων της δυτικής βιομηχανίας. Εύκολη δικαιολογία η φτώχεια κι ας τους έζησε το χώμα τους σε συνθήκες κατοχής» (σσ. 123, 124). Τονίζω τις προσωπικές ευθύνες που αποδίδει στους ίδιους τους μέτοικους για την απόφαση της φυγής τους, ή, αλλιώς, αυτό που έχει ισχυριστεί προ πολλού ο Μερακλής: την σφοδρή επιθυμία του κόσμου της υπαίθρου να αστικοποιηθεί[22]. Και τρίτος λόγος, που μας ενδιαφέρει περισσότερο,

γ. οι κομμουνιστές, που ήρθαν να αποσπάσουν βιαίως τους χωρικούς από μια ζωή πνευματική και ηθική, καταστάλλαγμα αιώνων, προσφέροντάς τους με τη "σωτηριολογική βία" τους έναν δικό τους παράδεισο: «Ισχυρότατο πλήγμα στα χωριά κατάφερε και η μαξιμαλιστική επιδίωξις των ιδεολογικόπληκτων κομμουνιστών. Τουλάχιστον στα χωριά της Μουργκάνας που εγώ ξέρω από πρώτο χέρι αφηγήσεων, τρομοκράτησαν και εξουθένωσαν τον κόσμο...» (σ. 122). «Σε ποιους πήγαν να μάθουν, να επιβάλουν την ιδανική –κατ' αυτούς– ζωή οι κομμουνιστές; Στους πολύπειρους και στους πολύπαθους που σε καιρό ειρήνης είχαν υψηλότατο επίπεδο πολιτισμού, γηγενές, πολύριζο και πολύκλαδο. Ταιριάζει εδώ μια παροιμία, που επίσης ταιριάζει για τους κρατικούς λειτουργούς και τα σχολεία τους. Έλα παππού μου να σου δείξω πούθε κατουράει η γιαγιά» (σ. 123). Ή αλλού, όπου ο λόγος του γίνεται πιο οργισμένος, πιο εκρηκτικός: «Καθημαγμένος, ρακένδυτος, ξυπόλητος, ζόρκος και αποδεκατισμένος ο κόσμος των χωριών μετά την κατοχή, μόλις που πήγε να πάρει ανάσα και να σπείρει το λίγο χώμα του, επέπεσαν πάνω του σαν λαίλαπα οι αυτόκλητοι σωτήρες» (σ. 123).

---

[21] Η *μηδενική εστίαση* της Λογοτεχνίας. Ο παντογνώστης αφηγητής ασκεί ευθέως έλεγχο στον αναγνώστη, αφού θεάται τα πάντα από τη δική του οπτική γωνία. Πρβλ. Μπ. Δερμιτζακης, *Αφηγηματικές τεχνικές. Ελληνική πεζογραφία και δραματουργία*, Αθήνα 2000, σ. 208 κ.ε.

[22] Μ. Μερακλης, *Ελληνική Λαογραφία. Κοινωνική οργάνωση, ήθη και έθιμα, λαϊκή τέχνη*, Αθήνα 2004, σ. 441-442.

Λογικό, λοιπόν, βρίσκω τον ισχυρισμό μου πως το βιβλίο του Σ.Δ. βαραίνει ως μαρτυρία της alterae partis[23], ότι βοηθά ως τέτοια σε μια νηφαλιότερη αποτίμηση των ιστορικών πραγμάτων που στάζουν ακόμη αδελφικό αίμα επάνω στη νεοελληνική μνήμη. Αποκτά, μάλιστα, πρόσθετη αξία, γιατί η «λιγότερο καταγραμμένη εμπειρία του Εμφυλίου είναι αυτή των γυναικών που συντάχθηκαν με το μέρος της αντικομμουνιστικής Δεξιάς...»[24]. Δεν θα ήταν αδόκιμο να επαναλάβω σύντομα ότι η Ιστορία-επιστήμη αρύεται την αίσθηση ενός συμβάντος και μιας εποχής από τη λογοτεχνία. Το λογοτεχνικό έργο που καταπιάνεται με την Ιστορία μπορεί να θεωρηθεί ως "μετακείμενο της ιστορικής αφήγησης", αφού σ' αυτό το ιστορικό γεγονός δεν εξιστορείται, αλλά σημασιοδοτείται, «εγγράφεται σ' ένα συμβολικό σύμπαν και ανάγεται σε μύθο»[25].

Η Λογοτεχνία κατόρθωσε ό,τι δεν μπόρεσε η Ιστορία, η "παλιά" τουλάχιστον: να αναδείξει το "προσωπικό" (που μπορεί να αναχθεί σε "γενικό"), το συναίσθημα των δρώντων προσώπων, να αναλύσει συμπεριφορές, τον ανθρώπινο ψυχισμό. Η Ιστορία "πνίγει" λεπτομέρειες και τους φορείς της μέσα σε αφαιρετικά σχήματα που κρίνει επαρκή και αναγκαία. Η λογοτεχνία του Εμφυλίου ειδικότερα, είναι, αντιθέτως, «... ένας ενδιάμεσος δημόσιος χώρος στον οποίο δοκιμάστηκαν πρώτα μνήμες και ερμηνείες, οι οποίες αργότερα πέρασαν στην ιστοριογραφία και στη δημόσια αντιπαράθεση»[26].

Η Μικροϊστορία ειδικότερα, "ως ιστορική μέθοδος"[27], έρχεται να ανακαλύψει τον άνθρωπο ως υποκείμενο, ως ξεχωριστή συγκεκριμένη οντότητα, όχι ως έναν αφηρημένο μοχλό της ιστορικής διαδικασίας[28]. Στρέφεται στον αφανή και άσημο άνθρωπο, στις καθημερινές του εμπειρίες, στο υποκειμενικό βίωμά του[29], και σε άλλα δεδομένα του υποστρώματος που δεν υπολόγιζε η Ιστορία. Δίνει τα αφηγηματικά μοντέλα για την αφήγηση του τραύματος και επιχειρεί να αποδώσει τις καταστάσεις «στην ανθρώπινη εκδοχή και θερμοκρασία τους»[30].

---

[23] Μάρη Θεοδοσοπουλου, *Βιβλιοθήκη της Ελευθεροτυπίας*, 27 Μαρτίου 2009.

[24] Στο Μάρη Θεοδοσοπουλου, ό.π. Με αυτήν την παρατήρηση, που ισχύει καθ' όλα, νιώθω "δικαιωμένος" που ασχολήθηκα και παλαιότερα με μια τέτοια περίπτωση. Βλ. Μ. Σεργης, «Από τη λαϊκή στη λογοτεχνική αυτοβιογραφία...», ό.π.

[25] Φραγκίσκη Αμπατζοπουλου, «Ιστορία και μυθοπλασία: Οι αυτοβιογραφικές εξηγήσεις πολέμου», στον τόμο *Η γραφή και η βάσανος. Ζητήματα λογοτεχνικής αναπαράστασης*, Αθήνα 2004, σ. 204.

[26] Βενετία Αποστολιδου, *Τραύμα και μνήμη...*, ό.π., σ. 21.

[27] Της ιταλικής κυρίως ιστορικής σχολής (C. Ginzburg και C. Poni οι συνιδρυτές της).

[28] Πρβλ. Παρασκευή Κοψιδα-Βρεττου, «Λαογραφία-Μικροϊστορία. Από τη συνολική θέαση στη "μελέτη περίπτωσης"», στο: Χριστίνα Βεικου (επιμ.), *Σεμινάριο 29 της Π.Ε.Φ.*, ό.π., σ. 40-53.

[29] Άλκη Κυριακιδου-Νεστορος, «Ο χρόνος της Προφορικής Ιστορίας», *Mètis. Anthropologie des Mondes Grecs Anciens* 2:1 (1987), σ. 178.

[30] Αλ. Αργυριου, *Αναψηλαφήσεις σε δύσκολους καιρούς*, Αθήνα 1986, σ. 52.

Από το 1960 κ.ε. (η Μικροϊστορία) έρχεται και ως "τεχνική της αφηγηματολογίας" στη χώρα μας, δίνει χώρο να εκφραστούν οι φωνές κάποιων ανώνυμων φορέων ή αφανών ομάδων. Ως "επιστήμη" λοιπόν και ως "λογοτεχνία" εξετάζει την ιστορική και κοινωνική πραγματικότητα από τη σκοπιά των "μικροεπιπέδων" της, από τα οποία όμως, όπως στο παζλ, συγκροτείται η γενική εικόνα του συνόλου· όσο περισσότερα είναι αυτά τα κομμάτια, τόσο γνησιότερα συντίθεται η συνολική εικόνα του παραλογισμού και της παθολογίας μιας εποχής, όπως ο Εμφύλιος. Γίνεται έτσι η Μικροϊστορία ο αποκρυπτογράφος μιας αθέατης πραγματικότητας[31], απογειώνει όχι τα εμφανή και γνωστά, αλλά τις αφανείς πηγές του αφηγήματος, τα "επιμέρους πεπρωμένα" (Βαλτινός).

Ακόμη και στην περίπτωση που ο συγγραφέας παραχωρεί στη φαντασία του μεγαλύτερα δικαιώματα από τη μνήμη του, το κλίμα της περιγραφόμενης εποχής αναπαριστάνεται με δυνατή πιστότητα[32]. Ίσως η Βενετία Αποστολίδου να έχει δίκιο όταν υποστηρίζει πως «τα έργα με το υψηλότερο ποσοστό μυθοπλασίας, που εδράζονται στην περιφέρεια της Ιστορίας και εστιάζονται στην υποκειμενικότητα, μάς φέρνουν κοντύτερα στη δομή της αίσθησης μιας παρελθούσας εποχής»[33].

Και μια ακροτελεύτια σχετική σκέψη: σήμερα, εποχή αποδομήσεων, η ίδια η Ιστορία αποδομείται[34], αντιμετωπίζεται, επιπλέον, ως «... λογοτεχνικό τεχνούργημα artifact (…), αλλά και αναπαράσταση της πραγματικότητας. Είναι λογοτεχνικό τεχνούργημα εφόσον, με τον τρόπο όλων των λογοτεχνικών κειμένων, έχει την τάση να δέχεται την κατάσταση ενός αυτάρκους συστήματος συμβόλων. Είναι αναπαράσταση της πραγματικότητας, εφόσον ο κόσμος που απεικονίζει (...) αξιώνει πως αφορά πραγματικά γεγονότα μέσα στον πραγματικό κόσμο»[35]. Απέναντι στη θετικιστική αντίληψη του ιστορικού γεγονότος η σύγχρονη επιστημολογία θέτει την «φαντασιακή ανακατασκευή» του έργου του ιστορικού[36], το δε όριο ανάμεσα στη μυθοπλασία και στο γεγονός έχει διαβρωθεί σήμερα στη μεταμοντέρνα

---

[31] Γιάννης Δαλλας, «Μικροϊστορία και μεταπολεμική πεζογραφία: η λανθάνουσα συνάντηση μιας μεθόδου και μιας τεχνικής», στο βιβλίο του *Ευρυγωνία. Δοκίμια για την ποίηση και την πεζογραφία*, Αθήνα 2000, σ. 122. Πρβλ. Γιάννης Δαλλας, «Η μεταπολεμική πεζογραφία και η μικροϊστορία: η λανθάνουσα συνάντηση μιας τεχνικής και μιας μεθόδου μέσα από τις ατομικές φωνές ως μαρτυρίες του υποστρώματος», στο: *Ιστορική πραγματικότητα και νεοελληνική πεζογραφία,* ό.π., Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας (εκδ.), σ. 86.

[32] Αλ. Αργυριου, *Αναψηλαφήσεις...*, ό.π., σ. 52.

[33] Βενετία Αποστολιδου, «Λαϊκή μνήμη και δομή της αίσθησης στην πεζογραφία για τον Εμφύλιο: από την *Καγκελόπορτα* στην *Καταπάτηση*», στο: *Ιστορική Πραγματικότητα και Νεοελληνική Πεζογραφία,* ό.π., Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας (εκδ.), σ. 124-125.

[34] Βλ. ενδεικτικά τέτοια ζητήματα στο K. jenkins, *On "what is History?". From Carr and Elton to Rorty and White*, N. York-London: Routledge, 1995, σ. 178-179.

[35] Paul Ricoeur, *Η αφηγηματική λειτουργία*, μετάφρ. Βαγγ. Αθανασόπουλος, Αθήνα 1990, σ. 65.

[36] Paul Ricoeur, ό.π., σ. 59.

εποχή μας[37]. Ο H. White μίλησε προδρομικά για *μεταϊστορία*, όταν ασχολήθηκε με τους μεγάλους ιστορικούς του 19ου αι. που υπήρξαν ταυτόχρονα και μεγάλοι συγγραφείς[38].

4.- Το ιστορικο πλαισιο του Εμφυλιου στα χωρια της Μουργκανας

Το "γενικό", που μόλις προανέφερα. Τον Νοέμβριο του 1947 οι ανταρτικές ομάδες του Δημοκρατικού Στρατού Ελλάδας (Δ.Σ.Ε.) καταλαμβάνουν τα χωριά της Μουργκάνας. Η επιτυχία εντάσσεται στο "Σχέδιο Σ" του Δ.Σ.Ε. να δημιουργήσει ανταρτοκρατούμενες περιοχές, μέσα στις οποίες θα δρούσε και θα εξασφάλιζε εφεδρείες στρατολογώντας ντόπιους μαχητές και εφόδια[39]. Η 8η Μεραρχία του Εθνικού Στρατού προσπάθησε να ελευθερώσει την περιοχή με τις επιχειρήσεις "Πέργαμος" και "Ιέραξ", αλλά αποκρούσθηκε. Το πέτυχε με την επικουρία και της αμερικανικής βοήθειας (ήταν παρών στις επιχειρήσεις ο ίδιος ο Βαν Φλητ) με την νέα της επιχείρηση "Ταύρος" (από 28 Αυγούστου έως 16 Σεπτεμβρίου 1948)[40]. Οι αντάρτες μετέφεραν κατοίκους από τα χωριά της περιοχής στην Αλβανία[41], απ' όπου άρχισε για πολλούς η οδύσσεια της μετάβασής τους στην Ουγγαρία.

5.- Το "λαϊκο" που γινεται λογοτεχνια, η, απο την "ιστορια" στην "αφηγηση" (recit)

Στην παρούσα εργασία δεν με ενδιαφέρει αν τηρήθηκε η ορθή θεωρητική παρατήρηση του Σ.Δ. για την πολιτική ουδετερότητα του συγγραφέα. Θεωρώ βέβαιο ότι κάποιοι θα τον κατηγορήσουν πως αποσκοπεί σε μια "συντηρητική αναθεώρηση" του Εμφυλίου. Το ζήσαμε το σενάριο με την *Ορθοκωστά* του Βαλτινού, και προσφάτως με επιθέσεις "ακροδεξιών" σε παρουσιάσεις βιβλίων μη αρεστών σ' αυτούς. Βεβαίως δεν παραγνωρίζω ότι η κατά M. Picard διάκριση τεσσάρων χρόνων στην αφήγηση περιλαμβάνει –συν τοις άλλοις– και τον "χρόνο της συγγραφής"[42].

---

[37] Την άποψη αυτή αναπαράγει και ο P. Burke, *Ιστορία και κοινωνική θεωρία*, μετάφρ. Φ. Τερζάκης, Αθήνα 2003, σ. 211.

[38] Hayden White, «The historical text as literary atrefact», *Clio* 3 (1974), σ. 277-303. Πρβλ. Paul Ricoeur, ό.π., σ. 61. Lionel Gossman, *Between History and Literature*, Bridgewater, N.J. 2001.

[39] Πρβλ. Κ. Τσαντινης, *Μουργκάνα. Ένας δεύτερος Γράμμος (Συμβολή στην ιστορία του εμφυλίου πολέμου)*, Αθήνα 1988, σ. 16-17.

[40] Κ. Τσαντινης, *Μουργκάνα...*, ό.π., σ. 153 κ.ε.

[41] Κ. Τσαντινης, *Μουργκάνα...*, ό.π., σ. 153. Ο ιδιος, *Οδυσσείς χωρίς Ιθάκη. Από τη Μουργκάνα στη Βουδαπέστη*, Αθήνα 1991, σ. 10.

[42] M. Picard, *Lire le temps*, Paris 1989, σ. 85.

Άλλο είναι το θέμα της, προαναφέρθηκε στην *Εισαγωγή*. Ως φιλόλογο, επιπλέον, με απασχολεί κατά πόσον το σχετικό με τον *Εμφύλιο* τμήμα του βιβλίου διαθέτει τις λογοτεχνικές δυνάμεις να υπερβεί την αναμφισβήτητη μονομέρεια της παρουσίασης των γεγονότων. Κάθε λογοτεχνικό έργο κρίνεται καθ' εαυτό, αν διαθέτει τις λογοτεχνικές αρετές να χαρακτηρισθεί ως τέτοιο. Αυτό δεν σημαίνει ότι απαγορεύεται στη Λογοτεχνία να επιλέξει να επιμερίσει ευθύνες ή να εστιάσει σε μια πλευρά, όταν ο σ. κρίνει ότι ο λόγος της αποσιωπάται συνειδητά και διαρκώς. Σίγουρα δεν είναι αυτός ο σκοπός της ύπαρξής της. Αλλά η Λογοτεχνία ωφελείται και όταν (για να αποδώσει κατά κάποιον τρόπο «τα του καίσαρος τω καίσαρι») επιβάλλεται στις παγιωμένες προκαταλήψεις της μνήμης, ωφελείται ακόμη και όταν ατενίζει τον κόσμο με ιδεολογική μονομέρεια.

Προσωπικά, απέκτησα πιο ολοκληρωμένη αίσθηση της τραγικής αυτής περιόδου μέσα από τη Λογοτεχνία: του Γ. Σκαμπαρδώνη, του Σ.Δ., του Γιάννη Ατζακά (*Θολός βυθός*, 2009) για τις παιδουπόλεις της Φρειδερίκης[43], των ηπειρωτών λογοτεχνών, κάποιων "αριστερών" διανοουμένων παλαιότερων δεκαετιών[44]· από την περιβόητη *Ελένη* (τη "δεξιά" και την "αριστερή")[45], μέσα, δηλαδή, από δύο εκ διαμέτρου αντίθετες οπτικές του Εμφυλίου, που, όμως, σε ορισμένα σημεία, διασταυρώνονται τραγικά και αναπάντεχα. Γι' αυτό μ' αφήνει απαθή και ανεπηρέαστο το μένος κάποιων "αντιπάλων" προσεγγίσεων, που επιδιώκουν να θεμελιώσουν μια ιδεοληπτική ανάγνωση της Ιστορίας[46], και ανάγουν σε πρώτη προτεραιότητα τη χρησιμοθηρική διάσταση της Λογοτεχνίας. Δεν με ενδιαφέρει εάν ο Σ.Δ. επιχειρεί μια ρελάνς στην πανίσχυρη (μετά κυρίως το 1974) "ρεβάνς των ηττημένων", ούτε αν επιχειρεί να γίνει "σημαία" της αναστοχαστικής σκέψης από την πλευρά της "Δεξιάς". Το έργο του με ενδιαφέρει ως λογοτεχνικό κείμενο, έτσι το αναλύω, στην "ηδονική διαπλοκή" του με το "λαϊκό".

Ποια είναι τα μοτίβα του λαϊκού πολιτισμού που χρησιμοποιεί εντέχνως ο Σ.Δ. για να πραγματώσει λογοτεχνικά τους στόχους του; Πώς περνά από την ιστορία (*histoire*) στην αφήγηση (*recit*)[47]; ποιες μνήμες ανακαλούν οι αφηγήτριες γυναίκες

---

[43] Βλ. και Κ. Γκριτζωνας, *Τα παιδιά του εμφυλίου πολέμου. Προσωπική μαρτυρία*, Αθήνα 1998.

[44] Σύντομη θεώρησή τους βλ. στο: Βενετία Αποστολιδου, στο *Τραύμα και μνήμη*..., ό.π., σ. 131 κ.ε.

[45] Ν. Γκατζογιαννης, *Ελένη*, μετάφρ. Αλεξ. Κοτζιάς, Αθήνα 1983, και Β. Καβαθας, *Η άλλη Ελένη*, Αθήνα 1987.

[46] Πρβλ. ανάλογες σκέψεις του Μ. Φαΐς, «Ορθοκωστά», *Διαβάζω*, τχ. 350 (Μάρτιος 1995), σ. 68-70.

[47] Η πρώτη περιλαμβάνει το αφηγηματικό περιεχόμενο (τον μύθο, τα γεγονότα, τα επεισόδια). Η δεύτερη (αφήγηση) περιλαμβάνει το ίδιο το κείμενο (γραπτό ή προφορικό), όπου ο λογοτέχνης διαρθρώνει, όπως εκείνος κρίνει καλύτερα, τα γεγονότα και τα επεισόδια της αφηγημένης ιστορίας. Έπεται η αφηγηματική πράξη (*narration*). Για όλα αυτά, ορισμοί και ιδέες του γάλλου αφηγηματολόγου G. Genett, βλ. Δ. Τζιοβας, *Μετά την αισθητική*..., ό.π., σ. 54-55 και Ερατ. Καψωμενος, *Αφηγηματολογία. Θεωρία και κείμενα ανάλυσης της αφηγηματικής πεζογραφίας*, Αθήνα 2004[4], σ. 135 κ.ε.

(το τι λησμονεί μια αφήγηση, το τι επιλέγει να μη θυμηθεί, είναι εξ ίσου σημαντικό με το τι θυμάται[48]), ποιες αξίες του "παραδοσιακού" πολιτισμού καταπατούν οι "αριστεροί" και χαρακτηρίζονται από τις κρίνουσες γυναίκες "σκυλιά" και αντίχριστοι; πώς χειρίζεται και πώς μεταπλάθει αυτό το αξιακό υλικό ο συγγραφέας;

α. η απώλεια της μάνας

Οι γυναικείες αφηγήσεις του Σ.Δ. έχουν κέντρο τους ένα οικογενειακό δράμα, ένα τραυματικό γεγονός, με την έννοια που του απέδωσε ο Φρόιντ: ένα γεγονός (άρα, μετάβαση από μια κατάσταση σε άλλη) με βίαιο και ξαφνικό χαρακτήρα που καταλαμβάνει το θύμα εξ απροόπτου[49]. Το εν λόγω γεγονός είναι η ανεξιχνίαστη ακόμη (στο χρόνο της αφήγησης) αρπαγή και ο βίαιος θάνατος της μάνας των δύο εξ αυτών κατά τον Εμφύλιο από "αριστερούς" αντάρτες. Πρόκειται, σύμφωνα με όσα προείπα περί Μικροϊστορίας, για την ανάδειξη ενός εκτάκτου (ή άγνωστου στην επίσημη ιστορική εποπτεία) περιστατικού που γίνεται ο ακρογωνιαίος λίθος της αφήγησης.

Ο σ. επιστρέφει συχνά στη γυναίκα και ειδικότερα στη μάνα (βλ. τα *Οπωροφόρα της Αθήνας*, ή *Τα ζύγια του προσώπου*), γιατί αφ' ενός γνωρίζει τη λατρεία που αποδίδουν σχεδόν ανεξαιρέτως οι έλληνες στη "θεά Μάνα" τους, στο υποσυνείδητο των οποίων είναι ταυτισμένη με τη θυσία, την προστασία, την ανυστερόβουλη προσφορά, την αγάπη, αφ' ετέρου αναγνωρίζει την επιρροή της στον ίδιο του τον εαυτό: στην πρώτη ενότητα του βιβλίου, στα επί γης αμαρτήματά του συγκαταλέγει «την ατελέσφορη ολοζωής προσπάθεια να ξεφύγω ἀπ' τη μητρική σκιά που με αιχμαλώτισε ερήμην της μητρός μου. Όποτε ευθυγραμμιζόμουν, ζούσα την ζωή ενός άλλου, και όποτε –σπανίως– ξέφευγα, με πλημμύριζαν οι ενοχές» (σ. 18).

Η συγκεκριμένη "λογοτεχνική" μάνα ήταν μια μειλίχια ύπαρξη («Να της θυμόμασταν κάνε έναν κακό λόγο, μια άτυχη κουβέντα;» σ. 39), μια πάνσοφη αγράμματη, σαν όλες σχεδόν τις άλλες, που «...ήξερε την άμμο της θάλασσας» (σ. 38). Έτσι κι αλλιώς, κάθε μάνα δεν παύει να είναι μάνα («Όχι ποήταν τέτοια μάνα, αλλά κι ένα σιούφαρο μάνα είναι», σ. 39). Η *εν ζωή* απουσία της αναπληρώνεται μερικώς από την *εν ενυπνίω,* μια κόρη της τη βλέπει συνεχώς στα όνειρά της. Τα (λαϊκά) όνειρα παραμένουν σε έναν πολύ υψηλό βαθμό λογικά και ρεαλιστικά, έχει επισημάνει παλαιότερα ο Μερακλής[50]. «Εμένα μου δέλουν τα όνειρα. Την ήβλεπα την δόλιο μάνα μας να την σέρνει ένα άλογο και να φωνάζει αράδα, ω Σπύρο μοναχέ, ω Σπύρο μοναχέ. Τον Σπύρο τον αδερφό μας» (σ. 39-40).

---

[48] Άλκη Κυριακιδου-Νεστορος, «Ο χρόνος της Προφορικής Ιστορίας», ό.π., σ. 180.

[49] Στο: Άννα Βιδαλη, *Άραγε εμείς ήμασταν; Απαγορευμένη Ιστορία και υποκειμενικότητα σε τέσσερις ιστορίες από τον ελληνικό Εμφύλιο,* Αθήνα 1999, σ. 29.

[50] Μ. Μερακλης, «Τυπολογία ονείρων», στο βιβλίο του *Έντεχνος λαϊκός λόγος*, Αθήνα 1993, σ. 268. Συγκεντρωτική βιβλιογραφία περί ονείρων βλ. στο: Μ. Γ. Σεργης, «Από τη λαϊκή στη λογοτεχνική αυτοβιογραφία...», ό.π., σ. 138.

Το τραύμα των δύο αδελφών εντείνει η έλλειψη τάφου της («...δεν της ξέρουμε τα κόκαλα να της ρίξομε ένα σπυρί χώμα. Την έριξαν στις πέτρες, στις γκρεμίνες», σ. 41), η μάνα τους παρέμεινε πιθανώς ένας άταφος νεκρός. Η ελληνική πολιτισμική ιστορία είναι πλούσια σε ανάλογο υλικό, με κοινό συμπέρασμα ότι ο άταφος νεκρός είναι *άγος, ύβρις, ιεροσυλία.* Οι δήμιοί της ήταν ιερόσυλοι, παραβάτες του σχετικού προαιώνιου ηθικού νόμου. Ένας τάφος της θα ήταν *σήμα* γι᾽ αυτές, ίσως μια μορφή λύτρωσης, επούλωσης του τραύματος, ίσως και μια μορφή απο-ενοχοποίησης των ίδιων, που δεν μπόρεσαν να αποτρέψουν (με την παρουσία τους στο χωριό, βλ. παρακάτω) το γεγονός. Ο τάφος είναι το υπαρκτό ενδιάμεσο ανάμεσα στον επάνω και τον κάτω κόσμο[51], δίνει μια αίσθηση ύπαρξης του νεκρού, καθιστά αμεσότερη την επικοινωνία του ζώντος με τον νεκρό οικείο του. Η στέρηση τάφου ενισχύει την πικρία των γυναικών-αδελφών, θυμίζει την αντίστοιχη που ένιωθε ο παραδοσιακός άνθρωπος που του λάχαινε να πεθάνει στην ξενιτιά ή αυτός που δεν μπορούσε να τον συνδράμει κανείς τις τελευταίες του στιγμές· ήταν ένας θάνατος μοναχικός, που μόνο σε κατάρα θα μπορούσες να τον διανοηθείς για τον εαυτό σου (πρβλ. παρακάτω). Ο Σ.Δ. εκμεταλλεύεται επιτυχώς τη λαϊκή αντίληψη για τον τάφο και την πανάρχαια τελετουργική κίνηση της ρίψης χώματος πάνω στο νεκρό σώμα, ως διαβατήριας ενέργειας που θα επιτάχυνε και θα επιτύγχανε την οριστική μετάβαση του νεκρού στον άλλο κόσμο.

Αυτήν τη μάνα στερούν από τους οικείους τους οι αντάρτες *αδίκως* και *αναιτίως*. Στα παραπάνω είδαμε να την εξαφανίζουν ολοσχερώς. Άλλοτε ακυρώνουν κάποιες πανανθρώπινες σχέσεις της, τη σχέση μάνας-παιδιού, μέσω του *θηλασμού*. Ο τελευταίος είναι η πρωταρχική ενόρμηση του παιδιού (η ανάγκη για τροφή-ζωή), μια σχέση αμφίδρομη και συμπληρωματική μεταξύ μάνας και παιδιού, που εδραιώνει την ανάγκη του παιδιού για επαφή και ενισχύει την ταυτότητα της μάνας (προσωπική και κοινωνική). Στην παραδοσιακή κοινωνία ο θηλασμός ήταν όρος πραγμάτωσής της ως τροφοδότριας της ζωής, ήταν δείγμα σεβασμού της προς την κοινωνία και αντιστρόφως[52], πέραν από την αδιαμφισβήτητη μέθεξή της με το παιδί τις "ιερές στιγμές" της μεταξύ τους "σωματικής ομιλίας", απαραίτητες για τη βιολογική και ψυχική υγεία του[53]: «Η Φιλίππ᾽ Σταθούλαινα πήγε την κοπέλα στην μάνα της στην μαύρο Λενώρα που την είχαν κι αυτήν στο κατώι. Τι χαλεύεις εσύ εδώ; Της λένε. Έφερα την κοπέλα, μωρ᾽ παιδιάκια μου, να τη βυζάσει η μάνα της· γκάνιαξε απ᾽ το κλάμα. /Διώξτε την, διώξτε την, φώναζε ένας. Πολλά παιδιά έχουν μεγαλώσει αβύζαχτα» (σ. 40).

---

[51] Μ. Γ. Σεργης, *Διαβατήριες τελετουργίες...*, ό.π., λήμμα: *τάφος*.

[52] Μ. Γ. Σεργης, *Διαβατήριες τελετουργίες....*, ό.π., σ. 67. Πρβλ. ενδεικτικά Lucy Rushton, «Η μητρότητα και ο συμβολισμός του σώματος», στο: Ευθ. Παπαταξιαρχης-Θ. Παραδελλης (επιμ.), *Ταυτότητες και φύλο στη σύγχρονη Ελλάδα*, Αθήνα 1992, 161 κ.ε.

[53] Βλ. ενδεικτικά E. Waltres-K. Deane, «Infant-mother attachement: Theories, models, recent data, and some tasks for comperative developmental analysis», in: L. Hoffman-R. Gaudelman-H. Schiffman (eds), *Parenting. Its causes and consequences,* New Jersey 1982.

Το χρονικό και ο τρόπος της εξαφάνισης της μάνας παραμένουν άγνωστα στις συνομιλήτριες. Η άγνοια των λεπτομερειών του δράματος δικαιολογείται λογοτεχνικά με την απουσία όλων των υπολοίπων μελών της οικογένειας από το σπίτι κατά τη στιγμή της αρπαγής της. Ο μουχτάρης πατέρας είχε φύγει για το Φιλιάτι, μαζί με τους υπόλοιπους άνδρες (σ. 38), «η Σοφιά κι εγώ ήμασταν με το βιο στις ερημιές. Η Πήγια με την Λίκα στο εργατικό στην Ρίπεση. Η Λέχη, λεχώνα στον Βασίλη, στο αμπέλι» (σ. 39). Αυτό το γεγονός εντείνει ακόμη το δράμα / τραύμα των γυναικών. Ας γνώριζαν "την πάσα αλήθεια", όσο σκληρή κι αν ήταν, γνωρίζουν όμως ακόμη μόνον θραύσματά της, από (διαμεσολαβημένες και εκ των υστέρων διατυπωμένες) μαρτυρίες άλλων γυναικών: «Μας τάειπε η Τσιουβαλίνα που ήταντη εκεί» (σ. 39), «Άλλοι μας λένε ότι τη σκότωσαν με το όπλο, άλλοι με τα λιθάρια. Και ποιος ξέρει τι άλλο της έκαναν. Μας λένε; Δεν μας λένε» (σ. 40). «Μόναχα η Φιλίππ᾽ Σταθούλαινα μας είπε με χρόνια. Τις είχαν τις γυναίκες στο κατώι και τις μαρτούρευαν. Σε κανά-δυο είχανε ζεματίσει με τον μασιά τη γλώσσα. Είχανε βάλει το γραμμόφωνο στο τέλος να μην ακούγονται οι φωνούλες τους» (σ. 40).

Τα αναπάντητα "γιατί" του χαμού της μάνας βασανίζουν τις γυναίκες και ζητούν αιτιολογίες, ερμηνεύσιμες και μη, μέσα στον παράλογο κόσμο του Εμφυλίου. Είναι πολλές (βλ. σσ. 47, 48, 49) οι εικασίες. Επιλέγω να παρουσιάσω δύο: δράστης ήταν ένα πρόσωπο από το χωριό, συνεργάτης των "αριστερών" ανταρτών. Η μάνα τους τον ρώτησε αφελώς αν θα στρατολογήσουν και τις γυναίκες της Πόβλας, όπως πληροφορήθηκε ότι έκαναν με αυτές του γειτονικού χωριού Τσαμαντά (σ. 50): «... Για τούτην την κουβέντα που είπε η μάνα μου για το στρατολόιμα; Ποιος ξέρει πώς τα᾽ κλωθαν στις κουβέντες τους. / Αλλά είχε κι άλλα με την μάνα μας...» ο εν λόγω συγχωριανός τους, «ο σκατόλακκος απ᾽ το χωριό»: και πριν από τον Εμφύλιο «δεν άφηνε γυναίκα για γυναίκα απείραγη το τέρας», ούτε και την αρραβωνιασμένη ανηψιά της: «Τράβα χέρι απ᾽ την Κασσιανή, Σταύρο, του λέει μια βολά η μάνα μας. Για τούτη την κουβέντα λέω την σκότωσαν, που έκανε προσεχτικό έναν αντίχριστο, μια μαύρη γέννα» (σ. 51). Το ενδιαφέρον λαογραφικά αυτό θέμα το έχει σχολιάσει ο σ. σε μια συνέντευξή του: «... Οι κομμουνιστές έκαναν πολλές κτηνωδίες, ούτε το ένα δέκατο απ᾽ αυτές δεν περιγράφω στο βιβλίο. Αυτοί προήλθαν μεν από χωριά, στα οποία όμως δεν είχαν κύρος, δεν είχαν αξία. Δυστυχώς, πλαισίωσαν το Δημοκρατικό Στρατό αυτοί οι άνθρωποι, οι τεμπέληδες, οι ανυπόληπτοι, οι ανάξιοι. Έτσι πήραν κάτι σαν εκδίκηση και πολύ εύκολα ολίσθησαν στο έγκλημα. Χρησιμοποίησαν και το ανάλογο ιδεολογικό περίβλημα, ότι η βία είναι η μαμά της Ιστορίας. Όλοι οι τεμπέληδες και άγονοι άνθρωποι παντρεύονται τις ιδανικές κοινωνίες»[54]. Ο Σ.Δ. έχει δίκιο στην τελευταία του αποστροφή. Το κακό ενυπήρχε στις παραδοσια-

[54] *Διαβάζω*, τχ. 493 (Φεβρ. 2009), σ. 34.

κές κοινωνίες, όταν όμως αυτό ενισχύθηκε από μανιχαϊστικές θεωρήσεις, μετέτρεψε σε θηρία ανυπόληπτους και "προβληματικούς" ανθρώπους. Οι τελευταίοι βρήκαν την ευκαιρία, ως κάτοχοι πλέον δυνάμεως, να επιδείξουν ("παραστήσουν") στην κοινωνία τον χειρότερο εαυτόν τους. Κάθε διαφωνία τους σε προσωπικό επίπεδο έγινε αφορμή να μεταφερθεί στο "ιδεολογικό"[55]. Η θεωρία του Γκόφμαν για την παράσταση του εαυτού στην κοινωνία μάς βοηθά αρκετά στην κατανόηση κάποιων πτυχών αυτής της στάσης[56]. Ο σ. επαναφέρει το θέμα σε άλλο σημείο του βιβλίου του: «Οι χωρικοί αντάρτες, που πλείστοι εξ αυτών είχαν προσωπικά συμπλέγματα απ᾽ την ανυποληψία τους στην κοινότητα, εφάρμοσαν κατά γράμμα την μισερή επαναστατική θεωρία, η βία είναι η μαμή της Ιστορίας» (σ. 122).

Μια συνομιλήτρια δίνει μια πιο ακραία εκδοχή: «Άι μωρ᾽ δόλιο μου αδερφή, που ήθελαν και αιτία» λέει η Σοφιά. Την Μήτση Στράταινα γιατί την σκότωσαν; Μια έρημη, μια μοναχούλα με μια στάνη φαμίλια. Με μια τόσηγια τσαπόνα έσκαβε στο στιρνάρι στην Σταρόδα. Την είδαν αυτοί με τα κιάλια απ᾽ το χωριό που έδωκε ψωμί σε κάποιον. Της έβγαλαν τα ριζόδοντα, ποιος ήταν και ποιος ήταν. Δεν ξέρω, παιδάκια μου, ήλεγε αράδα η μαύρη. Ένας ξένος ήτανε. Ήβρα τις προάλλες στην λαϊκή μια μαύρη που τους υπερασπίζεται ακόμα τους βρικολάκους (...) και της τόειπα. Ας μην πλαχάταγε ο άντρας της πέρα στην Πλόκιστα, μου λέει. Να κρεμάσουν αυτόν· και πού τον ήκουσαν που πλαχάταγε;» (σ. 50).

Το μόνο που γνωρίζουν οι γυναίκες είναι ο *χρόνος* της αρπαγής της, κι έτσι το τραγικό γεγονός εντυπώνεται πιο ανεξίτηλα στη μνήμη. Έτσι κι αλλιώς, η περί τον Εμφύλιο μνήμη είναι μια πειθαρχημένη μνήμη, γιατί είναι βαθιά τραγική: «Μια μαύρη μέρα είκοσι εφτά Γενάρη με βασίλεμα ηλιού έρθαν τρεις με γένια στο σπίτι μας και την πήραν» (σ. 39). Ο χρόνος εδώ εκφέρεται ρητά, συγκεκριμένα, με ιδιαιτέρη προβολή του χαρακτηρισμού / της αξιολόγησης της ημέρας (ως μαύρης), όπως κάνουν από αιώνες δεκάδες δημοτικά (π.χ.) τραγούδια, που εκτραγωδούν δραματικά ιστορικά γεγονότα.

β. η ανοίκεια (για το "χωριανικό ήθος") στρατολόγηση γυναικών

«Οι άντρες είχανε φύγει για το Φιλιάτι· δεν θα τις πειράξουνε τις γυναίκες θάειπανε με την γνώμη τους» (σ. 38, πρβλ. σσ. 42-43[57]). Τα βασανιστήρια των γυ-

[55] Πρβλ. Μαρία Θανοπουλου, *Η προφορική μνήμη του πολέμου. Διερεύνηση της συλλογικής μνήμης του Β΄ Παγκοσμίου Πολέμου στους επιζώντες ενός χωριού της Λευκάδας*, Αθήνα 2000, σ. 282.

[56] Έρβινγκ Γκοφμαν, *Η παράσταση του εαυτού στην καθημερινή ζωή*, μετάφρ. Μαρία Γκόφρα, Αθήνα 2006.

[57] Πρβλ. Κ. Τσαντινης, *Μουργκάνα...*, ό.π., σ. 23. Ταγματάρχης του Δ.Σ.Ε. ήταν εκεί ο Σπύρος Σκεύης.

ναικών και η βίαιη στρατολόγησή τους από τον Δημοκρατικό Στρατό[58] καταδικάστηκε στη συνείδηση των ανθρώπων της ελληνικής υπαίθρου[59], θεωρήθηκε παραβίαση του πανάρχαιου εθίμου αυτού του συγκεκριμένου τόπου, που απαιτούσε σεβασμό στη γυναίκα, στην ιδιαίτερη ατομικότητά της ως όντος ασθενέστερου βιολογικά. Ήταν παραβίαση του παραδεδομένου από αιώνες ρόλου των γυναικών, εκφραστών της οικιακής σφαίρας. Μιας γυναίκας όχι όπως την θέλει δηλαδή ο σημερινός φεμινισμός, αλλά η ίδια η κοινωνία της εποχής της. Ο Ν. Μαραντζίδης αξιολογεί την στρατολόγηση των γυναικών από άλλη οπτική γωνία, ως «πράξη που ξεπερνούσε τα όρια ηθικής ανοχής»[60], πρακτική που υπονόμευσε την όποια ηθική νομιμοποίηση είχε ο Δ.Σ.Ε. στις τοπικές κοινωνίες, άκρως συντηρητικές εκείνη την περίοδο. Βεβαίως είχε προηγηθεί μια ενδιάμεση κατάσταση: η συμμετοχή της γυναίκας στην Αντίσταση, που αμφισβήτησε (;) την προπολεμική θέση της ως εκφράστριας της οικιακής σφαίρας, αν και θεωρώ ότι η "μεσαιωνική" αντίληψη γι' αυτήν δεν έλειψε ούτε από την ηγετική ομάδα των "συντρόφων" του κόμματος[61].

Ο σ. επιβεβαιώνει τον Κ. Τσιαντίνη, "αριστερό" ιστορικό μελετητή της τοπικής ιστορίας, ο οποίος έγραψε ότι ο Υψηλάντης στρατολόγησε στην περιοχή περί τα 100 κορίτσια, από ένα σύνολο 150[62]. Κατά τον "αριστερό" λόγο και την αντίστοιχη ιστοριογραφία η ένταξη των γυναικών στον Δ.Σ.Ε. γινόταν οικειοθελώς. Στον "αντίπερα" λόγο του Σ.Δ. είτε εκφράζεται εντέχνως η αμφισημία του θέματος («Τώρε πήγε, την πήραν; Ποιος το ξέρει. Δεκάξι χρονών ήταν. Είχανε στου Λια σκολειό οι αντίχριστοι, που τις διαπαιδαγωγούσαν τις κοπέλες. Εκεί την αφιόνι-

[58] Τον σχετικό νόμο βλ. στο Τασούλα Βερβενιωτη, *Διπλό βιβλίο. Η ιστορική ανάγνωση*, Αθήνα 2003, σ. 53-54, υποσημ. 23. Για την ένταξη των γυναικών στην εθνική αντίσταση, μέσα από τις τάξεις του Ε.ΛΑ.Σ. βλ. η ιδια, *Η γυναίκα της Αντίστασης*, Αθήνα 1994, σ. 110 κ.ε.

[59] Πρβλ. την «άλλη πλευρά του φεγγαριού» στο (ενδεικτικά αναφερόμενο εδώ): Κ. Γκριτζωνας, *Μαχήτριες του Δημοκρατικού Στρατού. Η τολμηρότερη ιστορία που γράφτηκε στα χρόνια του εμφυλίου πολέμου, 1946-1949*, Αθήνα 2001. Κατ' αυτόν η επιστράτευση έγινε αναγκαστική όταν πλέον κατέστη εκ των πραγμάτων αναπόφευκτη, λόγω αλλαγής συσχετισμών μεταξύ των ανδρικών δυνάμεων του Δ.Σ.Ε. και του κυβερνητικού στρατού (σ. 35).

[60] Ν. Μαραντζιδης, *Δημοκρατικός Στρατός Ελλάδας, 1946-1949*, Αθήνα 2010, σ. 139, 52-53. Η Τασούλα Βερβενιωτη, «Οι γυναίκες της Αριστεράς μπροστά στο δίλημμα: πολιτική ή οικογένεια», στο Mark Mazower (επιμ.), *Μετά τον πόλεμο. Η ανασυγκρότηση της οικογένειας, του έθνους και του κράτους στην Ελλάδα, 1943-1960,* Αθήνα 2004², σ. 124, υποστηρίζει ότι οι ερωτικές σχέσεις αγωνιστών-αγωνιστριών ήταν απαγορευμένες, θέμα που επιβεβαιώνουν όλες σχεδόν οι "αριστερές" θεωρήσεις του Εμφυλίου. Η τιμή του Κ.Κ.Ε./Ε.Α.Μ. εξαρτιόταν από την ηθική συμπεριφορά των μελών του (ό.π.).

[61] Τασούλα Βερβενιωτη, «Οι γυναίκες της Αριστεράς μπροστά στο δίλημμα: πολιτική ή οικογένεια», ό.π., σ. 135.

[62] Κ. Τσαντινης, *Μουργκάνα...*, ό.π., σ. 20. Η Τασούλα Βερβενιωτη (*Διπλό βιβλίο...*, ό.π., σ. 54) υποστηρίζει πως οι βίαιες στρατολογήσεις τους έγιναν τα έτη 1948-49.

σαν», σ. 63)[63], είτε ευθέως οι γυναίκες αρνούνται να δώσουν τις κόρες τους και οι ίδιες αποφεύγουν με κάθε τρόπο τη στρατολόγηση[64]. Τα παραδείγματα που αναφέρει ο σ. είναι συγκλονιστικά. Αναφέρω ενδεικτικά δύο: η Τάσιω Βάβαινα αχρηστεύει την κόρη της ως ακέραιο σωματικά άνθρωπο και ως μελλοντική αντάρτισσα, προτιμά να την έχει κοντά της, ανάπηρη, αλλά κοντά της (βλ. αναλυτικά παρακάτω): «...έριξε έναν τέτζερη καυτό λάδι στα ποδάρια της Κωστάντως να μην την πάρουν, φάνηκε το κόκαλο. Πήγαν σπίτι και άρχεψαν την κοπέλα στις κλωτσιές, ότι το ’κανε επίτηδες. Ετοιμόλογη αυτή του λέει για ρίξε και συ καυτό λάδι στα ποδάρια σου. Στον πάτο την άφηκαν» (σ. 45).

Μια άλλη ηρωική γυναίκα, φίλα προσκείμενη στους “αριστερούς” αντάρτες, όταν ζητούν να στρατολογήσουν την κόρη της αντιδρά. Το θεωρεί ανήκουστο, άρα περνά αυτομάτως στο στρατόπεδο των Άλλων, και την απαγχονίζουν. Μεταφέρω: «Η μαύρο Παρούσαινα στο Βαβούρι είχε ζωστεί ένα οπλοπολυβόλο είκοσι οκάδες και κυνήγαγε το στρατό μαζί με τους αντάρτες. Δεν ήθελε να δώκει τις κοπέλες της. Εγώ πολέμησα για ταύτους, είπε, και να μας πάρουν τα παιδιά; Πούχ’ ακουστεί. Την κρέμασαν και ταύτη» (σ. 45).

γ. Η ανοίκεια προσβολή του γυναικείου και του παιδικού σώματος. Το πάσχον γυναικείο και παιδικό σώμα

Στην ενότητα αυτή αναλύω το ανοίκειο της προσβολής του γυναικείου σώματος από τους αντάρτες, στάση που συγκρίνει ο σ. με την πανάρχαιη στάση του έλληνα άνδρα έναντι του *βιολογικά καθορισμένου από την παράδοσή του* γυναικείου σώματος. Οι άνδρες –που έχουν φύγει από το χωριό– και οι αντάρτες του αφηγήματος μένουν αλώβητοι. Ουδείς υφίσταται ουδέν. Τα πάνδεινα υφίστανται τα γυναικεία σώματα, ως βιολογικές και ψυχικές κατασκευές.

Το *σώμα* συνιστά τόπο πολιτικής διαμάχης και αντικείμενο πολιτικής διεκδίκησης, πόσο μάλλον σε εποχές εμφυλίου σπαραγμού[65]. Το γυναικείο και το παιδικό σώμα γίνεται στο παράδειγμά μας ο *τόπος* όπου εγγράφεται η βία των “αριστερών” ανταρτών. Ο Φουκώ (μεταξύ άλλων) ενέπλεξε το σώμα σε σχέσεις εξουσίας-κυριαρχίας (στις απαγορεύσεις, τους καταναγκασμούς, τις ρυθμίσεις, την πειθαρχημένη στάση που του επέβαλαν οι κυρίαρχες αντιλήψεις του παραδοσιακού

[63] «Μας έκαναν διαφώτιση πρώτα. Συναγωνιστές και συναγωνίστριες. Είμαστε ο Δημοκρατικός Στρατός Ελλάδος. Πολεμάμε για την λευτεριά και την ισιότητα. Θα ’μαστε όλοι ντυμένοι και ποδεμένοι. Οι κοπέλες θα παντρεύονται δίχως προίκα. Είπε, είπε, είπε. Επειδή οι άντρες έφυγαν, επιστρατεύονται οι κοπέλες, είπε στον πάτο./ Σαν τώρεγια θυμιέμαι την μαύρο Ζντρίνοβα που άρχισε να φωνάζει αράδα. Δόλιο κόπελες, ανοίξτε λάκκο και βάλτε το κεφάλι σας» (σ. 44, πρβλ. σ. 63).

[64] Πρβλ. Αντώνης Βενετης, «Μια μαρτυρία για την Μουργκάνα», *Αντί* 767 (17 Ιουλίου 2002), σ. 55.

[65] Δήμητρα Μακρυνιωτη, «Εισαγωγή», στον τόμο Δήμητρα Μακρυνιωτη (επιμ.), *Τα όρια του σώματος. Διεπιστημονικές προσεγγίσεις*, Αθήνα 2004, σ. 29.

πολιτισμού), πολιτικοποίησε την σωματικότητα. Κατ᾽ αυτόν η εξουσία δεν κατέχεται, αλλά ασκείται, είναι πολλαπλή, διάχυτη και πανταχού παρούσα, δεν είναι προνόμιο μιας τάξης, μα αποτέλεσμα κοινωνικών σχέσεων ανάμεσα σε άτομα και ομάδες. Υπάρχουν τόσες μορφές εξουσίας όσοι και οι τύποι των κοινωνικών σχέσεων, γιατί κάθε άτομο ή κοινωνική ομάδα ασκεί εξουσία και υπόκειται σ᾽ αυτήν[66]. Η εξουσία, γράφει αλλού, είναι σχέσεις[67]. Επιλέγω μια σύντομη αλλά περιεκτική σκέψη του, από την *Ιστορία της σεξουαλικότητας*: «...περισσότερο από την απειλή του φόνου, εκείνο που δίνει στην εξουσία τη δυνατότητα να πλησιάζει το σώμα είναι το γεγονός ότι καταπιάνεται με τη ζωή»[68]. Στις εμφύλιες συγκρούσεις, ειδικότερα, το γυναικείο σώμα, κατώτερο του ανδρικού ως βιολογική κατηγορία κατά τον ισχύοντα κοινωνικό ορισμό, βρίσκεται σε μεγαλύτερο κίνδυνο. Οι αντάρτες κάνουν υπέρβαση της "κοινωνικά θεσμημένης" υπεροχής τους, και με την επιβολή της ανδρικής και της πρόσκαιρα αυξημένης πολιτικής τους εξουσίας[69], προχωρούν στην υποταγή όλων των γυναικείων σωμάτων, ως ιδιόκτητης ανθρώπινης μάζας πλέον, αφαιρώντας από τις γυναίκες-φορείς τους, από την κάθε μία ξεχωριστά και από όλες μαζί, την ελευθερία της διαχείρισης του εαυτού τους ως σώματος και πνεύματος.

Η νεαρή κοπέλα του προηγουμένου παραδείγματος αποδέχεται τις επιπτώσεις της ηρωικής πράξης της μητέρας της· το σώμα της, μέσα από τον πόνο και την επιτυχή τελική κατάληξη-σωτηρία, αποκτά, εικάζω, μια *ανθιστάμενη ταυτότητα*. Τα υποκείμενα αποκτούν μεγαλύτερη επίγνωση του εαυτού τους όταν το σώμα τους υποφέρει, καθώς η κατάσταση "πονώ" σημασιοδοτεί ένα ξένο σώμα, διαχωρισμένο από τον εαυτό, και αναγκάζει τον κάτοχό του να στραφεί προς αυτό ελπίζοντας να βρεί ανακούφιση[70]. Αυτό όμως το νέο σώμα είναι πλέον φορέας μιας πιο ενσυνείδητης, αντιστασιακής ταυτότητας. Η στάση της νέας σημοτοδοτεί οριστική ρήξη με τους ηθικούς αυτουργούς της σωματικής της παραμόρφωσης. Ποια είναι τελικά τα όρια των αντοχών του ανθρώπινου σώματος, όταν μέσω αυτού κατακτιέται η ίδια η ελευθερία του και, πιότερο, η ηθική ελευθερία; Η μάνα-δράστης με την απάνθρωπη πράξη στην οποία αναγκάζεται να καταφύγει κερδίζει τελικά κι αυτή τη δική της εσωτερική ελευθερία.

Το παραπάνω παράδειγμα, η απαγόρευση του θηλασμού στην άλλη γυναίκα είναι χαρακτηριστικές αποδείξεις της άρνησης του σώματος ως συστατικού στοιχείου της ατομικής ταυτότητας και του εαυτού. Άλλοτε πάλι το σώμα των γυναικών μεταμορφώνεται οικειοθελώς, οι γυναίκες μετασχηματίζουν ή τροποποιούν

---

[66] Στο: Δ. Τζιοβας, *Μετά την αισθητική*..., ό.π., σ. 354-355.

[67] Μ. Foucault, *Η μικροφυσική της εξουσίας*, Αθήνα 1991, σ. 170.

[68] Μ. Φουκω, *Ιστορία της σεξουαλικότητας*, τ. 1, μετάφρ. Γκλόρυ Ροζάκη, Αθήνα 1978, σ. 175. Πρβλ. ο ιδιος, *Εξουσία, γνώση και ηθική*, Αθήνα 1987.

[69] Πρβλ. Μ. Foucault, «Πολιτική οικονομία του σώματος», στον τόμο Δήμητρα Μακρυνιωτη (επιμ.), *Τα όρια του σώματος*..., ό.π., Αθήνα 2004, σ. 127.

[70] Δήμητρα Μακρυνιωτη, «Εισαγωγή», ό.π., σ. 57.

το σώμα τους ανώδυνα, συμβολικά. Αναγκάστηκαν να κρυφτούν σε ασφαλή κρυσφύγετα, για να απολαύσουν το δικαίωμα της ελευθερίας τους (το γράφω ποιητικά, παίζοντας με την παρανοϊκή αντίφαση ελευθερία ≠ κρύπτη / φυλακή) και έφτασαν μέχρις εκεί καλυμμένες με μηλωτές: «Έπρεπε να πάμε στο σπίτι του Μπόρου που είχε κατώι κρυφό. Άνοιξε η δόλιο μάνα μου ζιάκες από φουσκή, τις ντύσαμαν, γίναμε πρόβατα, χωθήκαμαν στην αράδα και πήγαμαν εκεί». «Δόλιο Κάλλιω, σαν τον μαύρ᾽ Οδυσσέα» λέει η Σοφιά (σ. 46), που είχε ακούσει φαίνεται το μυθολογικό μοτίβο κατά τη σχολική της μαθητεία.

Η αγνοούμενη-μάνα Μηλιά τρέμει από το φόβο της όταν την παίρνουν οι αντάρτες για ανάκριση και έκτοτε εξαφανίζεται. Ο φόβος της ψυχής εκφράζεται στα τρεμάμενα γέρικα χέρια της, γίνονται ο *τόπος* εκείνος του σώματος όπου εγγράφεται η εσωτερική ταραχή, όπως συμβαίνει με τα μάτια, π.χ., ή με τη φωνή (βλ. αμέσως παρακάτω), ή με τα λυμένα κάτω μέλη του σώματος (φόβος λυσιμελής). Προσέχω ιδιαίτερα το ρήμα που επιλέγει ο σ.: ο τρόμος είναι δοσμένος με μια εικόνα που παραπέμπει σε εντελώς αντιθετική στιγμή, στην ψυχική ευφορία που απολαμβάνει ένας επιτελεστής του χορού: «...Της χόρευαν τα χέρια άντα την πήραν, μας είπε η Τσιουβαλίνα» (σ. 39-40). Αλλού ο φόβος των βασανιστηρίων ή του θανάτου οδηγεί στην τρέλα («Η δόλιο Μάχη η μότραιμά μου τρελάθηκε. Με χρόνια συνήλθε ...», σ. 45), αλλού στη σωτηρία («Η Αρετή Ευστρατίου έπαθε νευρικό κλονισμό, δεν την πήραν», ό.π.) Η ανηλεής δράση των ανταρτών κάνει μια αφηγήτρια να διερωτάται πώς δεν άκουσαν ή δεν είδαν το φόβο στο τρεμάμενο σώμα τους, πώς δεν είδαν την ψυχή τους στις τρεμάμενες φωνές τους («Δεν αγλυμονήθηκαν; Δεν είδαν τα χεράκια τους; Δεν ήκουσαν κάνε τις φωνούλες τους;», σ. 40). Ο φόβος αυτός αποδείχθηκε διηνεκής, έγινε εφιάλτης, ακόμη και στα χρόνια της λογοτεχνικής αφήγησης, πολλά χρόνια μετά τον ιστορικό χρόνο (των γεγονότων): «Ω μαυρογυναίκες, έφτακα μπάμπω και ότε πηγαίνω στο χωριό, δεν κοιμούμαι ντότι. Τώρε θάρθουν και τώρε θάρθουν, λέω» (σ. 47).

Ως επακόλουθο των παραπάνω, ο σ. καταρρακώνει το "αγωνιστικό πνεύμα", την προβεβλημένη γενναιότητα των ανταρτών, αυτών που "τολμούν" να τα βάζουν με ανυπεράσπιστες γυναίκες και αδύναμα παιδιά. Εδώ η μνήμη των γυναικών ίσως μπερδεύεται, ταυτίζει Ε.Δ.Ε.Σ. και Ε.Λ.Α.Σ., μια και αναφέρεται στην γερμανική κατοχή της περιοχής, ή θεωρεί ότι, όντως, οι αγωνιστές του πρώτου τώρα στελεχώνουν τον Δ.Σ.Ε., οπότε η ταύτιση είναι φυσιολογική. Οι αντάρτες του Δ.Σ.Ε. έβλεπαν τους εαυτούς τους ως συνεχιστές του Ε.ΛΑ.Σ[71]: «Με τους Γερμανούς τα τέρατα έριναν απ᾽ το βουνό κράου μια ντουφεκιά και τους κατάπινε η γη –ούτε απ᾽ την μύτη δεν τους πάει αίμα– αντί να έρθουν να τους πολεμήσουν από κοντά, αν ήθελαν να τους πολεμήσουν. Τράβαγαν κατόπι τα χωριά τις νήλες απ᾽ τους Γερμανούς.

[71] Τασούλα Βερβενιωτη, «Οι γυναίκες της Αριστεράς μπροστά στο δίλημμα: πολιτική ή οικογένεια», ό.π., σ. 133.

Τις γυναίκες όμως ήξεραν να τις φοβερίζουν και να τις μαρτουρεύουν από κοντά» (σ. 51). Η υποβάθμισή τους εντείνεται με μια ιστορική σύγκριση, τη σύγκρισή τους με τον "προαιώνιο" εθνικό εχθρό, αλλά ακόμη και με τους κατακτητές επί Κατοχής: «Διάβηκαν μπροστά από ταύτους Τούρκοι, Γερμανοί και Ιταλοί, έπαθε κι έπαθε ο κόσμος, αλλά σαν τους αντάρτες δεν πέρασε άλλο βρωμασκέρι τέτοιο» (σ. 41-42).

Ανάλογες σκέψεις μπορούμε να κάνουμε από τις περιγραφές της στάσης τους έναντι των μικρών παιδιών, των πλέον εύθραυστων και αδύναμων πλασμάτων σε περιόδους ανεξέλεκτης εμφύλιας βίας. Παραθέτω δυο μόνο τραγικές –έτσι κι αλλιώς– περιπτώσεις σωματικού και ψυχικού βιασμού τους:

> «Τι τους έφταιξε ο Φώτος του Σωτήρ' Αγγέλη; Τι τώρε, πως ήκουσε αυτό, έβγαινε τότες που χάσαμαν την μάνα μας στου Νικόπλου –ένα παιδί θερίο, λεβεντόπαιδο, άπλανο και μαύρο αλλά παθούμενο· το 'πιανε σεληνιασμός– και φώναζε. Γιατί την σκοτώσαταν την άγια γυναίκα, ώρε τέρατα. Πού σας έφταιξε, ώρε δολοφόνοι. Το βάρεσαν το παιδί του πεθαμού (...). Τα κουσούρια, άντα μένουν πίσω γένονται αναθέματα. Το πήγαν το μαύρο στην Κέρκυρα στο τρελοκομείο. Εκεί πέθανε μοναχούλι του (...) Παιδί στα δεκαεφτά, Κάλλιω. Ήκουσε ότι έδιναν μια λίρα στον Ζέρβα και πήγε. Ήταν απ' την κατοχή κατεστρεμμένος ο κόσμος –μακάρ' δεν τα ξέρεις– πήγε για να ζήσει, όχι για να πολεμήσει. Το 'πιακαν το παιδί και το 'σερναν στο άλογο. Το σεργιάναγαν από ντούφα σε ντούφα κι από πέτρα σε πέτρα. Τόειδε στο Μακραλέξι ένας ξαδερφός του που ήταν δικηγόρος. Αμάνι ξάδερφε, του είπε το παιδί. Έχω στην κωλοτζιέπη μια λίρα, πάρ' την κι ότι έχω σ' όλη μου την ζωή θάειμαι υποχρεωμένος. Γλίτωσέ με. / Με ρώτησες εμένα κερατά που πήγες στον Ζέρβα; του λέει αυτός» (σ. 53).

δ. η κατάργηση των ιερών δεσμών της συγγένειας

Είναι γνωστά τα της *συγγένειας* ως σχέσης, ήθους, ιδεολογίας που επηρεάζει ακόμη και σήμερα, σε αστικό και επαρχιακό χώρο, τη συμπεριφορά των Ελλήνων σε διάφορα επίπεδα[72]. Οι αντάρτες, στο παραπάνω παράδειγμα, παραγνωρίζουν και καταργούν την παντοδύναμη ακόμη τότε συγγένεια, κατ' ουσίαν τη βάση της, την οικογένεια. Γι' αυτούς προέχει η ένταξη στη μεγάλη οικογένεια, την κομματική-ιδεολογική.

ε. η κατάλυση του δικαιώματος της ιδιοκτησίας

Σε πολλές μονάδες του Δ.Σ.Ε.[73] η πείνα των αγωνιστών του τούς είχε μετατρέψει σε «κοπάδι πεινασμένων που άρπαζε ό,τι έπεφτε στα χέρια του»· ειδικά μετά από κάποια περίοδο που τα αγαθά στέρεψαν, τα ίδια τα μέλη του Πολιτικού

[72] Βλ. ενδεικτικά Β. Νιτσιακος, *Παραδοσιακές κοινωνικές δομές*, Αθήνα 1993², σ. 65 κ.ε.
[73] Πρβλ. Αντώνης Βενετης, «Μια μαρτυρία για την Μουργκάνα», ό.π., σ. 55.

Συμβουλίου του Κ.Κ.Ε. είχαν εκφράσει την ενόχλησή τους σε τέτοιες "κατσαπλιάδικες" ενέργειες, κάποια στελέχη του Δ.Σ.Ε. απέδιδαν σ᾽ αυτόν τον θεμελιώδη παράγοντα την έλλειψη υποστήριξης των τοπικών κοινωνιών προς αυτούς[74]. Το λογοτεχνικό μας κείμενο βρίθει τέτοιων παραδειγμάτων, συγκριτικά ίσως να είναι τα περισσότερα. Μεταφέρω εδώ μερικά: «... μας πήραν την μάνα, μας πήραν και το βιο. Δεν άφηκαν τρίχα στο χωριό./ Τα ᾽βαλαν και τα δικά μας μπροστά μαζί με τα κοπάδια απ᾽ την Κόνιτσα. Μόναχα μια μακρυπόδαρη προβατίνα γλίτωσε» (σ. 41). «Την άλλη μέρα, την πριάλλη, κάνουν μια κατάσταση και λένε τόσες οκάδες φασούλια, τόσες πατάτες, τόσο γέννημα η κάθε φαμίλια. Δεν είχε ο κόσμος. Το χωριό μας ήτανε ψηλά στην πέτρα. Βαστάγαμαν τον τόπο με τα χέρια, με τα γόνατα που λένε. Εμείς είχαμαν ένα φουρκί κήπο, τι να δίναμαν; Ο ένας με τον άλλον πήραμαν δανεικά, αγοράσαμε, τους τα πήγαμε....» (σ. 43), «... έκαψαν το σπίτι του Κώστα Τσιάβου, του πήραν το βιο και του σκότωσαν και τρία παιδιά, την Ελένη, τον Σπύρο και τον Βασίλη, επειδή είχε ένα παιδί στην χωροφυλακή. Κατόπι έκαψαν το σπίτι του Πανταζάκου γιατί ήτανε μπεξής. Του πήραν το βιο, του σκότωσαν την γυναίκα κι ένα παιδί, τον Γρηγόρη, δεκαεφτά χρονών, κι άλλα κι άλλα» (σ. 43-44). «Κείν᾽ την ώρα έκαιγαν το σπίτι του Γρηγόρη Μπίτζα γιατί ήταν μουχτάρης και του αδερφού του Σπύρου. Μην μου καίτε το σπίτι. Έχω ορφανά αγγόνια να κουναρήσω, φώναζε η μαύρο Μυγδάλω. Ποια φωνάζει. Ρίχτε τη μέσα, ρίχτε τη μέσα» (σ. 44-45). Όσο πιο βίαιο είναι το παρελθόν τόσο δυσχερέστερα σβήνει από την ατομική μνήμη[75], και ο Εμφύλιος συντάραξε την ελληνική κοινωνία.

στ. η θεία Δίκη

Οι παραδοσιακές κοινωνίες ήταν πολύ ευαίσθητες στο θέμα της απονομής της δικαιοσύνης, συνέχιζαν την πίστη τους στην αρχαιοελληνική Νέμεσι, που προσωποποιούσε την έννοια της δικαιοσύνης και αποκαθιστούσε την τάξη του κόσμου, όταν και όπου αυτή διασαλευόταν. Ο παραδοσιακός άνθρωπος πιστεύει ότι «όλα εδώ πληρώνονται» αργά ή γρήγορα, δείχνοντας την εμπιστοσύνη του στη θεία πρόνοια[76]. Ένας παραβάτης της δικαιοσύνης-αντάρτης «Αλύχτιζε να δώκει ψυχή. Πού θα την έδινε την ψυχή; Χαροπολεμάει σήμερα, χαροπολεμάει αύριο. Τον άκουγε η Όλγα που τον είχε μαχαλά...», αφού προηγουμένως επί χρόνια στο κρεβάτι κατάκοιτος «σάπισε και βρώμισε» (σ. 52). «Και ο σκατόψυχος ο Νάσιο Ράφτης απ᾽ τα πρωτοπαλίκαρα της Θάνας στο χωριό μας», λέει η Κάλλιω «τα ᾽λαβε κι αυτός στα στερνά του. Πέθανε στην Τασκένδη και δεν του γέλασε χείλος απ᾽ τις κοπέλες του.

[74] Στο: Ν. Μαραντζιδης, ό.π., σ. 108, 109.

[75] Ρίκη Βαν Μπουσχοτεν και αλλοι (επιμ.), *Μνήμες και λήθη του ελληνικού εμφυλίου πολέμου*, ό.π., σ. 80.

[76] Βλ. την ανάλυση που επιχειρεί ο Μ. Μερακλης για τον αρχαιοελληνικό κόσμο, βασισμένος στο *Περί των βραδέως υπό του θείου τιμωρουμένων* έργο του Πλουτάρχου, στο βιβλίο του *Θέματα Λαογραφίας*, Αθήνα 1999, σ. 213 κ.ε.

Τώρε τι μου φταίν᾽ οι κοπέλες, αλλά αυτά τα τέρατα μάς μαύρισαν την καρδιά» (σ. 52). Βαριά η κατάρα κάποιου θύματός του, που "έπιασε τόπο", κατά τη λαϊκή αντίληψη, να πεθάνει δηλαδή χωρίς να αντικρύσει τις τελευταίες ώρες του ένα χαμόγελο από τα πιο αγαπημένα του πρόσωπα, τις κόρες του. Στο χωριό μου την αποδίδουν με το «να μη βρεθεί άθρωπος να σου κλείσει τα μάτια».

Στην παρατήρηση της συνομιλήτριας ότι άλλοι αντιθέτως ανόσιοι «πέθαναν καλά και με τιμή», η Αλέξω επικαλείται το ιδεολόγημα τής μετά θάνατον θείας δίκης, μια καθαρά μεταφυσική ερμηνεία που επιβλήθηκε στον ελληνικό λαό από τη χριστιανική θρησκεία: «... θα το πληρώσουν αλλού· είναι κι άλλη ζωή, θα τους το πληρώσει η Παναΐγια» (σ. 52).

6.- Ο Εμφυλιος στο "παρον" των αφηγητριων / του συγγραφεα

Κατά το λογοτεχνικό σκηνικό, ο Εμφύλιος φαίνεται να συγκροτεί ταυτότητα στο παρόν, είναι μια ενεργητική παραγωγή νοήματος, που επηρεάζει το παρόν των γυναικών[77], άρα και του φερέφωνού τους συγγραφέα, τόσον κατά τον χρόνο των ακουσμάτων του όσον και σήμερα. Τα βιωμένα συγκλονιστικά γεγονότα της αδελφοσφαγής προκαλούν ακόμη τρόμο, έγιναν εφιάλτες που δεν λένε να αποχωρισθούν τα θύματά τους, όπως μόλις προανέφερα. Οι επιπτώσεις του Εμφύλιου ζουν μαζί με την καθημερινότητα των αφηγητριών (στο χρόνο του βιώματος), εξ άλλου ζουν ακόμη τα πρόσωπα που συνδέθηκαν αρνητικά μ᾽ αυτόν. Ο κόσμος κατασκευάζεται με βάση τα αφηγηματικά χαρακτηριστικά κάποιων ιστοριών, λέει ο Μωρίς Μπλοχ[78].

---

[77] Την τελευταία λογοτεχνική παραγωγή με θέμα των Εμφύλιο μάς θυμίζει πρόχειρα ο Β. Χατζηβασιλείου, στην *Ελευθεροτυπία* της 30ης Οκτ. 2010, με αφορμή την έκδοση των μυθιστορημάτων της Μ. Δούκα («Το δίκιο είναι ζόρικο πολύ») και του Μ. Φάις («Πορφυρά γέλια»), αμφότερα από τις εκδόσεις Πατάκη (2010). Γράφει επί λέξει: «Ο Εμφύλιος στοιχειώνει τη μνήμη μας και στοιχειώνει πρωτίστως τη λογοτεχνική και τη μυθιστορηματική μας μνήμη. Μόνο μέσα στο 2009 είχαμε τον *Θολό βυθό* του Γιάννη Ατζακά, την *Εβραία νύφη* του Νίκου Δαββέτα, το *Σμιθ* της Βασιλικής Ηλιοπούλου, την *Οδύσσεια των διδύμων* του Αλέξη Πάρνη, τη *Μνήμη της πολαρόιντ* της Μαρλένας Πολιτοπούλου, το *...και έτσι έκλεισε ο κύκλος* του Νίκου Πρασσά και την *Πατρίδα από βαμβάκι* της Έλενας Χουζούρη. Διατρέχοντας την πρώτη δεκαετία του 21ου αιώνα προς τα πίσω, θα βρούμε κι άλλα: τα *Διπλωμένα φτερά* (2007) του Ατζακά και τη *Λευκή πετσέτα στο ρινγκ* (2006) του Δαββέτα, αλλά και το *Bella Ciao* (2005) του Θανάση Σκρουμπέλου, το *Κίτρινο ρώσικο κερί* (2001) του Κώστα Ακρίβου και το *Στο όνειρο πάντα η Πελοπόννησο* (2001) του Κώστα Βούλγαρη (εννοείται ότι από τον κατάλογό μου παραλείπω έργα που μπορεί να αναφέρονται σε μικρότερη ή σε μεγαλύτερη έκταση στα εμφυλιακά πεπραγμένα, αλλά δεν τα θεματοποιούν κεντρικά, όπως, π.χ., το τελευταίο του Ν. Θέμελη, *Η συμφωνία των ονείρων*, 2010)». Ας προστεθεί σ᾽ αυτά και η ταινία *Ψυχή βαθιά* του Παντελή Βούλγαρη, που αναμόχλευσε πάθη αλλά έγινε και αφορμή για γόνιμες συζητήσεις.

[78] M. Bloch, «Χρόνος, αφηγήσεις και η πολαπλότητα των αναπαραστάσεων του παρελθόντος», στο: Δήμητρα Γκέφου-Μαδιανου (επιμ.), *Ανθρωπολογική θεωρία και Εθνογραφία. Σύγχρονες τάσεις*, Αθήνα 1998, σ. 207.

Η αναπαράσταση του χρόνου εν προκειμένω αποτελεί μια κατασκευή, δεν υπάρχει τίποτε εκτός από την πραγματικότητα που δημιουργούν οι αφηγήσεις, αφού «κάθε άλλο παρελθόν ή παρόν είναι απλώς μη ορατά»[79]: «... Ήβρα τις προάλλες στην λαϊκή μια μαύρη που τους υπερασπίζεται ακόμα τους βρικολάκους (...) και της τόειπα», τις θύμισε δηλαδή τον άδικο χαμό μιας συγχωριανής τους (σ. 50). Άλλο παράδειγμα: «Έρθε με χρόνια, Κάλλιω, ο βρικόλακας απ᾽ το παραπέτασμα και περνοδιάβαινε στο χωριό καμαρωτός καμαρωτός. Βγήκε μια μέρα στην πλατέα γελούμενος και δερβέναγας. Ποιανού είσαι εσύ; Μου λέει. Όταν τον πρόσφερα εγώ, έγινα άλλη γι᾽ άλλη. Δεν με γνωρίζεις εμένα, μωρ᾽ καψο μπάρμπα; Της Μηλιάς είμαι. Εκεί έγινε σαν το καλό, βαμμένο λεμόνι και πήρε τα ποδάρια του για το έρημό του» (σ. 51-52). «Έρχονται τώρε απ᾽ το παραπέτασμα, κατωσφουγγάνε τους γερόντους κι αυτοί ακόμα χτυπάνε τα χέρια» (σ. 50).

7.- "Τεχνασματα αληθοφανειας" και αλλα λογοτεχνικα στοιχεια

Ο συγγραφέας (ο κάθε συγγραφέας) παίζει με τον αναγνώστη του, του δημιουργεί διάφορα "τεχνάσματα αληθοφάνειας", "ρεαλιστικές ψευδαισθήσεις", με απώτερο σκοπό να καταστήσει αυθεντικότερη τη λογοτεχνική αναπαράσταση του υπαρκτού. Επιλέγω μερικά:

α. Τα *τοπωνύμια* και το μικροτοπωνυμικό του χωριού είναι μνημονικοί τόποι για τις γυναίκες που αφηγούνται. Δεν υπάρχει ανθρώπινη δράση χωρίς ένταξή της στο χωροχρόνο της, κάθε μνήμη έχει συνήθως την τοπογραφία της, τον χώρο αναφοράς της[80]. Δεν μπορώ να γνωρίζω αν ο σ. αναφέρεται σε πραγματικά τοπωνύμια του χωριού (στο μικροτοπωνυμικό του), είτε σε παραπλήσια των πραγματικών, επιμελώς παραποιημένων. Αν είναι φανταστικά, αν χρησιμοποιεί δηλαδή το ονομαστικό τέχνασμα[81], τα ονόματα αυτά δεν αποτελούν απλώς «ταυτίσεις αλλά σημάνσεις», το όνομα δεν παραπέμπει στο ίδιο το πράγμα, αλλά σ᾽ αυτό που σημαίνεται μέσω του ονόματος[82]. Το να εντάξει ο λογοτέχνης το μύθο του σε συγκεκριμένο τοπικό και χρονικό προσδιορισμό, εξασφαλίζει για την αφηγηματική δομή ένα ρεαλιστικό υπόβαθρο, δίνει ρεαλιστική υποδομή στην αφηγηματική σύνθεση, πειστικότητα στα δρώμενα[83]. Το ονοματικό πλαίσιο αναφοράς εξασφαλίζει την αξιοπιστία της αφήγησης.

[79] Μ. Bloch, ό.π., σ. 208.

[80] Πρβλ. Μαρία Θανοπουλου, *Η προφορική μνήμη του πολέμου*..., ό.π., σ. 293 και passim.

[81] Λίζυ Τσιριμωκου, *Εσωτερική ταχύτητα. Δοκίμια για τη λογοτεχνία*, Αθήνα 2000, σ. 102 κ.ε.

[82] Λίζυ Τσιριμωκου, *Γραμματολογία της πόλης. Λογοτεχνία της πόλης. Πόλεις της Λογοτεχνίας*, Αθήνα 1988, σ. 43, 45.

[83] Βασιλική Κολυβα, «Ο αστικός χώρος στα μυθιστορήματα των Γ. Θεοτοκά, Α. Τερζάκη και Κ. Πολίτη της δεκαετίας του 1930-1940», στο: *Πρακτικά του Διεθνούς Συμποσίου Ιστορίας "Νεοελληνική πόλη. Οθωμανικές κληρονομιές και ελληνικό κράτος"*, τ. Α΄, Αθήνα 1985, σ. 198.

β. Ένα ακόμη λογοτεχνικό εύρημα ενισχύει τις απόψεις του, δοσμένο με μια υπερβολή, που όμως έχει κάποια βάση σε άλλα πεδία: Ως και τα ζώα αντιλήφθηκαν τις διαθέσεις των "κακών" ανταρτών και προσπάθησαν να διασωθούν. Ο σ. εκμεταλλεύεται την αναγνωρισμένη από το λαό διαίσθηση των ζώων, που μπορούν να προμαντεύουν τον καιρό, για να προφυλαχθούν από την επερχόμενη μπόρα ή τους δυνατούς ανέμους, αλλά ακόμη και από μεγάλο κακό (τους σεισμούς για παράδειγμα) ή τον ίδιο τον θάνατο, επειδή θεωρούνται «ενδιάμεσα ζώα», μετέχουν του εδώ και του εκεί χώρου (γάτα, σκύλος[84]). Μια προβατίνα «...τους ένιωσε τους βρικολάκους, χωρίστηκε με την φαμίλια της και γρέκιασε στου Νικόπλου», σώθηκε τελικά και ξαναγύρισε μετά από καιρό στο χωριό (σ. 41).

γ. η γλώσσα του βιβλίου. Η χρήση της λαϊκής γλώσσας στο υπό θεώρηση λογοτεχνικό έργο θεωρώ πως είναι συνειδητή επιλογή του συγγραφέα. Αφ' ενός, κρίνω, πως ενισχύει την πιστότητα των αφηγήσεων. Βεβαίως δεν είναι ο ατόφιος ηπειρώτικος λαϊκός λόγος. Όταν κάποτε ο σ. ρωτήθηκε από δημοσιογράφο αν "διασταυρώνει" το τοπικό ιδίωμα των κειμένων του με το αυθεντικότερο κάποιων γηραιότερων χρηστών, για μια ορθότερη αποτύπωσή του, απάντησε αρνητικά, «... γιατί δεν την μιλάνε. Κινδυνεύεις να πέσεις στο χείλος του γλωσσικού κενού, να μην βρεις το στόχο αλλά από την άλλη έχεις κρατήματα, βάσεις πολύ ισχυρές. Για μένα είναι η μητρική μου. Υπάρχει ένα ένστικτο». Αφ' ετέρου, ο Σ.Δ. υπερασπίζεται συνειδητά[85] και επανειλημμένως (βλ. ενδεικτικά στα *Οπωροφόρα της Αθήνας* ή στο *Ν' ακούω καλά τ' όνομά σου*) τη γλωσσική του *ετερότητα* στον άμουσο γλωσσικά κόσμο της Αθήνας, όπου η γλωσσική ετερότητα του τοπικού ιδιώματος λοιδορείται. Παρατήρησα επίσης πως δεν παραθέτει ποτέ, προκλητικά θα έλεγα, γλωσσάρι στο τέλος των βιβλίων του, όπως κάνουν κάποιοι ομότεχνοί του. Σε άλλη συνέντευξή του, περί τού «τι εκόμισε εις την τέχνην» απάντησε ότι «Αυτό που εκόμισα είναι η εκφορά της αδικημένης, της πονεμένης, της δημώδους γλώσσας, που χλευάστηκε και χλευάζεται παρά πολύ». Κατασκευάζει δηλαδή ένα "πολυφωνικό μυθιστόρημα", για να χρησιμοποιήσω όρο του M. Bakhtin. Ο μέχρι προσφάτως αγνοημένος, αλλά εσχάτως δάσκαλος πολλών μελετητών "βλέπει" δύο τάσεις στο μυθιστόρημα: τη μονογλωσσική (ενιαία γλώσσα σε όλο το έργο) και την *ετερογλωσσική / πολυγλωσσική*, η οποία προβάλλει τη γλωσσική ετερογένεια. «Η δυνατότητα να χρη-

---

[84] Μ. Σεργης, *Διαβατήριες τελετουργίες....*, ό.π., στα λήμματα: *σκύλος, γάτα.*

[85] Το αναγνωρίζουν και το εκθειάζουν αρκετοί ομότεχνοί του: «Είναι λίγοι αυτοί που βλέπω να έχουν ισχυρό γλωσσικό ένστικτο. Από τους μεγαλύτερους θεωρώ ότι ο Σωτήρης Δημητρίου έρχεται από μια παράδοση που οι καταβολές της τον καθορίζουν. Ξεχωρίζω και κάποιους νεότερους που φαίνεται να αντλούν από τις ίδιες πηγές. Που ξέρουν να χειρίζονται τη γλώσσα. Η γλώσσα όμως αλλάζει. Δεν ισχυρίζομαι ότι αυτοί γράφουν με τα πρότυπα του ελληνικού δημοτικού τραγουδιού. Η καταγωγική τους ωστόσο δύναμη βγαίνει από εκείνο το ήθος». Συνέντευξη του Θ. Βαλτινού με τον Γιάννη Μπασκόζο, *Το Βήμα,* 28 Νοε. 2010.

σιμοποιηθούν μέσα σε ένα έργο διαφορετικών τύπων λόγοι με όλες τις εκφραστικές τους δυνατότητες άθικτες, χωρίς να ανάγονται σε έναν κοινό παρονομαστή, είναι από τα θεμελιώδη γνωρίσματα της πεζογραφίας. Η διαλογικότητα αυτή κάθε άλλο παρά αποσκοπεί σε μια σταθερή ισορροπία αντιτιθέμενων δυνάμεων. Η διαλογική φύση της γλώσσας εμπεριέχει το στοιχείο της πάλης και δεν τείνει προς έναν ευγενή πλουραλισμό. Η ετερογλωσσία αντικαθρεφτίζει την κοινωνική διαφορά και την πάλη για κυριαρχία των κοινωνικών στρωμάτων ή και εθνικών ομάδων»[86].

Πρόσεξα ιδιαιτέρως την παρουσία και πάλι του *παροιμιακού λόγου*, ως ενδοκειμένου, στο έργο του. Ο συγκεκριμένος λογοτέχνης κρίνω πως τον έχει αναγάγει (δικαίως) όχι μόνον σε κυρίαρχο μέσον έκφρασης του κόσμου της υπαίθρου, αλλά και του όλου φιλοσοφικού συστήματος της σύγχρονης ζωής. Αναγνωρίζει, δηλαδή, και εκμεταλλεύεται την κατασταλαγμένη πείρα αιώνων που εμπεριέχουν οι παροιμίες στον σύντομο λόγο τους, τη μεταφορά, την αλληγορία τους, τον έρρυθμο λόγο τους, άρα την αισθητική αρωγή και την βαθύτερη, παραστατικότερη απόδοση των νοημάτων που συνεισφέρουν στο έργο της Λογοτεχνίας. Αν, τελικά, η καλή Λογοτεχνία είναι *και* δημιουργία αισθητικά άρτιων εικόνων, η παράθεση παροιμιών εμπλουτίζει το εικονογραφικό της πλαίσιο. Ιδού μερικές:

> «Έλα παππού μου να σου δείξω πούθε κατουράει η γιαγιά» (σ. 123).
> «Άντα έρθαν αυτοί, βγήκε ο διάολος με το μαντίλι στο μεσοχώρι» (σ. 43).
> «όλοι στην καλανέβατη συκιά» (το κοινό «κουτσοί στραβοί στον άγιο Παντελεήμονα», σ. 49).
> «και το στόμα να μην πει, λέει η καρδιά» (σ. 52).
> «σ᾽ αυτόν που έχει γούνα αποκτάς κι εσύ σεγκούνα» (σ. 54).
> «άντα κινάει ένα κακό, καρτέρει και το άλλο» (σ. 58).
> Και έναν βελλερισμό[87]: «Καλά έλεγε η μαύρο μαλέκω μας, κοπέλες, όσα ράμματα έχει ο αργαλειός έχει και τόσα μαράματα» (σ. 64).

Ενδιαφέρον στοιχείο κρίνω ακόμη την ύπαρξη στο λεξιλόγιο των γυναικών "εκρηκτικών", "συγκρουσιακών", "διχαστικών" λέξεων, που αποδίδουν το κλίμα της εποχής, αλλά και την επιβίωσή του στο παρόν: παραπέτασμα, τέρατα, βρικόλακες, αντίχριστοι, βρωμασκέρι, μαύρη γέννα. Λέξεις φορτισμένες ιδεολογικά μέχρι σήμερα, ειλημένες από την πολιτική, θρησκευτική και την κοινωνική ετερότητα που χαρακτηρίζει τους δυο "αντίπαλους" πολιτικούς κόσμους. Παρατηρώ κοντά σ᾽ αυτές (αλλά και αυτόνομα) την ηχηρή παρουσία και τη λειτουργία του επιθέτου, του βασικού φορέα πολιτικής και κοινωνικής ιδεολογίας, τον οποίο ο

[86] Στο Δ. Τζιοβας, *Το παλίμψηστο της ελληνικής αφήγησης...*, ό.π., σ. 168.
[87] Για τον όρο βλ. Δ. Λουκατος, *Εισαγωγή στην ελληνική Λαογραφία*, Αθήνα 1982², σ. 124.

Ρολάν Μπαρτ χαρακτήρισε "πόρτες της γλώσσας" «απ᾽ όπου μπουκάρουν σαν χείμαρρος η ιδεολογία και η φαντασία»[88].

Η παρουσία ενός δημοτικού τραγουδιού στο λογοτεχνικό κείμενο θα έλεγε κάποιος πως έρχεται να δώσει μια πιο ευρεία "νομιμοποίηση" στις ατομικές μνήμες των γυναικών. Αυτήν την ιδιότητα είχε όμως το "κλασικό" δημοτικό, όχι το "αδελφάκι" του το εμφυλιοπολεμικό, γέννημα της εποχής του απόλυτου διχασμού. Το συγκεκριμένο τραγούδι έρχεται ως συλλογική μνήμη της μιας πλευράς, με δεδομένο ότι η "αντίπερα" μνήμη έχει κι αυτή δεκάδες ανάλογα να ενισχύσουν με τον τρόπο τους το δικό της "δίκιο":

«Δεν κλαίτε μαύρα δέντρα / κι εσείς μαύρα κλαριά.
Δεν κλαίτε της Μουργκάνας / τα πέντε τα χωριά.
Του Λια και το Μπαμπούρι, / τον δόλιο Τσαμαντά,
την Πόβλα, τ᾽ Ασπρονήσι, / τα πιο καλά χωριά,
που μπήκαν οι αντάρτες / μια όμορφη βραδιά.
Πήραν γυναίκες σκλάβες, / γερόντους και παιδιά.
Τους πήραν και τους πήγαν / μες στην Αρβανιτιά»[89] (σ. 122-123)

Μ. Γ. Σεργης

Αγίου Κωνσταντίνου 9
13231 Πετρούπολη (Αθήνα, Ελλάδα)
sergiel@otenet.gr

[88] Ρ. Μπαρτ, *Η απόλαυση του κειμένου*, μετάφρ. Φούλα Χατζηδάκη και Γιάννης Κρητικός, Αθήνα 1973, σ. 24.

[89] Η λογοτεχνική απόδοση της τραγικής αυτής ιστορικής αλήθειας παρουσιάζεται από τον Σ.Δ. ως εξής: «... Άντα πήρε τους αντάρτες η κακιά ροπή και έφυγαν στην Αλβανία, έβαλαν μπροστά και τον κόσμο που είχε απομείκει στο χωριό. Έρχονται πίσω οι Γαλάνηδες τους είπαν, θα σας σφάξουν. Εκείνος ο ασχώρετος ο Νάσιο Ράφτης πήρε τις γυναίκες με τα σκόπια. Τους παίρουν, ο δόλιο πατέρας μου πέθανε στην Αλβανία, στην Σκόδρα από τις κακουχίες και την ασιτία. Εκεί πείναγαν μοναχοί τους. Τους άλλους τους πήγαν στην Βουδαπέστη» (...) «Η μάνα μου απελπίστηκε, έχασε το σπυρί και πήρε μια βολά νύχτα τους δρόμους. Ήθελε να βρει το ποτάμι το Ντούναβη, να ριχτεί. Περβάταγε με τις ώρες –έφερνε γύρα, έφερνε γύρα– μοιριολογώντας και τον δόλιο πατέρα μου και μένα. Μήνα μου ᾽ξερε δρόμο. Την πάνε στον πάτο κάποιοι στην Αστυνομία, πώς να συνεννοηθεί; Ήλεγε αράδα Ελλάδα, Ελλάδα, Ελλάδα. Βρήκαν εντέλει άνθρωπο, τους είπε τι τους είπε, και την πήγαν έξω απ᾽ την Βουδαπέστη σ᾽ ένα εργοστάσιο που το είχαν κάνει κατοικιά. Ντόχαγιαρ το ήλεγαν θάρρω. Εκεί ήταν υπεύθυνη και η μαύρο Λίτσα. Την πήρε την μάνα μου, την πάει σε μια καλή φαμίλια απ᾽ την Γλούστα· ζευγάρι, δυο κούτσικα και η μαλέκω τους. Εκεί έζησε εφτά χρόνια, μέχρι το πενήντα έξι που έρθαν οι πρώτοι ανταρτόπληκτοι με καράβι στην Ηγουμενίτσα» (σ. 86). Δημοτικά της "άλλης πλευράς" βλ. ενδεικτικά στο: Κ. Τσαντινης, *Μουργκάνα...*, ό.π., σ. 104 κ.ε.

DISCUSIONES Y RESEÑAS

D. M. Santos-P. Ubierna, *El Evangelio de Judas y otros textos gnósticos. Tradiciones culturales en el monacato primitivo egipcio del siglo IV*, Buenos Aires 2009. 192 pp.

Este libro, publicado por el Centro Argentino de Estudios Bizantinos y del Cercano Oriente Medieval (*Byzantina & Orientalia*, *Studia* I), contiene una edición bilingüe copto-español del *Evangelio de Judas*, del *Libro de Alógenes* y del Papiro gnóstico de Balaizah. Desde 2006, año en el que R. Kasser publicó el *Evangelio de Judas* del códice Tchacos, se han multiplicado las traducciones de dicho Evangelio a todas las lenguas modernas, dado el interés que suscitó entre el gran público la interpretación que se daba de Judas como el discípulo privilegiado en la historia de la salvación. La obra que reseñamos está ya en condiciones de presentar un estado de la cuestión de las traducciones anteriores y de los estudios realizados en los tres años que van desde la publicación del Códice Tchacos (2006) al de su publicación (2009).

En un amplio estudio preliminar los autores se ocupan de los primeros heresiólogos que mencionaron el *Evangelio de Judas*: Ireneo de Lyon e Hipólito de Roma. Es de interés el estudio que hacen de la figura de Caín desde Gn 4.1 hasta las interpretaciones de los *targumim*, que presentan a Caín con un origen distinto y superior al de su hermano Abel, lo que les permite conectar con Ireneo y su adscripción del texto del *Evangelio de Judas* a los cainitas, y con las referencias al grupo de los "caineos" del Obispo de Roma, al que parece adscribir este Evangelio, aunque no lo dice claramente. De los cainitas hablan también otros autores como Clemente y Orígenes, Tertuliano, Filastro o Epifanio de Salamina, basándose en los escritos de Ireneo e Hipólito. No obstante, los autores del libro argumentan que este Evangelio debe adscribirse a los setianos y que tal vez Ireneo, que conocía el conte-

nido del Evangelio, no lo hubiera leído personalmente y que por ello pudo haberlo asociado a un grupo en el que Judas tenía un papel relevante. Los autores hacen también un repaso de la recepción de este Evangelio desde el s. XVI hasta la aparición del Códice Tchacos.

En una segunda parte de este estudio Santos y Ubierna se ocupan de contextualizar el *Evangelio de Judas* en el ambiente político y teológico del Egipto de la primera mitad del s. IV y relacionan este Evangelio con los escritos de la Biblioteca de Nag Hammadi. Se incide en el papel que jugó Atanasio de Alejandría, desde su voluntad de unificación política y religiosa de la Iglesia de Egipto, en la evolución del cristianismo egipcio, al establecer un canon de los textos autorizados y la exclusión de los que podían suscitar cierta polémica.

Los autores hacen también un estudio del entorno monástico egipcio, de las múltiples ortodoxias de ese monacato primitivo y de los manuscritos de literatura gnóstica en lengua copta hallados en ese entorno, entre los que se encuentran los de Nag-Hammadi. Indagan sobre las razones que llevaron a algunos monjes de Egipto a traducir en el s. IV al copto una serie de documentos que en su mayoría fueron escritos originariamente en griego en el s. II, lo que da cuenta del "mosaico cultural egipcio en la Antigüedad tardía" y "las diversas tradiciones convergentes en las primitivas comunidades monásticas".

A continuación se ofrece una descripción del Códice Tchacos, que contiene también el tratado gnóstico de *Alógenes*, de su ortografía y de las correcciones y reconstrucciones que se encuentran en él, habida cuenta de sus considerables lagunas. Se procede después a la traducción y edición en copto del *Evangelio de Judas*, del *Alógenes*, que aparece también en una versión más larga en la Biblioteca de Nag Hammadi, y del fragmento del Papiro de Balaizah 5. Añaden al final nuevos fragmentos del Códice Tchacos, que acaban de salir a la luz y que cubren algunas lagunas.

La traducción es cuidada, en ocasiones recupera los que debieron de ser los términos griegos originales, y tiene abundantes notas, que aclaran términos y ofrecen un buen estado de la cuestión en puntos especialmente complicados. El libro concluye con una buena bibliografía, bien organizada. No es, pues, una traducción más del *Evangelio de Judas*, sino que también nos ofrece el texto copto, la edición del *Libro de Alógenes* del Códice Tchacos y los nuevos fragmentos de este códice, que en las anteriores traducciones aún no habían salido a la luz.

Mercedes LÓPEZ SALVÁ

Ó. PRIETO DOMÍNGUEZ, *"De alieno nostrum": el centón profano en el mundo griego*, Salamanca: Ed. Universidad [*Acta Salmanticensia.* Estudios filológicos, 328], 2010. 232 pp.

Óscar Prieto Domínguez es un astorgano de 1981 que se licenció en Filología Clásica y en Teoría de la Literatura y Literatura Comparada y que acaba de doctorarse en Filología Clásica por la Universidad de Valladolid. Su carrera científica es ejemplar, pues ha trabajado como investigador visitante en las universidades de Roma (con el gran Guglielmo Cavallo) y Viena, en el Instituto de Lenguas y Culturas del Mediterráneo y Oriente Próximo del CSIC, en la Fondation Hardt de Ginebra y en el Patriarcado Ortodoxo de Jerusalén. Con apenas treinta años a las espaldas, la firma de Óscar Prieto se ha hecho habitual en revistas tan prestigiosas como *Medioevo Greco*, *Rivista di Filologia Classica e Medioevale*, *Emerita*, *Cuadernos de Filología Clásica*, *Erytheia* o *Jahrbuch für Antike und Christentum*. La versión manuscrita del libro que ahora nos ocupa obtuvo sendos premios de investigación por parte de entidades tan acrisoladas como la Fundación Pastor de Estudios Clásicos y la Sociedad Española de Estudios Clásicos. Entre sus maestros y colegas más cercanos a su evolución intelectual podríamos citar a Jesús Hernández Lobato, Juan Signes Codoñer, André-Louis Rey (autor, precisamente, de un estupendo libro titulado *Centons homériques*, París: Éditions du Cerf, 1998) y Patricia Varona Codeso (de cuyo libro sobre el emperador bizantino Miguel III, publicado en la colección Nueva Roma, me ocupé en esta misma revista[1]). Por todo lo que antecede, no es aventurado declarar que el profesor Prieto es una de las más fundadas esperanzas –una realidad ya– de la filología grecolatina en nuestro país, un nombre a recordar y a integrarse más pronto que tarde en la plana mayor de los estudios clásicos en España.

La mecánica del centón en la Antigüedad tiene mucho que ver con el uso de la intertextualidad, tan frecuente en nuestros días. Basta leer un libro del también leonés José Enrique Martínez Fernández, *La intertextualidad literaria* (Madrid: Cátedra, 2001), para hacerse una idea de ese parentesco, cifrado en la estética del fragmento, común al centón y a la práctica intertextual. El centón antiguo consiste en arrebatar a los grandes autores palabras y giros sintácticos que ellos utilizan en sus obras y en trasladarlos a una obra nueva, hecha con los jirones de unos textos especialmente prestigiosos y, por lo tanto, dignos de ser trasladados *ad litteram* a un escenario distinto del que los vio nacer, pero creado con sus propios mimbres, donde se les rinde tri-

[1] *Erytheia* 31 (2010) 334-336.

buto de admiración y de respeto. Una epopeya medieval como el *Cantar de Valtario* (siglo X), que tuve el placer de traducir al castellano hace un cuarto de siglo, es, por ejemplo, un centón virgiliano, por más que lo que cuentan sus hexámetros nada tiene que ver con las obras del autor de la *Eneida*, sino con las hazañas épico-novelescas del héroe que da nombre al cantar, en un marco argumental que comparte gran parte de sus personajes con la leyenda de los Nibelungos. Es práctica común entre los poetas contemporáneos –a partir de Ezra Pound, T. S. Eliot, Constantino Cavafis y tantos otros– tomar prestados de aquí y allá elementos procedentes de obras canónicas no con ánimo de plagiar, ni por falta de inspiración, ni por cualquier otro motivo de carácter bastardo, sino con el solo propósito de rendir homenaje y aprovechar las inmensas posibilidades expresivas que ofrecen las piedras angulares de la literatura.

Prieto centra su búsqueda en el centón profano griego y estructura su libro en seis grandes epígrafes numerados en cifras romanas, respectivamente titulados "El centón profano griego: introducción", "El centón literario griego", "Estudio de los centones conservados", "Epílogo", "Tablas" y "Apéndice: teorizaciones sobre el centón", a los que siguen, clausurando el tomo, una nutrida y puesta al día bibliografía *ad hoc* (pp. 211-224) y un índice de nombres y obras en el que sobresalen, como más citados, la *Antología Palatina* y, por supuesto, los poemas homéricos, que constituyen el principal manantial adonde los autores griegos y bizantinos de centones acuden a beber, lo mismo que ocurre con la *Eneida* de Virgilio entre los autores del área lingüística latina. El mayor autor de centones griegos conservados es León el Matemático, también llamado León el Filósofo. Fue obispo de Salónica entre los años 840 y 843 y habría nacido en Tesalia *c*. 790. Era sobrino de Juan el Gramático, reputado erudito iconoclasta de la época del emperador Teófilo (829-842), feroz perseguidor de los iconodulos. Luego, cuando la regente Teodora, madre de Miguel III, restauró el culto de las imágenes, fue encargado por el césar Bardas de organizar la llamada Escuela Superior de Constantinopla en el palacio de la Magnaura, un organismo destinado a recuperar el legado cultural de los antiguos griegos. En el libro IX de la *Antología Palatina* se conservan seis epigramas leoninos compuestos a partir de versos homéricos, con el propósito de que el lector reconozca esos versos y compruebe cómo pueden ser utilizados en otro contexto sin que su mérito o valor desfallezca un ápice, que en eso funda su labor principal el poeta centonario.

Antes de analizar con el mayor detalle, y con una sensibilidad filológica y literaria fuera de lo común, los centones de León el Filósofo, el autor había

estudiado pormenorizadamente el primer centón griego autónomo de tema profano llegado hasta nosotros en una de las dos estatuas conocidas como Colosos de Memnón –famosos en la Antigüedad por los extraños sonidos que emanaban de sus moles y que se atribuyeron a Memnón, el hijo de la Aurora–, concretamente en su tobillo derecho: cuatro hexámetros homéricos (*Od.* 19.36, *Od.* 19.40, *Od.* 24.530, *Od.* 16.196) seguidos de dos últimas líneas que adjudican la autoría del centón a un tal Ario, presunto miembro del séquito del emperador Adriano en sus viajes por Egipto. Después del de Ario, Prieto estudia el centón de diez versos transmitido por el debelador de los gnósticos Ireneo (segunda mitad del siglo II d. C.) en su *Aduersus haereses* (I.9.4), para pasar a continuación al de Heliodoro el Escoliasta (s. VII d. C.), de carácter humorístico, que consta en el manuscrito londinense de los escolios al *Ars grammatica* de Dionisio Tracio y recontextualiza seis versos homéricos (*Od.* 8.306-307, *Il.* 6.165, *Il.* 4.109, *Il.* 5.429, *Il.* 3.24), para ofrecernos como resultado "un jocoso poema de gran frescura y descarada novedad que reinterpreta un tema tan inevitable en la historia de la literatura como la *recusatio amoris*, el rechazo del pretendiente" (pág. 112).

El libro de Óscar Prieto sobre el centón profano griego es un ejemplo del buen hacer filológico de nuestros investigadores más jóvenes. Un modelo a seguir, un espejo en el que mirarse. Y *last but not least*, un libro estupendamente escrito que se lee con fruición y aprovechamiento desde su primera línea hasta la última y que exhibe, por parte de su autor, una mezcla admirable de pasión y de inteligencia.

Luis Alberto DE CUENCA

Paulus Silentiarius. Descriptio Sanctae Sophiae. Descriptio ambonis, edidit C. DE STEFANI, Berlin-N. York: W. de Gruyter [Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana], 2011. XLVIII + 163 pp.

Paulo Silenciario (σιλεντιάριος: ὁ ἐπιστάτης τῆς ἀμφὶ τὸν βασιλέα σιγῆς [Agath.5.9.7], οἱ ἐν παλατίῳ τὰ ἐς τὴν ἡσυχίαν ὑπηρετοῦντες Procop.*Pers.*2.21]) (s. VI) es conocido en el ámbito de la Filología Clásica como autor de c. 80 epigramas de la Antología Palatina, de tema variado (eróticos, dedicatorios, funerarios, epidícticos, protrépticos, cf. RE XVIII, 4, cols. 2366-2372 [W. Peek]), en los que manifiesta gran influencia de temas y escritores clásicos. Es autor, además, de dos descripciones (ἐκφράσεις), igualmente compuestas en una lengua arcaizante, de la iglesia de Sta. Sofía de C/pla y de su ambón.

La primera fue leída, probablemente, en la Epifanía del año 563, cuando ya se habían terminado los trabajos de restauración de la iglesia y ésta había sido solemnemente inaugurada tras el terremoto de 557, mientras que de la segunda no tenemos una referencia cronológica exacta, salvo el *terminus post quem* de la construcción del nuevo ambón. La *Descripción de Sta. Sofía* es especialmente importante como fuente histórica por los datos que proporciona sobre elementos ornamentales o litúrgicos que hoy día se han perdido, como el τέμπλον (pantalla que separaba la nave del sagrario), la iluminación, la decoración del entablamento o la ἐνδυτή (mantel que cubría el altar). La *editio princeps* de este texto se corrió de molde en 1670, en un volumen misceláneo junto con el texto de la *Historia* de Juan Cinamo y un comentario histórico y filológico de su editor, Charles du Fresne, sieur du Cange, a distintas obras históricas (Brienio, Ana Comnena y el propio Cinamo). El segundo poema, la *Descripción del ambón*, aún tardaría siglo y medio en editarse (Berlin 1815, de mano de I. Bekker, que años después [Bonn 1837] reuniría las dos obras en un solo volumen del CSHB junto con dos autores más). En 1865 el abate J.-P. Migne reprodujo en el vol. 86 de su PG, cols. 2113-2264, las dos descripciones, la primera de ellas en la edición y traducción latina de Du Cange. Finalmente, en 1912 P. Friedländer editó ambos poemas con Juan de Gaza en un volumen de *Kunstbeschreibungen justinianischer Zeit*. La edición que ahora reseño es la primera edición crítica de ambas obras en un volumen único. Consta de una amplia introducción (VII-XLVIII), la edición de los textos (1-90) y dos índices, de *loci similes* (91-122) y de términos griegos (123-163).

La *Descripción de Sta. Sofía* se conserva en el celebérrimo manuscrito de la Antología Palatina (Palat. gr. 23). En la introducción **S**[tefani] analiza la cuestión del copista del texto (se inclina por la tesis de A. Cameron de que fue Constantino de Rodas), describe el códice –división en capítulos, corrreciones marginales, numeración de los versos– y analiza las dos voces de la Suda en las que se conservan referencias a Silenciario, aunque sin mención de su nombre. Es probable, en opinión del editor, que el copista, a la hora de la copia, tan sólo tuviera a su disposición un ejemplar del texto: esta poesía de ocasión era por sí misma de carácter efímero y con frecuencia se perdía pasado un tiempo de la ocasión que la había motivado. Del ms. Palatino copió Claude de Saumaise el Par. gr. 1777, del que es apógrafo el Par. Suppl. gr. 565. Escalígero, por su parte, con materiales que le remitió Salmasius, compuso el Leidensis B.P.G, 34B, del que se copiaron otros, mientras que el bibliotecario del cardenal Barberini y luego de la Vaticana Lukas Holste copiaba el Barb. gr. 185. La tradición manuscrita no es, pues, compleja y se re-

monta a un único códice medieval. A continuación **S**. hace una relación comentada de las distintas ediciones de los poemas desde la *princeps* de Du Cange. Luego ofrece una serie de consideraciones cronológicas sobre la vida de Paulo a partir del pasaje de la *Historia* de Agatías (5.9.7-8) en que es mencionado, llegando a la conclusión de que ya habría muerto cuando Agatías compuso ese libro V.

Aunque **S**. está redactando un comentario detallado de las dos obras, cuya aparición inminente anuncia, en el que tratará pormenorizadamente del texto, fuentes, etc., en la introducción ofrece una serie de primicias, breves, sobre el estilo de Silenciario. El poeta imita, sobre todo, a Nonno –*Dionisíacas* y *Paráfrasis del Evangelio de S. Juan*–, pero también a los "poetas didácticos" –Dionisio Periegeta, Opiano y Ps. Opiano–. En ocasiones emplea imágenes y expresiones de Gregorio de Nazianzo, y es evidente que conoció a los poetas alejandrinos, en especial, a Apolonio. El rico aparato de citas con el que **S**. complementa el pie de la edición, que luego se recogen en el primero de los índices finales, es buena prueba de la excelente formación y extensa erudición del Silenciario. Mas esperemos al prometido comentario para conocer más en detalle toda esta cuestión de sus fuentes.

A continuación **S**. estudia la métrica. Los 80 primeros versos de la *Descripción de Sta. Sofía*, según consta en el ms., fueron leídos en el palacio real, mientras que los restantes (81-1029) lo fueron en la sede del patriarcado, en este caso en dos sesiones marcadas por una pequeña interrupción entre los vv. 410-411. Silenciario emplea dos ritmos, el yámbico para los proemios, como era habitual en los ss. IV-VI d.C., y el hexámetro en el resto. En el primero imita a los poetas de la Comedia Antigua en cuestiones como la admisión de anapestos, incumplimiento del *zeugma* de Porson, etc., cuestiones que **S**. analiza con detalle. Hay en los yambos, con todo, rasgos formales que los alejan de los autores antiguos y los acercan a sus contemporáneos, por ejemplo, la colocación de las cesuras. Sigue el análisis de la parte hexamétrica: cesuras, acentos, finales de palabra, colocación de sílabas largas en determinadas posiciones del verso, etc. Cierran la introducción los criterios de edición seguidos, relativos al aparato crítico (incluye las faltas de itacismo, pero los acentos y espíritus erróneos los relega a un apéndice [pp. 89-90], siguiendo el ejemplo de West en su edición de los *Carmina Anacreontea*), al de citas (maneras diferentes de citar, según sea mayor o menor la certeza de que Silenciario ha empleado un pasaje de otro autor), a la acentuación (conservación del acento agudo en el final de verso ante palabra inicial tónica del siguiente, preposición en anástrofe) y a la grafía de algunas palabras.

S. ofrece el texto griego con una doble numeración de los versos: i) a la izquierda, una numeración corrida, del 1 al 1029 y del 1 al 304 en los dos poemas respectivamente (las referencias de los aparatos se rigen por ella); ii) a la derecha, una numeración específica de cada parte que compone los dos poemas: en el primero, la parte pronunciada en el palacio real y la parte leída en el patriarcado, con la subdivisión marcada entre los vv. 410 y 411, y en el segundo, proemio y parte hexamétrica. La edición de los textos y aparatos es impecable, como es habitual en la Bibliotheca Teubneriana. Cuando salga a la luz el comentario de ambas descripciones, nuestra imagen de la poesía de Silenciario quedará completa. De momento, esta edición crítica de ambos poemas constituye por sí un gran avance y viene a sustituir definitivamente a todas las ediciones anteriores.

José M. FLORISTÁN

A. GIANNOULI, *Die beide byzantinischen Kommentare zum Großen Kanon des Andreas von Kreta. Eine quellenkritische und literarhistorische Studie*, Wien: Verlag der ÖAW [Wiener Byzantinische Studien, Band XXVI], 2007. 427 S. + 6 Tafeln.

Este estudio de **G**[iannouli] se enmarca en la línea de las investigaciones recientes aparecidas en esta misma colección en el campo de la himnografía bizantina[1]. El libro de **G**. está consagrado a los dos comentarios conservados, aún inéditos, del *Gran Canon* de Andrés de Creta (c. 660-740 d.C.): el de Acacio Sabaíta (primera mitad del s. XIII) y el erroneamente atribuido a san Juan de Damasco por algunos manuscritos, que la autora denomina con su primera palabra, *Synopsis*. Como es sabido, el canon es un himno litúrgico compuesto de nueve odas, cada una integrada por varias estrofas (troparios), la primera de las cuales (εἱρμός) constituye el modelo métrico y musical de las restantes. Si la edad de oro de la poesía himnográfica se extiende entre los siglos VIII y XI, en el s. XII, cuando empieza a decaer, son los comentarios de la misma los que alcanzan su cénit, si bien sus inicios se pueden observar ya desde finales del s. IX e inicios del s. X. Los comentarios nacen de dos impulsos: por un lado, de la necesidad de poner su con-

[1] Cf. el estudio de E. Afentoulidou-Leitberg sobre los himnos de Teoctisto Estudita dedicados al patriarca Atanasio I de Constantinopla (WBS 27), reseñado en *Erytheia* 31 (2010) 326-330.

tenido en relación con la Sagrada Escritura y los Padres de la Iglesia, por otro, de la necesidad de explicar la lengua en que están redactados, densa y arcaizante y, por ello, de dificil comprensión para el pueblo. Los comentarios son, pues, un subgénero literario de naturaleza eminentemente didáctica, su finalidad es hacer accesibles los himnos a todos los fieles, en especial a monjes y clérigos. Como he dicho, el s. XII es el del *floruit* de esta especialidad literaria, en la que destacan autores como Teodoro Pródromo, el metropolita de Corinto Gregorio Pardo, Juan Zonaras, Eustacio de Tesalónica o Neófito Enclisto, muchas de cuyas obras aún permanecen inéditas o parcial y defectuosamente editadas. Los autores más glosados son san Juan Damasceno y Cosme el Melodo, pero también los tres cánones yámbicos de Navidad, Epifanía y Pentecostés.

Pues bien, **G**. ha acometido la tarea de editar filológicamente los dos comentarios del *Gran Canon*, uno parcial (la *Synopsis*), el de Acacio, completo. El *Gran Canon* es un himno penitencial que jugaba un papel destacado en las celebraciones cuaresmales de la Iglesia ortodoxa. El libro de **G**. no es una edición completa de los textos, sino un estudio introductorio en dos vertientes, el análisis crítico de las fuentes y el histórico-literario de ambos textos. Con todo, en un extenso anexo que constituye la segunda parte del libro edita completo el *Gran Canon* (hasta ahora accesible en la edición de François Combefis de 1644, reproducida por Migne en la PG, y en el *Triodio Cuaresmal* [*Triodion katanyktikón*, Roma 1879] de las Iglesias orientales bizantinas), así como de una selección de pasajes de los dos *Comentarios*, como adelanto de la edición completa que prepara (edita el comentario a 44 troparios y proemios del *Canon* de los 253 que comprende el *Comentario* de Acacio).

El libro está estructurado en dos grandes apartados, el estudio crítico y literario y la edición. El primero comprende seis capítulos: i) en el cap. I, **G**. ofrece un panorama sucinto de la literatura bizantina de comentarios a los cánones; ii) en el cap. II analiza la vida y obra de Andrés de Creta, la posición del *Gran Canon* dentro de su obra literaria, la época y lugar de composición y su significado; iii) el cap. III estudia la tradición manuscrita del *Comentario* de Acacio, sus destinatarios y su estructura; iv) el cap. IV estudia la transmisión manuscrita de la *Synopsis*, que la tradición tardía atribuyó erróneamente a san Juan de Damasco, su relación con el texto de Acacio, la cuestión de su autoría y fecha, sus destinatarios y su estructura y naturaleza; v) el cap. V escudriña las fuentes empleadas por Acacio (bíblicas, apócrifas, patrísticas, literatura edificante e historiadores), así como la relación del *Comentario* con la literatura lexicográfica bizantina (los diversos *Etymologica*); se cierra este capítulo con una serie de consideraciones, muy breves, sobre

la lengua y el estilo del *Comentario*; vi) el cap. VI ofrece un resumen de las conclusiones obtenidas en los anteriores. La segunda parte del libro es un anexo (cap. VII, pp. 179-383) que contiene la edición del *Gran Canon* y una selección de pasajes de los dos comentarios. En la edición del *Comentario* de Acacio **G**. adopta, por lo que respecta a la acentuación, énclisis y separación de palabras, los usos presentes en el mejor manuscrito, el Athon. 4456, que reflejaría peculiaridades que se remontarían al propio autor. Esto hace que el lector acostumbrado a la norma clásica encuentre alguna que otra desviación de la misma, que afecta sobre todo a la acentuación de las enclíticas τις-τι, τε y formas de εἰμι[2]. Cierran el libro la bibliografía (pp. 388-411) y los índices (pp. 412-427), de nombres y materias, de términos griegos y de pasajes citados. Seis láminas ofrecen imágenes de diveros manuscritos que contienen los *Comentarios*.

La conclusión global a la que llega **G**. es que Acacio compuso su obra en la primera mitad del s. XIII, entre la conquista latina y reconquista bizantina de Constantinopla (1204-1261), probablemente en el monasterio de Mar-Saba de Palestina; que su obra sufrió posteriores adiciones y enmiendas, que se reflejan en, al menos, dos tradiciones manuscritas diferentes; que la *Synopsis* es anterior al s. XIII, porque es empleada por Acacio, pero no al s. XI, fecha en la que empiezan a documentarse los primeros comentarios a la literatura himnográfica. Sólo nos queda esperar la pronta aparición de la edición de los *Comentarios al Gran Canon* prometida por **G**., a la que es de desear le sigan las de otros que aún permanecen inéditos o insatisfactoriamente editados.

José M. FLORISTÁN

Efthymia BRAOUNOU-PIETSCH, *Beseelte Bilder. Epigramme des Manuel Philes auf bildliche Darstellungen*, Wien: Verlag del ÖAW [Veröffentlichungen zur Byzanzforschung, 26], 2010. 304 pp. + 66 Abbildungen.

La poesía culta bizantina es, sin duda, uno de los campos en los que más se ha investigado y publicado en los últimos años. Por limitarnos a la última década, abrieron camino los libros de Lauxtermann *The Spring of Rhythm* (1999) y *Byzanz Poetry from Pisides to Geometres* (2003), a los que siguieron

[2] Sobre el sistema de acentuación de enclíticas en época bizantina son de destacar los trabajos de Noret en *Byzantion* 57, 59, 65 y 74. Ya ofrecí sus líneas generales y expresé mi parecer sobre él en la reseña del vol. III del PRK (*Erytheia* 23 [2002] 406-410).

en años posteriores ediciones de importancia, como las de van Opstall (*Jean Géomètre. Poèmes en hexametres et en distiques élégiaques*, 2008; reseña en *Erytheia* 29 [2008] 344-347), Rhoby (*Byzantinische Epigramme auf Fresken und Mosaiken*, 2009; *Byzantinische Epigramme auf Ikonen und Objekten der Kleinkunst*, 2010) o la de Efthymia **B**[raounou]-**P**[ietsch] que ahora nos ocupa. Este libro ofrece la edición crítica, con traducción al alemán y comentario, de parte de la obra de Manuel Files (c. 1270-c. 1332), el último y más fecundo representante de la epigramática bizantina, en palabras de la autora. La suya es poesía de ocasión, de encargo. Entre sus epigramas, buena parte fue concebida para acompañamiento de imágenes, en su mayoría religiosas, pero también profanas. Entre los poemas de contenido religioso los hay votivos, de plegaria o descriptivos. Dentro de estos últimos forman un grupo especial los que **B**.-**P**. llama "animados" (*beseelte*), es decir, aquellos en los que la figura es concebida como imagen dotada de vida que interpela directamente al lector del epigrama. Así, **B**.-**P**. edita 119 epigramas de Files de este estilo, del total de 472 epigramas sobre imágenes que incluían las ediciones de Miller (Paris 1855-57) y Martini (Nápoles 1900). No quedan claros los motivos por los que la autora se ha guiado en la selección de este material, dejando fuera el resto de epigramas sobre imágenes. En cualquier caso, la presente edición, por incompleta, no viene a sustituir sino parcialmente las anteriores mencionadas. El texto griego de los epigramas está acompañado de traducción al alemán y de un comentario literario-histórico, teológico e histórico-artístico. La autora adopta la postura del análisis de los textos literarios *per se*, en su contenido cultural, no como fuentes de información para la historia o historia del arte, tal como se venía haciendo hasta ahora. La editora considera uno de los motivos de la actitud anterior la valoración negativa de su fuerza poética, que se encarga de reivindicar. El hecho cierto es que, como ya dije en la reseña sobre la edición de Juan Geómetra[1], la poesía culta bizantina puede sorprender, pero difícilmente emocionar. Los epigramas son monótonos, sus ideas, reiterativas, el vocabulario, repetitivo (τύπος, τέχνη, ψυχή y derivados, γράφειν, σῶμα, ἔμψυχος / ἄψυχος, ζῶ, πνέω / πνοή, σκιά). Les falta la vida propia de la lengua viva y les sobra el artificio de la retórica y de la complejidad sintáctica. En definitiva, nada comparable a textos contemporáneos de la frescura y encanto del *Diyenís* o la *Crónica de Morea*. Con todo, los esfuerzos de un puñado de estudiosos agrupados, principalmente, en torno al Instituto de Estudios Bizantinos de la Academia Austriaca de las Ciencias, está poniendo a disposición de los estudiosos textos actualizados de esta poesía culta bizantina.

[1] *Erytheia* 29 (2008) 344-347.

Tras la presentación del trabajo, la introducción se divide en cuatro breves apartados. En el primero **B**.-**P**. analiza la relación entre epigramas sobre imágenes y la ἔκφρασις. Originariamente ésta no constituía un género independiente, sino que estaba ligada a otros (épica, historiografía, novela, etc.) Con el tiempo, sin embargo, fue adquiriendo carta propia de naturaleza, en especial ligada a los προγυμνάσματα de las escuelas de retórica imperiales, adquiriendo el significado de "descripción de obras de arte". La autora analiza los posibles motivos de esta restricción del concepto y las semejanzas y diferencias entre la ἔκφρασις y los epigramas sobre imágenes. En el siguiente apartado presenta la imagen animada como medio estilístico de la ἔκφρασις: frente a la descripción amplia de ésta, los epigramas focalizan la atención en detalles concretos de la imagen. La autora analiza los motivos que llevaron a los bizantinos a calificar sus imágenes como "dotadas de vida", valoración que sorprende según los criterios modernos de arte realista: en el caso de la imagen religiosa, ésta es "viva" porque representa a los arquetipos celestiales (Jesucristo, la Virgen y los santos), que hace accesibles para la adoración y devoción de los fieles. Hace a continuación una serie de consideraciones sobre la valoración de la imagen en Bizancio desde el iconoclasmo, en especial en Simeón el Nuevo Teólogo, Eustratio de Nicea y León de Calcedonia. En el siguiente apartado estudia la imagen animada dentro de la epigramática bizantina. La imagen animada es común a la poesía y retórica desde la Antigüedad, pero se documenta esporádicamente en la poesía cristiana entre los siglos VII-XIV: tan sólo 48 ejemplos, 22 de ellos de Nicéforo Calisto Jantópulo, contemporáneo de Files (**B**.-**P**. los edita todos en el apéndice IV). Luego compara los epigramas de Files con los de la *Antología Planudea*, compilada c. 1300: mientras que los de ésta son de imágenes tridimensionales y mayoritariamente profanas (sólo 27 de 122 están dedicados a dioses y semidioses, pero sin colorido religioso), los de Files son de imágenes pictóricas y de carácter mayoritariamente religioso (101 de 119). En el último apartado la autora explicita los criterios de su edición: ofrece una lista de los manuscritos conocidos de la obra de Files, pero no establece *stemma*, ya que los epigramas animados, como ha quedado dicho, apenas son una cuarta parte de los epigramas sobre imágenes. Los poemas están divididos en cuatro categorías: i) la imagen animada; ii) la imagen animada de contenido cinético principalmente (el carácter vivo de la imagen se manifiesta en un movimiento potencial); iii) idem de contenido acústico (el tema del epigrama es el componente acústico que falta a la imagen); iv) la intervención de una fuerza sobrenatural en la dimensión material de la imagen.

Cierran el libro cuatro apéndices: i) de los epigramas sobre imágenes de Files en las ediciones de Miller y Martini, pero también en otras (pp. 203-213); ii) de los epigramas de Files del estilo de "imagen animada" (los 119 de esta edición con su equivalencia en las ediciones anteriores; pp. 214-217); iii) de epigramas de la *Antología Planudea* del tipo "imagen animada" (pp. 218-220); iv) de epigramas de época bizantina de este estilo desde el s. VII al XIV (pp. 221-235). Siguen los índices, de *incipitia* de los epigramas editados (pp. 237-239), general de nombres y conceptos (pp. 240-241) y de fuentes citadas (pp. 242-249). Para reducir el volumen del libro, los dos primeros apéndices podrían haberse unido, haciéndose notar tipográficamente las entradas correspondientes a los epigramas "animados". Igualmente, en la edición habría sido deseable una mayor variedad tipográfica entre los diversos elementos integrantes de cada entrada: resumen, texto griego, traducción alemana y comentario. Son pequeñas preferencias formales que no merman la calidad de la edición. Si acaso, como ya he dicho, el único reparo que se pude hacer es el criterio de selección de los epigramas, que limita la edición a sólo 119 del total de 472 epigramas sobre imágenes que conservamos de Files.

José M. FLORISTÁN

Franz TINNEFELD, *Die Briefe des Demetrios Kydones. Themen und literarische Form*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag [Mainzler Veröffentlichungen zur Byzantinistik, Band 11], 2010. XIII + 311 pp.

Desde la publicación del corpus epistolar de Demetrio Cidones por R.-J. Loenertz, O.P. (I-II: 1956-1960 [ST 186, 208]), quizás sea Franz **T**[innefeld] el estudioso que más atención ha dedicado a su figura y obra. Además de otros trabajos aparecidos en revistas y actas de congresos, destaca su traducción al alemán, con comentario, aparecida en cinco volúmenes entre 1981 y 2003. Con este libro concluye largos años de dedicación al estudio de Cidones como puente y mediador, en el Tardomedievo, entre el mundo ortodoxo-bizantino y el escolástico-occidental. De ahí el deseo, expresado en el prólogo, de que su estudio sirva como contribución al proyecto internacional "Thomas de Aquino Byzantinus" de edición y estudio de la traducción griega de su obra y de otros tratados bizantinos relacionados que, dirigido por el prof. Demetracopoulos (Patras), cuenta con la colaboración de media docena de instituciones.

El corpus epistolar de Cidones es el más voluminoso (c. 450 cartas) conservado en griego antiguo. Su naturaleza específica lo hace especialmente interesante: junto a cartas de carácter retórico, la mayoría lo son de naturaleza histórica, es decir, están referidas a hechos históricos concretos identificables y fechables. El libro es básicamente un estudio de los temas abordados en la correspondencia de Cidones y, en menor medida, de su forma literaria. Está estructurado en cinco capítulos, cada uno de ellos dedicado a la persona o tema que son centrales en la correspondencia: i) el propio Cidones (cap. I, pp. 7-56); ii) los destinatarios (cap. II, pp. 57-142); iii) terceras personas, distintas del remitente y destinatario (cap. III, pp. 143-196); iv) cuestiones políticas (cap. IV, pp. 197-218); v) otras afirmaciones relevantes en la correspondencia de Cidones, en particular relativas al estilo (del remitente o del destinatario) y a los que **T**. llama "silencios" (ausencia de noticias) (cap. 5, pp. 219-251). Esta estructura, con todo, no crea compartimentos estancos, sino que algunas cartas son analizadas en varios apartados, por tratar asuntos que afectan tanto al emisor como al receptor o porque abordan cuestiones de índole variada. A los capítulos mencionados sigue otro, más breve, de conclusiones (pp. 252-256). Cierran el libro dos anexos (una cronología de la vida de Cidones y la traducción alemana del discurso autobiográfico dirigido al emperador Juan V en otoño de 1371) y cinco índices (de cartas citadas, de contemporáneos de Cidones, de nombres antiguos, de lugares y de cosas).

En el cap. I el autor diferencia varios tipos de carta según su contenido: de petición (consejo, ayuda o favor, intercesión ante el emperador, análisis y juicio sobre algún trabajo), de lamento y queja (intrigas de palacio, reclamación de deudas), de desgracias personales, de agradecimiento por los favores recibidos, de defensa de la opinión propia, de expresión de esperanzas futuras, etc. En las cartas que tienen al destinatario como eje central hay encomios (de miembros de la familia imperial, de amigos y allegados), ofrecimientos de consejo y consuelo, expresión de preocupaciones, reproches y críticas (a personas de la casa real, del alto clero, o a particulares), rechazo de propuestas, invitaciones, etc. En las cartas que tienen a terceras personas como centro hay intercesiones (en favor de compatriotas, de latinos), crítica, burlas, expresión de condolencias, alabanzas (de miembros de la familia real, de otras personas, de teólogos como Sto. Tomás o S. Juan Crisóstomo). En el cap. IV **T**. analiza el contenido político de algunas cartas –política exterior e interior–. En el primer grupo destacan las relativas al problema turco, en la doble vertiente de la amenaza constante de conquista y de los informes para una colaboración con los latinos. Por lo que respecta a la política inte-

rior, Cidones critica cuestiones como la incapacidad de los gobernantes, el palamismo dominante, las luchas intestinas, etc. Por último, el cap. V está dedicado a dos elementos literarios formales constantes en la epistolografía bizantina, los juicios sobre el estilo (propio y ajeno) y las quejas por los silencios (propios y ajenos) en el intercambio epistolar. El sistema expositivo en todos estos apartados es el mismo: **T**. parafrasea las cartas que comenta, a veces cita pasajes completos, en ocasiones da un resumen, todo ello por la versión alemana de la que es autor. El libro es una invitación a leer la correspondencia de Cidones, escrita en un griego arcaizante no siempre de fácil comprensión por su carácter abstracto.

A lo largo del libro quedan de manifiesto los temas fundamentales de la correspondencia: i) la familia imperial; ii) las convicciones religiosas de Cidones, unionista convencido; iii) los asuntos políticos, en especial el crecimiento del poderío turco y la amenaza que suponía para la supervivencia de Bizancio; iv) los contenidos personales, en las cartas a amigos y allegados. Aún está por escribir una biografía de Cidones. **T**. ofreció un primer esbozo, breve, en el vol I/1 de la edición alemana de su corpus epistolar (pp. 4-62). Ahora, con este libro ha querido dar un paso más, poniendo de relieve las posibilidades que ofrece, pero también los límites que tiene, la colección de sus cartas como base para su redacción. De paso, invita a otros estudiosos a editar los escritos de Cidones que aún permanecen inéditos: así será posible redactar una monografía exhaustiva de su vida, sobre la base de una edición completa de sus obras.

La colección en que aparece el libro, dirigida por G. Prinzig, comprende títulos de gran interés para el bizantinismo tardío, en especial en el campo de las relaciones entre latinos y ortodoxos y el problema de la Unión, algunos de los cuales ya han sido reseñados en *Erytheia*[1]. Para terminar, un gazapo que se ha colado en la p. 194, l. 6: hablando de Sto. Tomás, **T**. dice que Cidones tradujo su obra "al latín", cuando, evidentemente, debe decir "al griego". Se trata de un pequeño error sin importancia, que queda perfectamente aclarado en los párrafos siguientes y que de ningún modo empaña el buen trabajo realizado.

José M. FLORISTÁN

[1] A. RIEBE, *Rom in Gemeinschaft mit Konstantinopel. Patriarch Johannes XI. Bekkos als Verteidiger der Kirchenunion von Lyon (1274)*, en: *Erytheia* 27 (2006) 323-327; Chr. R. KRAUS, *Kleriker im späten Byzanz. Anagnosten, Hypodiakone, Diakone und Priester 1261-1453*, en: *Erytheia* 29 (2008) 298-301.

Vida de Simeón el loco, ed. revisada con trad., introd. y notas de Pablo A. CAVALLERO-Tomás FERNÁNDEZ-Julio César LASTRA SHERIDAN, Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 2009. 205 pp.

A diferencia de la primera traducción española de la *Vida de Simeón el loco,* de Leoncio de Neápolis (Madrid, 1999 y 2005), esta es una edición bilingüe cuyo texto griego se basa en la comparación de las ediciones existentes, a las que se suma la confrontación de un manuscrito Vaticano (pp. 93-205). La introducción del libro, muy extensa, consta de los siguientes apartados: 1. La hagiografía; 2. El autor, su obra y su tiempo; 3. Simeón; 4. Lengua; 5. Estilo. Estructura; 6. Técnica; 7. La tradición manuscrita; 8. Esta edición (pp. 8-80). La bibliografía también es muy amplia, por no centrarse específicamente en el autor y su obra; comprende: A. Sobre el griego moderno; B. Sobre hagiografía, filosofía, teología e historia tardo-antigua; C. Sobre Leoncio de Neápolis; D. Instrumental; E. General de referencia (pp. 81-91).

Lo primero que llama la atención al abrir el libro es que la tipografía griega queda relegada al texto original y al apartado octavo de la introducción. Fuera de aquí, se recurre a una transcripción poco rigurosa del griego: no se diferencian las vocales breves de las largas, salvo cuando estas llevan acento circunflejo, ni tampoco se adscribe la ι suscrita. Así se transcriben cientos de palabras griegas, algunas de ellas *hapax* y neologismos.

Hecha esta advertencia, los apartados más interesantes de la introducción son, a mi parecer, los relacionados con la lengua y el estilo de esta obra originalísima, la primera biografía completa de un "loco por causa de Cristo". Pablo A. Cavallero, responsable de esta parte, hace una notable contribución al conocimiento de la fonética, de la sintaxis y, sobre todo, del léxico de Leoncio de Neápolis (Chipre), cuyo interés ya pusieron de manifiesto en su día L. Rydén (Uppsala 1970) y A.-J. Festugière (París 1974). No aborda, sin embargo, la cuestión de los paralelismos entre la lengua de este autor y el dialecto chipriota moderno. Habría sido interesante conocer su opinión sobre el interesante artículo de W. J. Aerts, «Leontios of Neapolis and Cypriot Dialect Genesis», *Πρακτικά του Β' Διεθνούς Κυπριολογικού συνεδρίου,* vol. 2, Nicosia 1986, pp. 379-89, que no consta en la bibliografía. Por otra parte, sorprende que para el estudio del léxico el autor no haya usado el *DGE*, donde habría encontrado fácilmente diversos testimonios de supuestos *hapax*, como ἀχείμαστος o βόλιον (*cf.* p. 40). El primer término (transcrito como *akheimástos*), que, según el autor, «no aparece en los diccionarios» (p. 40, n. 7), también está recogido en el *LSJ*.

En la introducción hay errores difíciles de explicar. *El prado* se atribuye a «Juan Eucratas, hijo de Mosco» (p. 15), cuando τοῦ εὐκράτου es solo el sobrenombre que recibe Juan Mosco en algunos manuscritos, derivado de εὐκράς o εὔκρατον, bebida monástica consistente en una decocción de pimienta, comino y anís. Un error asombroso de la p. 17 está corregido *in extremis* en la fe de erratas, pero tampoco aquí se acierta: Jerusalén no fue conquistada en la tercera década del siglo VII «por los sasánidas zoroastrianos», sino por los árabes (638).

La traducción española, que «intenta ser fiel al estilo del autor, llano pero con recursos retóricos» (p. 7), es extremadamente literal y, si bien puede servir de ayuda al estudiante de griego, a veces se hace farragosa. Un ejemplo: «Tú, solicitado de nunca olvidarte de estos inútiles hijos en ocasión de extender tus honorables manos, sí, sí, solicitado por estos extranjeros, piadoso, haz memoria de su orfandad» (p. 127). En las largas parrafadas retóricas, que pueden superar las 15 líneas sin más signos de puntuación que las comas, esa extrema literalidad de la traducción hace perder el hilo con facilidad. Tampoco ayudan a la claridad del texto construcciones como «bajamos a lo del señor Nicón» (p. 145) (κατηρχόμεθα ἐπὶ τὸν κύριν Νίκωνα, 'bajábamos al cenobio del señor Nicón') o «en lo del vendedor de posca» (p. 170) (εἰς τὸ φουσκάριον, 'en la tienda de posca'). Por otra parte, el recurso de intentar reproducir en español los neologismos de Leoncio de Neápolis a veces va demasiado lejos: «superentró» (ὑπερεισῆλθεν) en p. 171, y en el epílogo, en solo tres líneas: «supraadmirable» (ὑπερθαύμαστον), «tras suprarresplandecer» (ὑπεραστράψας) y «supramundanas» (ὑπερκοσμίους) (p. 205). En la frase «permaneció sentado (ἐνέμενεν... καθήμενος) tres días en la ciudad santa, entrando y arrodillándose y orando...» (pp. 147-8) algo falla, evidentemente, como también en la traducción de παῖς por «niño» (p. 161), tratándose de un joven adúltero; tampoco me parece afortunada la traducción de κύρι, 'señor', por «don» en ἀνάστα, κύρι, ποιήσωμεν εὐχήν («Levántate, don, pongámonos en oración», p. 139). Los traductores no siempre han seguido las advertencias de Festugière y Rydén sobre el significado de determinadas palabras y construcciones: por ejemplo, traducen πρός τόπον καθέζεσθαι por «detenerse al costado del lugar» (p. 105), en vez de 'hacer de vientre'; πέλμα por «área» (p. 161) en vez de 'arena' (donde actúa un mimo); καταλέγω por «hablar mal» (p. 179) en vez de 'cantar canciones satíricas o de escarnio' (referido a unas muchachas que se burlan del santo mientras bailan). En cuanto al conocido episodio en el que Simeón irrumpe en la escuela abrazando a los niños, la traducción de ἐστύλιζον αὐτόν por «le hacían graffiti» es desafortunada. Los niños no se defienden del santo loco, que se finge pederasta, haciéndole

graffiti («el maestro... hacía señas a los niños y estos le hacían graffiti», p. 163), sino pinchándole con los punzones con los que escribían en las tablillas de cera (*cf.* ὁ στῦλος), como sugiere W. J. Aerts en el artículo citado (p. 386). A sus argumentos añado el testimonio de *Vita Danielis Stylitae*, 89: los discípulos de Daniel Estilita pinchan a un niño con sus punzones mientras duerme, para probar si realmente es mudo.

La fe de erratas del principio no recoge todos los gazapos. El que más salta a la vista está en la p. 193, donde la segunda nota que lleva el número 1 (y que debería ser la nota número 12) no lleva el comentario correspondiente.

Por todo lo anteriormente expuesto, creo que habría sido aconsejable una última revisión del libro por los autores. No obstante, la propia existencia de una edición bilingüe, en griego y en castellano, de un texto hagiográfico bizantino es una buena noticia y una rareza editorial en el mundo de habla hispana digna de ser destacada.

J. SIMÓN PÁLMER

Antoni RUBIÓ I LLUCH, *Epistolari grec*. Volum 3: Anys 1901-1915, correspondència recollida i anotada per Eusebi AYENSA I PRAT, Barcelona: Institut d'Estudis Catalans [Memòries de la secció històrico-arqueològica, 87], 2011. 561 pp. + 30 láms.

El tercer volumen del epistolario griego de Antoni Rubió i Lluch (*cf.* reseñas de los dos primeros en *Erytheia* 28 [2007] 392-395 y 30 [2009] 380-383) proporciona nuevas muestras de su correspondencia con D. Vikelas (†1908), Sp. Lambros, D. Cambúroglus, L. Enialis, St. Dragumis y, sobre todo, N. G. Mavrakis, el traductor al griego de *Els castells catalans de la Grècia continental*, que en este volumen tiene especial protagonismo. A estos nombres ilustres hay que añadir ahora, entre otros, los del poeta, traductor y lingüista A. Palis, el historiador C. Rados, el bizantinista N. Veis, el escritor, abogado y político G. Korozos, el numismático I. Svoronos, el arqueólogo A. Keramópulos y el político y escritor C. Papamijalópulos. Pero además hay otros corresponsales más modestos a quienes A. Rubió conoció personalmente durante su tercer y último viaje a Grecia (1909) y que tienen su interés, como el fotógrafo del Instituto Alemán de Atenas Rudolf Rohrer, y dos lugareños cuyos conocimientos sobre el papel de los catalanes en el folklore local de sus respectivos pueblos supo valorar debidamente el erudito catalán: el maes-

tro de Hipati I. Papanastasios y, sobre todo, el médico de Ánfisa A. Sturnaras, de quien se conserva una fotografía en la que posa con A. Rubió y su amigo Ramon d'Alòs en las ruinas del castillo de la antigua Salona (lám. 16). Hay también un buen número de cartas que revelan los esfuerzos de A. Rubió por hacerse con el cargo de cónsul de Grecia en Barcelona mediante los buenos oficios de sus influyentes amigos griegos. Esta correspondencia de carácter consular, que comienza propiamente con su toma de posesión del cargo en octubre de 1903, será especialmente abundante en el cuarto y último volumen del epistolario, que cubrirá el periodo 1916-1936 e incluirá los índices. A la espera de su publicación, no queda sino felicitar una vez más a E. Ayensa por su importante aportación al conocimiento del polifacético sabio catalán.

J. SIMÓN PÁLMER

Testamento de Augusto. Monumentum Ancyranum, ed., trad. y com. de Gonzalo DEL CERRO CALDERÓN, Madrid: Ediciones Clásicas [Supplementa Mediterranea, 12], 2010. 208 pp.

El presente trabajo se centra en la edición, traducción al castellano y comentario de la inscripción bilingüe en latín y griego conocida como *Monumentum Ancyranum*, que se encuentra en la ciudad de Ancira de Galacia, la actual Ankara. El texto epigráfico es una narración autobiográfica de los hechos más destacados de la vida del emperador Augusto, que se inicia a la edad de diecinueve años y comprende hasta los setenta y cinco ya cumplidos. El documento se halla dispuesto en tres grandes apartados: los honores que se le rindieron en vida; los gastos en obras públicas, donaciones de alimentos y dinero, así como en ocio y actividades sociales; finalmente, el relato de las *Res Gestae* propiamente dichas, donde se ensalzan las actividades diplomáticas y guerreras del gobernante y se nos informa de los acontecimientos que causaron la concesión al césar Octaviano de los títulos de "Augusto" y de "Padre de la Patria".

El texto, que constituye la inscripción más larga de la arqueología, fue descubierto en 1555 en el transcurso de una embajada de Fernando I, emperador del Sacro Imperio Romano y hermano de Carlos V, a la corte del sultán otomano Solimán I el Magnífico. El *Monumentum*, conservado en las paredes de las ruinas de un templo en honor a Roma y a Augusto, presenta el texto latino grabado en los muros interiores de la *prónaos* o vestíbulo del

templo, mientras que el texto griego está escrito en la parte exterior del muro derecho del mismo. Desafortunadamente, la inscripción se halla dañada en algunos pasajes, por lo que para su reconstrucción se han utilizado el testimonio del *Monumentum Antiochenum*, que presenta sólo la copia latina, y del *Monumentum Apolloniense*, que incluye sólo la versión griega. El texto latino que aparece en las inscripciones de Ancira y de Antioquia de Pisidia, región incluida en la provincia de Galacia, sería la copia del original perdido escrito en planchas de bronce que reposaría en el mausoleo de Augusto en Roma. Por su parte, la traducción griega de los *Monumenta* de Ancira y de Apolonia de Pisidia estaría destinada a los habitantes de unos territorios donde el latín nunca llegó a imponerse.

Tras un prefacio a cargo del profesor Macías Villalobos (pp. 7-14), el libro se abre con una introducción del autor (pp. 15-23) en la que se ofrece una breve semblanza de Augusto junto con una pequeña historia del texto del *Testamento* y un cuadro cronológico de la vida del personaje.

Pasamos a continuación a la edición y traducción del texto, tanto en el original latino (pp. 25-53) como en su versión griega (pp. 55-89). La disposición de la edición es la siguiente: texto original seguido de un sucinto aparato crítico en la parte superior, y su correspondiente traducción con notas aclaratorias a pie de página en la parte inferior. Para la constitución del texto del *Monumentum Ancyranum* han resultado cruciales los testimonios que nos ofrecen las otras inscripciones que ya hemos señalado. Por esta razón y para que se puedan identificar en la lectura las diferentes fuentes, del Cerro Calderón se ha servido de diversos criterios tipográficos, como son el empleo de caracteres rectos para el texto conservado en el *Monumento de Ancira*, de cursiva para los pasajes conservados también en las fuentes secundarias, de cursiva subrayada para indicar elementos conservados única y exclusivamente en las fuentes secundarias y, finalmente, de corchetes para las palabras que han podido ser restituidas.

El comentario (pp. 91-204) constituye, sin lugar a dudas, uno de los grandes atractivos de la monografía. Este profuso estudio se centra especialmente en los datos que podemos contrastar y analizar a partir del texto bilingüe de la inscripción. Así, pasan ante los ojos del lector la vida de Augusto (pp. 91-113) tal y como aparece reflejada en el *Monumentum Ancyranum*; el entorno familiar del César, así como los cónsules y adversarios (pp. 113-133); las instituciones (pp. 133-156); el relato de las obras públicas, una de las preocupaciones fundamentales de todo político romano (pp. 156-163); la geografía que se documenta en la inscripción, tanto de la ciudad de Roma como del resto del Imperio (pp. 163-173) y los gastos, las *impensae* latinas o las

δωρεαί griegas, que resultaban básicas para mantener a la multitud contenta (pp. 174-177). Las diferencias entre los textos latino y griego también merecen un detallado epígrafe (pp. 177-197). Finalmente, el comentario incluye una breve reseña biográfica a propósito de la muerte de Augusto según aparece narrada en los textos de Suetonio y de Tácito (pp. 198-204). El libro se cierra con una bibliografía (pp. 205-208) que recoge las publicaciones más destacadas en torno al tema.

Así, pues, gracias al trabajo del profesor del Cerro Calderón podemos afirmar que la "reina de las inscripciones antiguas", en palabras del venerable Theodor Momsen, cuenta ya con un magnífico trabajo de investigación en nuestra propia lengua, trabajo que está llamado a convertirse en una obra de referencia en la materia.

Jesús ÁNGEL ESPINÓS

Antonio RIGO-Pável ERMÍLOV (EDS.), *Orthodoxy and Heresy in Byzantium. The Definition and the Notion of Orthodoxy and some other Studies on the Heresies and Non-Christian Religions*, Roma: Università degli Studi di Roma «Tor Vergata» [Quaderni di Νέα Ῥώμη, 4], 2010. VII + 181 pp.

El presente volumen ofrece los trabajos que se presentaron en la Universidad Ortodoxa San Tijon de Moscú en el marco de una sesión de conferencias en torno a la ortodoxia y a la herejía en la teología bizantina que tuvieron lugar entre los días 13 y 14 de octubre de 2009. Los textos aquí reunidos se centran en dos aspectos diferentes que, no obstante, tienen puntos de contacto entre sí, como son la definición y el concepto de ortodoxia en relación con las herejías en Bizancio desde el tiempo de la restauración de las imágenes (843) hasta el siglo XII, y el análisis de las herejías no sólo en el marco del cristianismo, sino también en el de otras religiones no cristianas como el judaísmo o el islam desde el siglo VI hasta el XIV.

Bernard Flusin, en su conferencia «Le triomphe des images et la nouvelle définition de l'Orthodoxie. À propos d'un chapitre du *De cerimoniis* (I, 37)» (pp. 3-20), se centra en la celebración que anualmente conmemoraba, el primer domingo de Cuaresma, el fin de la iconoclasia (843) y que, según el capítulo 37 del citado libro *De cerimoniis* atribuido a Constantino VII Porfirogéneto, constituía "la fiesta de la ortodoxia". Esta fiesta, que probablemente se instituyó ya en el año 844 por obra de Metodio, patriarca de Constantinopla, no aparece sin embargo atestiguada hasta el 899 por Filoteo.

Gracias al *De cerimoniis* se puede reconstruir cómo sería la celebración, en la que destacaba la presencia del emperador, a diferencia de otras importantes festividades en el año litúrgico a las que el emperador no acudía. Su presencia, a pesar de que se fue reduciendo cada vez más con el tiempo, confería gran esplendor a la conmemoración. Digno de reseñarse es el hecho de que la procesión acabase en la catedral de Santa Sofía, en lugar de partir de la misma como solía ser la costumbre; probablemente esta novedad se pueda deber a que la llegada final a la catedral se interpretase como la entrada a una Nueva Sion tras los años de herejía iconoclasta. La gran particularidad de esta conmemoración consiste en que en esta fiesta litúrgica estamos asistiendo realmente a una nueva conceptualización de lo que hemos de entender por "ortodoxia", considerada ya como la forma particular y propia del cristianismo del Imperio bizantino.

Dentro de esta misma redefinición de conceptos hemos de situar la aportación de Paul Magdalino, «Orthodoxy and Byzantine Cultural Identity» (pp. 21-40), quien analiza la idea de ortodoxia como el conjunto de creencias que conforman uno de los rasgos fundamentales de la cultura bizantina; así mismo, la Iglesia ortodoxa constituye el último legado unificador del Imperio Bizantino en el ámbito de los países que pertenecen a lo que el autor denomina la "Byzantine Commonwealth". La relación entre identidad cultural y ortodoxia se plasma en la profesión de fe de la que siempre se enorgullecen los emperadores, tal y como podemos encontrar, por ejemplo, en la paradigmática figura de Alejo I Comneno, quien a ojos de su biógrafa, su hija Ana, se asemeja a un apóstol de la ortodoxia guiado por su inmaculada εὐσέβεια. A su vez, la interpretación de la ortodoxia como una característica cultural específica de Bizancio se puede trazar desde el siglo VII en el que ya se atestiguan referencias al Imperio e Iglesia bizantinos como el Pueblo Elegido o la Nueva Israel. Igualmente, la restauración de las imágenes (843) supuso un gran respaldo a una expresión cultural propia de la ortodoxia bizantina: los iconos. Para refrendar sus puntos de vista, Magdalino ofrece una breve semblanza de dos personajes que se pueden considerar como promotores e impulsores de la cultura y la ortodoxia bizantinas: el patriarca Focio y el eunuco Vasilio, hijo bastardo del emperador Romano I Lecapeno.

La conferencia de Frederick Lauritzen, «Against the Enemies of Tradition. Alexios Studites and the *Synodikon of Orthodoxy*» (pp. 41-48), gira en torno a la versión que Alejo, patriarca de Constantinopla, escribió del *Synodikon* en el que incluye un anatema, formulado por el patriarca Nicolas el Místico (s. X), que resulta muy esclarecedor para conocer el pensamiento político del patriarca Alejo, pues se centra en la condena contra todo aquello que se pro-

nuncie contra la tradición eclesiástica (παρὰ τὴν ἐκκλησιαστικὴν παράδοσιν) y suponga innovación (καινοτομηθέντα). Este anatema contra los enemigos de la tradición representa un excelente sumario de los problemas que preocupaban a la teología oficial de Bizancio en el segundo cuarto del siglo XI, durante el patriarcado de Alejo, y que se concentraban en las comunidades siro-jacobitas y en herejías similares a la de los bogomilos. El interés de Alejo el Estudita en promover su visión de la ortodoxia se refleja en el hecho de que el anatema aparezca en las versiones eslava y georgiana del *Synodikon*. La difusión del texto del *Synodikon* de Alejo lleva a pensar que el patriarca de Constantinopla consideró su versión como la oficial a seguir en el mundo ortodoxo.

Marco di Branco, «La centième hérésie? Islam et Christianisme dans l'inscription du Dôme du Rocher» (pp. 49-60), se propone estudiar si la tesis de que el islam es en realidad una herejía cristiana, tal y como propugna el alemán Christoph Luxenberg, resiste el examen de la crítica histórico-filológica. A partir de una inscripción de la arcada octogonal de la Mezquita de la Roca del año 691/92 d.C., Luxenberg llega a afirmar que el término *muḥammad* no designa al nombre del Profeta, sino que se trata de un gerundivo del verbo *ḥammada*, 'alabar', y se referiría a Jesucristo; así, pues, el islam no sería sino una variante del cristianismo. Según di Branco, la prueba definitiva contra esta arriesgada teoría se encuentra en el fresco de los seis príncipes en Qusair Amra (Jordania), que parecen representar a los destinatarios de una serie de embajadas enviadas por Mahoma en el 628 d.C. Por lo tanto, este fresco, que ha de remontarse a una fecha muy cercana a la inscripción de la Mezquita de la Roca y anterior por consiguiente a la redacción de las biografías más antiguas del profeta, testimonia sin lugar a dudas un acontecimiento de la vida de Mahoma, con lo que éste habría existido realmente y creado una nueva religión.

La siguiente aportación, «Regards croisés des hérésiologues, des canonistes et des hagiographes sur les juifs à Byzance» (pp. 61-78), obra de Vincent Déroche, se encuadra también en el marco de la consideración como herejía o disidencia de otra religión, en este caso del judaísmo, y estudia la visión que del judío nos ofrecen los textos canónicos sobre las herejías y los relatos hagiográficos. Para poder concebir el judaísmo como herejía del cristianismo y salvar el evidente despropósito cronológico, los exégetas canonistas tildan de herejes a aquellos judíos que, tras la venida del Mesías, no apostataron de su religión y abrazaron el cristianismo. Entre otras causas, el judaísmo era considerado una desviación debido a la exégesis oral rabínica a partir del Antiguo Testamento, que resultaba inaceptable a los ojos de la

ortodoxia. Por otra parte, en las hagiografías los judíos no están estigmatizados de una manera especialmente negativa, sino que en muchos casos su presencia es utilizada como testimonio de la superioridad de la fe verdadera. No obstante, cuando los judíos aparecen descritos con rasgos peyorativos, éstos son diferentes de los que señalan los canonistas: tratos con Satán, afán de lucro, etc. En suma, la literatura hagiográfica se desmarca de los cánones y allí donde los textos oficiales y las leyes proponían normas de conducta generales, las hagiografías se centran en casos particulares no exentos de ambigüedad y de recreación poética de la realidad.

El trabajo de Pável Ermílov, «Satanic Heresy: On One Topic in Anti-Armenian Polemic» (pp. 79-97), toma como punto de partida dos relatos antiarmenios. El primero de ellos se halla en el capítulo Περὶ τῆς σατανικῆς νηστείας τοῦ Ἀρτζηβουρίου de la *Invectiva contra los Armenios* de Ps. Isaac de mediados del siglo XI y cuenta cómo se instituyó un ayuno de cinco días en honor de la muerte de un perro llamado Ἀρτζηβούρης. La segunda historia (*Περὶ τῆς σατανικῆς αἱρέσεως τῶν κακοδόξων ἀρμενίων...*), escrita a finales del s. XII, narra el legendario y falso origen de siete ayunos, de una semana de duración cada uno de ellos, que supuestamente observaban los armenios a lo largo del año como consecuencia, en último extremo, de su alejamiento de la Iglesia Ortodoxa. Es curioso observar que en ambos textos se emplea el adjetivo "satánico" referido a las herejías armenias; la explicación de este fenómeno se ha de ver en el hecho de que en ambos casos la institución de los ayunos proviene de heréticos según la doctrina bizantina: en el primer apólogo, el instigador es el herético Sergio, el dueño del perro, mientras que en el segundo se trata del apóstata rey de los armenios. El estudio se cierra con un apéndice que nos ofrece el texto griego del segundo relato.

Gran parte de la siguiente comunicación de Antonio Rigo, «Gli ultimi giorni del dualismo bizantino? Un nuovo testo inedito e alcune questioni connesse» (pp. 99-145), está consagrada a la *editio princeps* con su correspondiente traducción de la Διάλεξις ἣν πρὸ χρόνων ἐποίησα μετὰ τοῦ πρώτου τῶν Κουδουγέρων Ἰωάννης Ἁμαρτωλός. El opúsculo, fechable en torno a tercer cuarto del siglo XIII, está escrito en forma de diálogo y dedicado a la herejía de los Κουδούγεροι, controvertido término que, según se desprende del texto, el propio autor, el monje Juan, asimila a los bogomilos sin nombrarlos. Esta denominación, que aparece por primera vez en el texto que nos ocupa, ha provocado desde siempre debate entre los bizantinistas, que la han interpretado de múltiples maneras. La propuesta de Rigo analiza la palabra como un compuesto de κουτός ('tonto, estúpido') más γέρων ('anciano'), con lo que su significado sería el de 'viejos estúpidos', por lo que los

Κουδούγεροι serían en realidad grupos con creencias y prácticas mágicas y supersticiosas que la tradición heresiológica bizantina habría malinterpretado. El manuscrito en el que se nos ha transmitido la διάλεξις responde a la signatura *Oxford Christ Church 49* y contiene materiales variados de diferentes fechas que han sido reunidos a finales del siglo XVIII tal y como sugiere la encuadernación.

El problema del calendario religioso en el ámbito del mundo cristiano constituye el tema del estudio de Pável Kuzenkov, «Correction of the Easter *Computus*. Heresy or Necessity? Fourteenth Century Byzantine Forerunners of the Gregorian Reform» (pp. 147-158). La polémica de la datación de la Semana Santa fue uno de los temas abordados en el Concilio de Nicea y, aunque se tomaron medidas para unificar los diferentes modelos, sin embargo las Iglesia de Oriente y Occidente celebraron en algunos casos la festividad en fechas distintas. Durante el siglo XIV se ofrecieron en el mundo bizantino propuestas de una reforma del calendario para resolver la disputa sobre la exacta datación de la Pascua, propuestas que resultaban incómodas para la autoridad por ir en contra de la tradición y que no fueron aceptadas. No obstante, a pesar de que las reformas fueran rechazadas, no se puede decir que se las considerase heréticas; la gran herejía del calendario a ojos de la ortodoxia bizantina vendría más tarde con la reforma del Papa Gregorio XIII introducida en 1582.

Elena Vinográdova trata en su conferencia «Theological Controversy, Heresy and Byzantine Art: An Approach» (pp. 159-172) el tema de la relación entre arte, teología y herejía, y las posibles huellas que pudo dejar el pensamiento herético en la producción artística bizantina. De los movimientos heréticos, el único que creó un arte específico fue el iconoclasta, en el que se atestigua sobre todo una decoración simbólica. Cuando la iconoclasia fue superada, la decoración de las iglesias de los siglos IX al XI se pobló de imágenes de santos como reacción por parte de los iconodulos; así mismo, a partir del siglo XI, tras el cisma del año 1054 el arte bizantino reflejaría frecuentemente las controversias teológicas, como resultado de la influencia de la liturgia sobre las representaciones iconográficas.

En suma, se trata de un libro que, tomando como hilo conductor la reflexión a propósito de las herejías y su relación con la ortodoxia, despliega una amplia visión en torno a aspectos religiosos y su interconexión con la sociedad y la política en la siempre atractiva y compleja cultura bizantina.

Jesús ÁNGEL ESPINÓS

ALDA GIAMBELLUCA KOSSOVA, *Ad erudiendam fidelium plebem. Esegesi dei primi sunti scritturali paleoslavi (ss. IX-XI),* Caltanissetta: Ed. Lussografica [Collana del Centro Cammarata di San Cataldo, Scrinia-8], 2010. 112 pp.

Los estudiosos que se ocupan de la interacción cultural y lingüística de Bizancio con los pueblos de su periferia, en especial, los eslavos, deben mucho a la infatigable y fecunda labor científica de la prestigiosa eslavista italiana, profesora A. Giambelluca Kossova, cuyos numerosos e importantes trabajos sobre las literaturas paleoeslavas –búlgara y rusa– arrojan luz y son de inestimable ayuda para comprender en todas sus dimensiones la fuerte imbricación cultural y lingüística entre los mundos bizantino y eslavo.

Desde el primer trabajo de la profesora Alda Giambelluca Kossova, al menos del que yo tenga constancia, su magistral edición y estudio del tratado *Sobre el alfabeto* (*O pismenech'*) del enigmático "Monje Militante" (Černorizec Chrabăr) del círculo del zar Simeón de Bulgaria, compuesto *ca.* 880, publicado por la Academia de Ciencias de Bulgaria (1980), hasta esta reciente exégesis de los primitivos epítomes escriturarios paleoeslavos de los siglos IX-XI, cuidadosa y lujosamente editada en un libro de gran formato, la autora ha hecho posible nuestro acercamiento directo y preciso, a través de rigurosas ediciones, traducciones y estudios, de textos eslavos fundamentales. Mencionaré sólo algunos especialmente destacados, como la *Visión de Isaías* (versión paleobúlgara), aparecida en el *Corpus Christianorum. Series Apocryphorum*, vol. 7 (Brepols 1995); la *Crónica de los años pasados* (*Povest' vremennych let*) de Néstor el Analista (Milán 2005); las *Vitae* de los santos mártires Borís y Gleb, del príncipe Alexandr Nevskij y del venerable Feodosij de Pečera, recogidas en el volumen *Alle origini della Santità Russa* (Milán 2007). Su espléndida monografía *All'alba della cultura russa. La Rus' kieviana (862-1240)* (Roma 1996) es de lectura indispensable para comprender y penetrar en los textos que contribuyeron a formar el *humus* del que surgirían las obras maestras de la literatura rusa de Pushkin a Gogol y Dostoyevski. En *Da Mosca all'Impero degli zar. Letteratura e Ortodossia nella Rus' Moscovita (1240-1700)* (Roma 2001), trabajo complementario de la antedicha monografía, se nos ofrece un exhaustivo estudio filológico de los testimonios literarios e históricos que acompañaron al nacimiento y paulatina consolidación de la civilización ortodoxa moscovita, analizados en estrecha conexión con la evolución espiritual de las tierras rusas para reconstruir el gradual auge de Moscú hasta convertirse en la capital de uno de los imperios de mayor significación en la historia de la humanidad. En esta apresurada revista de la bibliografía de la profesora Giambelluca Kossova no puedo

dejar de mencionar otro trabajo suyo imprescindible, publicado por Sellerio editore (Palermo 1996), *Da Mosca a Firenze nel Quattrocento*. Se trata de la edición de un anónimo ruso cuyo título original es *Viaje al concilio de Florencia* (*Choždenie na florentinskij sobor*), esclarecedor relato de las peripecias de un monje ruso, asistente del obispo Avramij de Suzdal, miembro de la delegación rusa al concilio de Ferrara-Florencia encabezada por el famoso metropolitano Isidoro de Kíev y Moscú, convencido partidario de la unión con Roma para intentar salvar al moribundo imperio de Constantinopla. Este fascinante y completísimo relato (desde la salida de Moscú de la delegación, en septiembre de 1437, hasta su regreso a Suzdal tres años más tarde) es el primer texto que introdujo en la Rus' moscovita informaciones directas de la Europa occidental.

En el volumen que reseñamos, la autora rescata un conjunto de textos cruciales para comprender mejor el rápido y profundo proceso de plena inserción de los pueblos eslavos en la civilización ortodoxa tras su tardía conversión al cristianismo, a finales del siglo IX y comienzos del X, durante el primer imperio búlgaro, así como la extensión al mundo ruso de la fe cristiana con el bautismo del príncipe Vladimir Svjatoslavi en 988. La evangelización y aculturación de los eslavos, vehiculada a través del clero griego, germinó en los *scriptoria* de Preslav y Ocrida, primero, y de Kíev, después. En poco más de un siglo y medio se puso en marcha uno de los fenómenos civilizatorios más asombrosos, con la transferencia de la literatura neotestamentaria y eclesiástica griega al eslavo. La fascinación ejercida por el prestigio de la tradición bizantina de los siglos IV-VIII, asentada sobre su inmenso patrimonio cultural y espiritual, explica la rápida aceptación y pronto desarrollo de la civilización escrita "a la griega", pero en lengua vernácula, por parte de los neófitos eslavos. La difusión de los Evangelios y del Psalterio en lengua vernácula eslava fue la primera empresa de traducción, erizada de dificultades, sobre todo por la ausencia de una versión íntegra en eslavo de la Biblia, algo que sólo se alcanzaría a finales del siglo XV gracias a la labor del arzobispo Guenadio de Nóvgorod. El libro de Alda Giambelluca viene a despejar el gran interrogante de cómo se pudo alimentar el conocimiento doctrinal imprescindible para un arraigo y crecimiento tan rápido y vigoroso del cristianismo entre los eslavos. Hasta ahora se tenía la convicción de que hubieran existido modelos de narraciones sencillas y comprensibles para el adoctrinamiento de los fieles en los principios esenciales de la nueva fe, capaces de transmitir informaciones adecuadas y prácticas para conducirse como buenos cristianos.

Es evidente que, por ejemplo, en época comnena existió este tipo de compendios iconográficos con función primordialmente pedagógica. Ahí están los exhaustivos ciclos de Historia Sagrada en los monumentales mosaicos de la catedral de Monreale y de la basílica de San Marcos en Venecia. Resultaba sencillo suponer que el primer clero autóctono del ámbito eslavo –todo él de formación bizantina–, tras la consolidación de la autocefalia eclesiástica búlgara y kievina, se inspirara en sencillos epítomes pedagógicos (similares por su función a los conjuntos musivos señalados) para difundir con facilidad y precisión el conocimiento de la *historia salutis* en el conjunto de la masa de fieles neófitos. Los resultados de la búsqueda de las huellas de esos epítomes es lo que ahora nos ofrece Alda Giambelluca en este trabajo.

El primer texto que Giambelluca propone como verdaderamente el primer catecismo paleoeslavo, se debe presumiblemente a Clemente de Ocrida, uno de los "siete santos" venerados por la Iglesia búlgara como fundadores de la liturgia eslava (junto con Cirilo, Metodio, Sava, Naúm, Gorazd y Angelario). Clemente se había formado con Metodio y colaboró con él en los preparativos de la misión a Moravia. El zar Simeón lo puso al frente de la diócesis de Ocrida, siendo así el "primer obispo de lengua búlgara", como lo define la *Vita* de Teofilacto de Ocrida. Clemente, desde su posición privilegiada, supo organizar la ingente labor de traducción del griego al eslavo de la primera literatura eclesiástica en el *scriptorium* de Ocrida, además de su propia producción (una cincuentena de homilías y dieciocho panegíricos), siendo su obra más destacada la *Vita Methodii* [*VM*]. Como demuestra nuestra autora, el primer capítulo de la *VM* es en realidad un magistral *Prólogo* a la misma, pero a la vez con una función didáctica muy precisa que lo convierte en un verdadero catecismo. Esta reconsideración del contenido y función del famoso *Prólogo* de la *VM* es fruto de una relectura minuciosa e innovadora del conjunto de esa obra, cuya necesidad científica quedó claramente planteada en un congreso internacional sobre el tema de la actividad de Cirilo y Metodio y la cultura búlgara de los siglos IX-X celebrado en Sofía en 2005 y auspiciado por el Centro de investigaciones Cirilo-Metodianas de la Academia búlgara de Ciencias. La profesora Giambelluca Kossova ha culminado una investigación hermenéutica coherente, rigurosa y, sobre todo, convincente de una parte la *VM*, insólitamente extensa (para lo que se puede esperar de un prólogo) y que ocupa, además, la cuarta parte del conjunto de la obra. La autora demuestra que este presunto prólogo pudo tener una existencia autónoma e independiente del resto del conjunto que la alberga. Tradicionalmente se ha venido considerando que esta unidad textual era el "primer capítulo" de la *VM*; por las razones que la autora aduce a lo largo

de su estudio, el término "prólogo", pese a su inusual extensión, se aviene mejor al contenido. No se conoce con certeza la autoría de la biografía de Metodio, el tesalonicense apóstol de los eslavos (*ca.* 810/820-885), pero está suficientemente probado que la *VM* es uno de los textos de atribución más acreditada a Clemente de Ocrida, si bien el manuscrito conservado más antiguo que contiene la *VM* (*Žitie Mefodija Moravskogo*) es el famoso menologio ruso de finales del siglo XII-principios del XIII: el *Uspenskij sbornik* (ff. 102-109v), códice importantísimo por el número y variedad de textos (cuarenta y nueve) que ofrece, tanto hagiográficos como homiléticos, eslavo-orientales y paleoeslavos, en gran parte traducciones del griego, pero también obras originales[1]. La autora ha establecido una división en parágrafos añadiendo los respectivos títulos con una función orientativa que permite visualizar con nitidez las diversas unidades temáticas que articulan la compleja estructura de este "prólogo", susceptible –insistimos– de haber constituido un epítome catequético autónomo.

El segundo texto, posterior en casi dos siglos al anterior, la autora lo denomina acertadamente como una (*sui generis*) *Biblia pauperum* rusa. Se trata de un pasaje de la *Crónica de los años pasados* o *Primitiva crónica* rusa (*Povest' vremennych let*) atribuida a Néstor el Analista[2], el monje de las Cuevas de Kíev (*ca.* 1050-principios del s. XII) que constituye la fuente narrativa más importante para la historia de la primitiva Rus' kievina y de las relaciones de esta con Bizancio. El pasaje en cuestión, conocido también como el *Discurso del Filósofo,* corresponde a las entradas de los años de la era del mundo 6494 (985 d.C.) y 6496 (988 d.C.), donde el cronista narra el proceso que llevó al príncipe Vladímir a abrazar el cristianismo al quedar convencido del discurso del filósofo cristiano –griego, evidentemente– (*reč' Filosofa*, es decir ῥῆσις φιλοσόφου), una vez escuchadas las sucesivas prédicas de los emisarios de otras religiones (judíos y musulmanes). La intención pedagógica del pasaje cumple dos objetivos esenciales: uno estructural, dentro de la economía de la *Crónica*, y otro desde el punto de vista religioso y político. Los rusos, pueblo joven y recién convertido, desconocen la historia del género humano y necesitan verse reafirmados como pueblo mediante la fe. La exigencia práctica impone, pues, garantizar una *Historia salutis* clara, edificante y ortodoxa desde el punto de vista doctrinal. Casi dos terceras partes de la exposición

[1] Véase Alberto ALBERTI «Il Codice Uspenskij: analisi della struttura e riflessioni critiche» *Studi Slavistici* 2 (2005) 7-33.

[2] En español disponemos de la excelente traducción de Ángel Luis ENCINAS MORAL, *Néstor. Relato de los años pasados, según la Crónica Laurenciana (1377),* Madrid: Miraguano Ediciones, 2004.

o resis del *Filósofo* son una cuidadosa selección de pasajes de *Génesis* y *Éxodo,* que explicitan la historia de la humanidad, para articularse con gran maestría narrativa con los elementos clave de Antiguo y Nuevo Testamento para sintetizar la encarnación de Cristo y la redención. A falta, como señalé antes, de una Biblia en eslavo, Néstor construye un complejísimo mosaico teológico dotado de una elocuencia descriptiva, en realidad "visible", que infunde en los fieles con absoluta claridad el mensaje que se pretende. Ambos pasajes de la *Crónica* de Néstor cobran, además, una perfecta armonía narrativa con un hábil entramado a base de *excerpta* de otros libros bíblicos como los de Oseas, Jeremías, Ezequiel, Malaquías, Amós, Miqueas, Baruc, Zacarías, Esdras y, sobre todo, de Isaías, con oportunas citas de los Salmos. La maestría de Néstor en la selección de los pasajes escriturarios, como bien explica la autora, aseguraba en el auditorio una comprensión perfecta de la quintaesencia de lo que había supuesto para el pueblo de Rus' la no muy lejana conversión de su príncipe a la nueva fe. A falta aún de una Biblia eslava, sólo cabía recurrir a este retablo didáctico y doctrinal construido mediante el ya, por entonces, nutrido *corpus* del Salterio, Profetas y Nuevo Testamento en paleoeslavo. Este capítulo es deudor del curso monográfico de Filología Eslava que sobre la *Biblia pauperum* rusa impartió la autora en su seminario "La Escritura y escrituras en la Rus' de Kíev" en el Ateneo de Palermo durante los años 2003-2004.

La tercera y última parte de este libro es un esclarecedor estudio sobre la plasmación iconográfica de lo que la autora denomina *Biblia pauperum* a partir de los mencionados pasajes de Néstor. Ya el *Paterikón* de Kíev testimonia que para la decoración del gran mosaico de la gran iglesia de la Dormición, erigida en el recinto monástico de Pečerskij, su higúmeno Nikón (1074-1088) trajo a pintores de Constantinopla; la misma fuente señala que en la sacristía del monasterio se custodiaban los "rollos y libros" de dichos artistas. Tales términos no dejan lugar a dudas de que se refieren a los rollos de pergamino y cuadernillos que contenían los esquemas, bocetos y temas iconográficos para desarrollar en la decoración pictórica y musiva. La cuidada y rigurosa selección de los motivos y lemas ilustrativos de los pasajes escriturarios, de factura netamente bizantina, se difundió por oriente y occidente, llegando también a las tierras rusas recién cristianizadas. Todos los ciclos iconográficos conocidos en Rusia, a partir de aquel con que se decoró Santa Sofía de Kíev –erigida por Yaroslav el Sabio entre 1037 y 1067– confirman, con su profunda y coherente lógica interna, la existencia de un clero con sólido bagaje teológico que cuidaría, con escrupuloso respeto de las Escrituras, el desarrollo de las distintas escenas que contemplaban estos conjuntos monumentales. La hipótesis de Giambe-

lluca Kossova es que el cronista Néstor extrajo de esos instrumentos de trabajo de los maestros bizantinos, custodiados en la sacristía del monasterio de Pečerskij, el hilo conductor de su original y eficaz síntesis escrituraria dirigida a la educación de los fieles, de manera que su texto resultaba conceptualmente paralelo a la exhaustiva decoración figurativa de los grandes templos. Nuestra autora acierta plenamente al establecer un correlato de este doble programa evangelizador –textual y visual– con el monumental conjunto musivo sículo-normando del Duomo de Monreale, de época de Guillermo II, así como su afinidad temática con la iconografía de los mosaicos de la catedral de Cefalù y de la Capilla palatina de Palermo. Resultan sorprendentes las correspondencias temáticas, literales casi, entre el texto de la *Biblia pauperum* de Néstor y las representaciones parietales de los mosaicos de Monreale, aunque se trate de dos mundos distantes, por el cisma de 1054, pero totalmente coincidentes en la sublimación de un mismo mensaje salvífico.

La autora presenta además un espléndido florilegio de estas correspondencias temáticas entre las páginas del texto ruso medieval y la asombrosa Biblia musiva que decora la basílica de Monreale. Las cuarenta y siete ilustraciones reproducen las cromolitografías del meritorio trabajo de Domenico Benedetto Gravina, *Il Duomo di Monreale illustrato e riportato in tavole cromolitografiche,* que se publicara en Palermo (1859-1869) en dos volúmenes de gran formato.

Pedro Bádenas de la Peña

Correspondance de Nicolas Cabasilas. Textes traduits et comentes par Marie-Hélène Congourdeau, París: Les Belles Lettres, 2010. XXIV + 233 pp.

Nicolás Cabásilas (Salónica *ca.* 1322/3-Constantinopla [?] *post* 1391) fue un personaje interesante en una época delicada del imperio y con mucha mayor importancia en el siglo XIV bizantino que la que hasta hoy le han dado los historiadores. Cabásilas fue un agudo político, en su modalidad de consejero imperial, y un hombre de gran espiritualidad, como teólogo de sólida formación.

El presente volumen reúne el epistolario de Cabásilas, tanto la correspondencia por él emitida como la recibida. La mayoría de todo este conjunto epistolar y, concretamente, todas las cartas debidas a la pluma de Cabásilas, no había sido antes traducida a ninguna lengua moderna, tampoco ninguna de las cartas recibidas por Cabásilas, aquí recogidas, se había

traducido antes al francés. En esta recopilación encontramos de Nicolás Cabásilas: seis cartas dirigidas a su padre; dos a su amigo Demetrio de Cidón, primer traductor de santo Tomás de Aquino al griego; ocho a diversos amigos suyos de Salónica; una al emperador Juan VI Cantacuzeno y otra al emperador Manuel II Paleólogo. De la correspondencia dirigida a Cabásilas tenemos: una carta de su tío teólogo Nilo Cabásilas; una carta de Gregorio Acíndino, el principal opositor a la teología de Palamás; cinco de Demetrio de Cidón; cuatro del emperador Manuel II Paleólogo; una de José Brienio, predicador en la corte imperial. Como anejo, Marie-Hélène Congourdeau presenta una carta de Demetrio de Cidón a Manuel II Paleólogo a propósito de Nicolás Cabásilas.

La correspondencia conservada de Cabásilas es bastante reducida (dieciocho del propio autor y una docena de cartas enviadas a él) en comparación con las cuatrocientas cincuenta de su amigo Demetrio de Cidón o las setenta y seis de Gregorio Acíndino, por mencionar sólo a dos de los más destacados interlocutores de Cabásilas. Pese a lo reducido de su número, el principal escollo, en una edición como la presente, es la ordenación. La autora, con buen juicio, adopta un criterio estrictamente cronológico, frente al modelo de la edición crítica de Polijronis Enepekidis («Der Briefwechsel des Mystikers Nikolaos Kabasilas», *BZ* 46 (1953) 18-46), que propugnó criterios de crítica interna para su datación y clasificación, método que fue muy criticado en su día por los recensentes. Congourdeau, que reproduce para el texto de las cartas la susodicha edición de Enepekidis, recurre acertadamente al método más lógico, la ordenación cronológica. La datación de estas cartas no es tarea fácil. La autora ha hecho todo lo posible apoyándose en trabajos de investigadores que la han precedido y, para los casos más desesperados –aquellas cartas donde no hay ningún elemento que sirva de referencia temporal–, se basa en el consenso que permiten los manuscritos.

La edición presenta un bosquejo biográfico de Cabásilas que permite situar cada carta en su contexto y una sucinta exposición de la tradición manuscrita. Cada carta se acompaña de un análisis que ofrece los elementos en los que se fundamenta la posible datación relativa y ayuda a la contextualización de los contenidos. El apéndice prosopográfico es de gran utilidad, comprende tanto a los destinatarios y remitentes, como a los personajes mencionados. El libro se cierra con la relación de las ediciones de toda la correspondencia y la de los estudios específicos sobre la misma, así como una amplia selección de bibliografía referencial.

La ágil y fluida traducción de esta correspondencia ayuda poderosamente a descubrir a Cabásilas en aspectos de su personalidad que tradicionalmente

quedaban algo eclipsados por su calidad de teólogo, comentador de la liturgia y autor de elogios a la Virgen y a los santos. El lector puede trazar así el bosquejo de un agudo político y humanista, implicado en los conflictos de su tiempo. El diálogo epistolar con Manuel II en la época en que éste redactaba su *Diálogo con un musulmán* es, quizá, el más claro exponente de la talla intelectual de Cabásilas.

Pedro BÁDENAS DE LA PEÑA

C.P. Cavafy. Selected Prose Work, translated and annotated by Peter JEFFREYS, Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2010. XIX + 163 pp.

La bibliografía de Cavafis sigue enriqueciéndose. En esta ocasión ve la luz una importante selección de la prosa del gran alejandrino llevada a cabo por Peter Jeffreys, Assistant Professor de Literatura Inglesa en la Suffolk University de Boston y agudo estudioso de Cavafis. Jeffreys ha editado recientemente, bajo los auspicios de la American University de El Cairo, la correspondencia epistolar entre E. M. Forster y Cavafis (*The Forster-Cavafy Letters. Friends at a Slight Angle,* El Cairo-Nueva York, 2009), que ofrece nuevos y, hasta hoy, desconocidos materiales que contribuyen poderosamente a contextualizar la atmósfera cultural de Alejandría durante 1916-1932.

La presente selección de prosas cavafianas, en una elegante y cuidada versión inglesa, resulta a primera vista una original presentación de Cavafis prosista como un autor en lengua inglesa. De los cuarenta textos que reúne la edición, trece corresponden a los que el propio Cavafis redactó en inglés; de estos, la mayoría permanecían inéditos hasta ahora y otros, Cavafis los volvería a publicar en griego, con mayores o menores modificaciones, en la prensa griega de Alejandría. Justamente este detalle es el que, en mi opinión, da un valor especial a esta antología. Primero, porque el lector descubre un Cavafis capaz de expresarse perfectamente en una lengua que no es la suya y, segundo, porque la habilidad del antólogo y traductor ha logrado que no exista en la lectura del conjunto la menor solución de continuidad entre las prosas escritas en inglés y la traducción de las redactadas en griego.

La recepción de la prosa de Cavafis está siendo, como ha sido la de su producción poética, objeto de un largo proceso, no siempre comprensible, por su dilatada duración. Tuvieron que pasar treinta años para que, al hilo del trigésimo aniversario de la muerte del poeta, vieran la luz las primeras ediciones de la prosa de Cavafis. Por un lado, la debida a Yorgos Paputsa-

kis, *Prosa completa* (*Ἅπαντα τὰ Πεζά*, Atenas: Fexis, 1963, con numerosas reimpresiones) y, por otro, la realizada por Mijalis Pierís, *Prosas inéditas* (*Ἀνέκδοτα Πεζὰ Κείμενα*, mismo lugar y año). Ambos volúmenes incorporan la traducción griega de aquellos escritos en inglés o francés por Cavafis. Como ocurriera con los famosos *154 poemas*, tampoco estos meritorios trabajos de Paputsakis y Pierís lo recogían todo, pues muchos de los escritos en prosa seguían aguardando su edición. Esta circunstancia –obligado es recordarlo– no ha dependido de la voluntad del o los editores (y traductores), sino del nebuloso mundo que durante bastante tiempo ha rodeado la celosa custodia de los papeles de Cavafis. Desde entonces fueron dándose a conocer, en un lento goteo, otros textos gracias a la labor de Yorgos P. Savidis y colaboradores o discípulos suyos. Así, entre 1972 y 1994 aparecerían veintidós textos en prosa en distintas publicaciones (artículos en revistas y libros) griegas y extranjeras por estudiosos como Constandinos Dimarás, Stratís Tsircas, Robert Liddell, Renata Lavagnini, Diana Haas, Yorgos Kejayoglu, Vanyelis Carayanis, Yanis Dalas y Mijalis Pierís.

Cuarenta años después de los dos volúmenes de *Prosas* mencionados apareció la edición de Mijalis Pierís (*Κ.Π. Καβάφη, Τα Πεζά [1882;-1931],* Atenas: Ícaros, 2003) que vino a enriquecer con nuevos materiales el *corpus* de prosas cavafianas hasta entonces conocido, aunque omite algunos de los textos editados por Paputsakis. Hoy día esta edición de M. Pierís es la más difundida, pues es accesible también en formato electrónico[1].

La antología de P. Jeffreys tiene el mérito de ser la primera que permite al lector en lengua inglesa acceder a la prosa del alejandrino, frente a las innumerables traducciones de su poesía a esa lengua desde 1951[2]. La prosa de Cavafis es sumamente variada y no resulta fácilmente clasificable, lo cual, en gran parte, es también uno de los factores determinantes de la lentitud de su publicación y de que aún continúen inéditos bastantes materiales. A este respecto debe tenerse en cuenta que Cavafis nunca se consideró a sí mismo un prosista, razón por la que, salvo las colaboraciones publicadas en prensa de la época, él guardó en su archivo gran parte de sus escritos personales, con la intención –como queda patente en muchos casos– de volver sobre ellos. En definitiva, esta actitud es la misma que tuvo con sus poemas.

[1] En la biblioteca virtual del Centro de Estudios Neogriegos (Σπουδαστήριο Νέου Ελληνισμού www.snhell.gr), en la entrada correspondiente al archivo Cavafis (para la edición griega: www.kavafis.gr). Para la edición en inglés, cf. www.cavafy.com.

[2] Realizada por John MAVROGORDATO, *The Poems of Constantin Cavafy,* London: The Hogarth Press, 1951.

La selección que comentamos ofrece al lector una ocasión sin precedentes para acercarse a nuevas preocupaciones y facetas de la creatividad del poeta[3]. Jeffreys ha llevado a cabo una clasificación ecléctica del material, una entre las muchas posibles, como puede apreciarse si la comparamos con las realizadas por Paputsakis y Pierís. Bajo el epígrafe de *Ensayos* nuestro antólogo y traductor agrupa veintiún artículos, de ellos nueve en su redacción original inglesa: siete de ellos permanecían inéditos; uno («Misplaced Tenderness») Cavafis lo publicó en griego, con algunas variantes (titulándolo «Οἱ ἀπάνθρωποι φίλοι τῶν ζώων») en el diario *Κωνσταντινούπολις* (5 abril, 1886), y otro («Give Back the Elgin Marbles») fue publicado en su primera redacción inglesa en una revista italiana de Alejandría[4]. Estas tempranas piezas periodísticas nos descubren un Cavafis culto que se dirige a unos lectores, desconocedores aún de su incipiente obra poética, muy representativo de la burguesía cosmopolita griega y occidental de las grandes urbes del Levante otomano, como Constantinopla, Esmirna, Alejandría o El Cairo. Este público encontraba en los artículos de Cavafis los temas y estilo propios del gusto *fin de siècle,* con cierto dilentantismo enciclopédico, pero que, gracias a la maestría de Cavafis, destilan su profunda cultura, curiosidad intelectual, preferencias e ironía, rasgos que siempre mantendrá en su creación poética.

En el epígrafe de *Escritos de ficción y creación,* Jeffreys recoge exactamente los siete textos que Pierís clasifica, dentro de la sección de *Escondidos* (*Κρυμμένα*), como "de creación" (δημιουργικά), de los cuales, tres («Garments», «The Pleasure Brigade» y «The Ships»)[5] se han considerado como "poemas en prosa" desde su publicación por Yorgos Savidis entre 1985 y1987[6]. Otro texto («A Night on Kalinderi») corresponde al conjunto de escritos, incluidos algunos poemas ingleses como «Nicori» o «Dejar Terapia», que Cavafis reunió en una suerte de diario que el autor llevó en sus años de permanencia en Estambul[7] (1882-1885) con su madre, evacuados a consecuencia de las revueltas que acabaron con la vida de numerosos occidentales y coptos; sucesos que provocaron la intervención británica y el bombardeo de Alejandría (11-

[3] En español disponemos de la excelente selección y traducción de José GARCÍA VÁZQUEZ y Horacio SILVESTRE LANDROBE, *Prosas. K.P. Kavafis,* Madrid: Tecnos, 1991.

[4] Se trata del número correspondiente al mes de abril de 1891 de la *Rivista quindicinale di scienza, lettere ed arti.*

[5] En mi edición de la *Poesía completa* (Madrid 2005), «Ropas», «El regimiento del placer» y «Los barcos» los considero igualmente *Poemas en prosa*.

[6] *Μικρά Καβαφικά,* Atenas: Ermís, vol. 1, 1985, pp. 305-307, para «Τὰ πλοῖα», y vol. II, 1987, pp. 275-276, para «Ἐνδύματα» y «Τὸ σύνταγμα τῆς Ἡδονῆς» respectivamente.

[7] Publicado por Diana HAAS «Constantinopoliad, an Epic», en *Ζητήματα ιστορίας των νεοελληνικών γραμμάτων, αφιέρωμα στον Κ.Θ. Δημαρά,* Salónica 1994, pp. 281-304.

13 julio 1882). Y, por último, los relatos «The Mountain», «Musings of an Aging Artist» y «In Broad Daylight», de la última década del siglo XIX, rescatados por Paputsakis, Savidis y Lavagnini, respectivamente, nos revelan la calidad literaria de la prosa de Cavafis, incluida una efectiva incursión por el relato fantástico[8].

En los apartados *Literary Reflections* y *Miscellaneous*, Jeffreys presenta los doce textos (cuatro de ellos compuestos en inglés por Cavafis) que completan esta selecta antología. Los textos, seleccionados con gran acierto, reflejan hasta qué punto Cavafis estaba, en su juventud, influido por el periodismo británico, tanto por su estilo como por lo selecto y bien documentado de los variados temas que suscitaban su interés. Puede comprobarse la gradual implicación de Cavafis en la "cuestión lingüística", que en Grecia dominaba en su época la vida pública, social e intelectual, y en la que fue decantándose como un racional defensor de la lengua hablada, tal como puede apreciarse en los ensayos «Prof. Blackie on the Modern Greek Language», en «For a Student Anthology of Demotic Songs» o en «A Note on Obsolete Words», y la revalorización de un Bizancio que se expresó también en una lengua viva, como en «The Byzantine Poets», «On *The Chronicle of Morea*» y en «On Saint Symeon the Stylite». Pero donde la selección de Jeffreys resulta de mayor interés aún es en aquellos textos donde se manifiesta la profundidad de las preocupaciones literarias de Cavafis: me refiero a «Philosophical Scrutiny: Part One», «Independence», «Twenty-Seven Notes on Poetics and Ethics» y, en particular, el raro bosquejo que sobre su propia poesía redactara (en francés) para un periodista francés en 1930 y que Jeffreys presenta traducido al inglés: «On the Poet C. P. Cavafy»[9]. El otro pilar sobre el que se alza el carácter intelectual, erudito, de la escritura cavafiana se comprende en esclarecedores escritos donde quedan claramente explicitados sus vinculaciones y paralelos con escritores de distintas tradiciones, por ejemplo, el aprecio por Luciano, Filóstrato y la Segunda Sofística, las comparaciones entre Homero, Dante y Tennyson; las que establece entre Schiller, Leigh Hunt y Rober Browning; y sus lúcidas apreciaciones sobre Shakespeare y Keats.

El lector admirador del gran alejandrino está ante un libro imprescindible que le permite descubrir otro Cavafis, comprometido con intereses que no siempre tienen que ver con su poesía y que refuta el juicio de un amigo

[8] Cf. al respecto la «Nota introductoria» a mi edición bilingüe de *A la luz del día*, Málaga 2007.

[9] «[Sur le poète C.P. Cavafy]», exhumado por Mijalis PIERÍS en *Ἀνέκδοτα Πεζὰ Κείμενα,* Atenas 1963, pp. 82-85.

suyo coetáneo[10] de que Cavafis aborrecía de tres cosas: de dar conferencias, conceder entrevistas y escribir prosa. Evidentemente, esta persona desconocía por completo que Cavafis sí que producía una prosa, aguda y reflexiva, pero digamos en su descargo que lo que sólo había llegado al público era una pequeña parte de su prosa: esporádicas colaboraciones en la prensa, que cesan realmente hacia 1918. El resto, lo guardó voluntariamente inédito –como hizo con muchísimos poemas–, no por rechazo, sino por su peculiar forma de trabajar y perfeccionar su creación. Muchas de esas prosas están detrás de gran parte de su poesía, y quedaron archivadas para futuros estudiosos de su obra, como podemos disfrutar en esta inteligente selección traducida por Peter Jeffreys.

Pedro BÁDENAS DE LA PEÑA

M. CORTÉS ARRESE, *Estilos de vida en Bizancio*, Murcia: Nausícaä Editorial, 2011. 181 pp. + 30 ilustraciones.

La colección Medievalia de la editorial Nausícaä, que ha reunido con anterioridad estudios de investigadores tan contrastados como Joaquín Yarza Luaces o Isabel Beceiro Pita, acaba de publicar un sugerente y meditado ensayo del catedrático de Historia del Arte de la UCLM, Miguel Cortés Arrese, que lleva por título *Estilos de vida en Bizancio*. El libro está dividido en tres capítulos. El primero se ocupa de una de las creaciones más originales del mundo cristiano, el llamado monacato espontáneo que, desde Egipto, se extendió por el Imperio y sus fronteras como un reguero de pólvora, en palabras de C. Mango. El autor desgrana las razones de su éxito incontestable, al margen de la Iglesia oficial, a la búsqueda de la santidad, en lucha permanente con los peligros del mundo y los poderes invisibles de las tinieblas. Se detiene sobre las variadas fórmulas que utilizaron estos hombres y mujeres ebrios de Dios en su camino hasta el Paraíso: eremitas, estacionarios, herbívoros, estilitas… y rastrea a continuación sus manifestaciones artísticas, de procedencia y alcance tan diferenciado como el que se puede establecer entre los *Kellia* y el extraordinario conjunto de Qalat-Simán. Uno de los apartados más logrados de este capítulo es el que analiza el monte Sinaí como un espacio sagrado, al que se veían atraídos anacoretas y peregrinos por el deseo de vivir y recorrer los lugares de los que hablaba ya el Antiguo Tes-

[10] Según testimonio de PAPUTSAKIS, *Ἅπαντα τὰ Πεζά*, Atenas 1963, p. X.

tamento y en los que habían sido protagonistas Elías y Moisés: el "el monte transitado por Dios", que fue visitado por Juan Mosco, evocó Pero Tafur y pintó El Greco. Algunos textos de apoyo, a modo de imágenes gráficas, salpican estas páginas y, en este sentido, se advierte un reconocimiento de la magnífica tarea desarrollada por el catedrático Ramón Teja y su equipo, desde Trotta editorial, en su colección "Estructuras y procesos. Religión", que viene ofreciendo cuidadas traducciones de textos de los primeros tiempos cristianos, en el marco de ediciones excelentes y muy necesarias en el panorama editorial español.

El capítulo siguiente está dedicado a los guardianes de la frontera oriental que mantuvieron, en nombre del emperador, la lucha infatigable contra los musulmanes, en los confines del Tauro o en las marcas de Capadocia. No se olvida de Basilio Digenís Akritas, ensalzado en un bello poema, elegante y refinado, que nos ilustra, matiza el profesor Cortés Arrese, sobre su origen, gustos artísticos y formación religiosa. El papel activo desempañado por sus santos protectores, los gloriosos Teodoros, el noble Jorge y el victorioso Demetrio, lleva al autor (p. 71) a interesarse, de manera pormenorizada, por el nacimiento, desarrollo y difusión del culto de los santos militares. El estudio se extiende al viaje de San Jorge a Occidente y al del patrón de Tesalónica a tierras eslavas; allí se convertiría en un venerado santo nacional en la lucha secular que tuvieron que librar los rusos contra los eslavos. Mosaicos, frescos e iconos hablan de la popularidad de estos patronos y del fervor del que gozaron por doquier. Los ejemplos aportados ahora no pueden ser más esclarecedores.

El último capítulo profundiza en las obras de arte que tuvieron como inspiración las visiones de Dios en el Antiguo Testamento y explica las razones del éxito de estas teofanías después del año 843. Añade algunos ejemplos significativos relativos a las visiones de Cristo y su Iglesia y se detiene, en particular, en los iconos de los sueños; identificados los protagonistas por los fieles gracias a los rasgos pintados que mostraban los iconos que acompañaban a los devotos a lo largo de su vida, y tenidos santos y mártires como intermediarios y benefactores en casos de necesidad extrema. Y donde los santos militares citados más arriba jugaron un papel fundamental.

El libro ha sido bien editado, está escrito con un estilo ágil y directo, las ilustraciones han sido escogidas con criterio y hacen más sugestiva la comprensión de los distintos estilos de vida en Bizancio a los que remite el estudio: el monacato espontáneo, los guardianes de la frontera y los fieles que navegaban en un mundo de visiones y sueños. No falta, como en algún tra-

bajo anterior del autor, un cuidado Apéndice de textos[1]. El estudio se suma a la serie de obras sobre el arte bizantino que, en los últimos años, han explorado nuevas vías temáticas. Recuérdese el de A. Spira sobre la influencia de los iconos rusos en la vanguardia de comienzos del siglo XX[2], o la investigación sobre el destacado papel que los niños juegan en las representaciones visuales en Bizancio[3]. *Estilos de vida en Bizancio* es, en definitiva, una nueva y enriquecedora aportación de este estudioso, sobre un campo poco estudiado en España y del que viene ofreciendo sugestivas aproximaciones en los últimos años.

José A. SALGADO PANTOJA

Ferdinand GREGOROVIUS, *Atenais*, trad. de José A. Molina Gómez. Barcelona: Herder, 2009. XII + 228 pp.

El reciente éxito de la película de Alejandro Amenábar *Ágora*, en la que se realza la personalidad de Hipatia, una mujer de carácter fuerte que lucha contra las contradicciones y prejuicios de su tiempo en una época de conflicto, puede acercar nuestro interés a la personalidad de otra mujer coetánea de muy parecidas características, Atenais, la que llegó a ser emperatriz romana de oriente bajo el nombre de Eudocia. El autor de esta biografía, el ingente historiador y escritor alemán Ferdinand Gregorovius (1821-1891), es conocido principalmente por su *Historia de Roma en la Edad Media* (también escribió una *Historia de Atenas en la Edad Media*), obra monumental parecida en muchos aspectos a la *Historia de la decadencia y caída del Imperio romano* del gran historiador del XVIII Edward Gibbon. Fue autor también de biografías de emperadores como Tiberio y Adriano y de relatos de viajes por los escenarios de la Antigüedad, y también un entusiasta de la obra de Goethe, la autoridad máxima entre los escritores alemanes que se dejaron deslumbrar por la luz del Mediterráneo. Tuvo así mismo especial predilección por figuras de heroínas románticas adelantadas para su época, independientes y luchadoras, como fueron Atenais (y su cuñada Pulqueria) o Lucrecia Borgia. En el caso de Atenais-Eudocia se sumaban además otros aspectos

[1] M. CORTÉS ARRESE, *Memoria e invención de Bizancio*, Murcia 2008, pp. 165-181.

[2] A. SPIRA, *The Avant-Garde Icon. Russian avant-garde art and the icon painting tradition*, Aldershot 2008.

[3] C. HENNESSY, *Images of Children in Byzantium*, Ashgate 2008.

de especial interés para el historiador: su dedicación a la poesía, en concreto en un motivo que podemos calificar de "protofáustico", el paralelismo que encuentra entre la Antigüedad y su propia época, la interacción del paisaje (las ciudades de Atenas, Constantinopla, Antioquía y Jerusalén) con sus habitantes o la descripción de una época como encrucijada, en concreto, aquella que "se presentaba como un punto central en el que oscilaban paganismo y cristianismo, el tránsito de la Atenas de la filosofía antigua al Bizancio cristiano y ortodoxo", etc.

En los albores del siglo V, podían contemplarse aún en Atenas los monumentos de la antigua ciudad; pervivía la Academia, lugar óptimo para los estudios científicos y artísticos, a la que afluía multitud de gente ansiosa de conocimiento desde todos los puntos de habla griega. Era todavía la última ciudad del clasicismo, un destino aceptado como centro de formación incluso por los cristianos, el último bastión de tolerancia convertido ahora principalmente en un "sagrado museo de la Antigüedad". Permanecían aún en el Ática –dice Gregorovius– "los últimos y débiles resplandores del espíritu de la antigua Grecia a la vista de los deslumbrantes templos de mármol atenienses, ahora abandonados, pero siempre de una belleza juvenil eterna. Veían próxima la terrible muerte, que ya estaba devorando el mundo antiguo, pero al menos, como sus últimos testigos, querían morir guardando la compostura clásica" (p. 67). La Ciudad no concordaba ya con los tiempos nuevos, marcados por luchas espirituales y problemas cotidianos que hacían que la ciudad de Pericles y Platón quedara un tanto alejada y aislada del nuevo orden del mundo. Era una época en la que, junto a la estatua de Atenea, que todavía subsistía, se extendía una religión nueva, y este hecho la convertía en un escenario de fuertes contrastes. Fue en esta ciudad donde nació, al comenzar el siglo (400 ó 401), la hija del maestro de retórica Leoncio, quien, en honor a su ciudad natal y de lo que había representado en la Antigüedad, puso a su hija el nombre de Atenais.

Leoncio, al igual que hizo Teón de Alejandría con Hipatia o Plutarco de Atenas con Asclepigenia, educó con esmero a su hija en gramática, retórica, matemáticas, música y poesía. A este refinamiento Atenais sumaba una gran belleza, motivo por el cual –y es el primero que asemeja su vida a una novela– su padre dejó escrito en su testamento: "determino que a mi querida hija Atenais se le den cien piezas de oro, pues tiene suficiente con su fortuna, que supera la de cualquier otra mujer" (según Malalas, y el *Cronichon Paschale* e historiadores bizantinos posteriores), aunque quizá –insinúa Gregorovius– no sea sino una leyenda forjada por el posterior destino glorioso de la muchacha. Según la tradición más verosímil, este asunto la llevó a Cons-

tantinopla, donde quiso reclamar su legítima herencia contra la voracidad de sus hermanos, y fue en esta ciudad donde tuvo lugar el segundo elemento novelesco de su vida: su boda con el emperador Teodosio II. Nieto de Teodosio el Grande e hijo de Eudoxia y Arcadio, a quien había correspondido la parte oriental del Imperio romano tras su división, Teodosio II (401-450) contó desde niño con la tutela de su hermana Pulqueria, la primera mujer de la realeza bizantina de carácter fuerte, despótica y violenta, amén de cristiana muy fervorosa. Pulqueria se propuso modelar a su hermano y buscarle esposa, y al conocer a Atenais, asombrada por su belleza ("nívea", "de ojos grandes" y "rubia dorada", según el *Chronicon*) le dijo a Teodosio: "He encontrado una joven de perfecta hermosura y apariencia, pura y sin mancha, muy culta, una helena hija de un filósofo". Tras la preceptiva conversión al cristianismo, llegó a ser la esposa del emperador, y recibió el nombre de Elia Eudocia. Por su parte, el retrato que nos han pintado los historiadores bizantinos de Teodosio era el de "un ratón de biblioteca" que apreciaba más la elocuencia que la belleza (recibió el sobrenombre de "calígrafo"), aficionado a la caza y, como su hermana, muy pío.

Era ésta una época en la que se pretendía la erradicación del paganismo y se perseguía su culto público; la luz del paganismo se iba apagando lentamente hasta que Justiniano dio el golpe de gracia en 529 al prohibir la enseñanza de la filosofía en la escuela de Platón. A lo largo del reinado de Teodosio hubo intrigas políticas y espirituales (controversias nestorianas, monofisistas, etc.) con las consiguientes consecuencias políticas, en las que el poder imperial acabó imponiéndose sobre la Iglesia; hubo, así mismo, luchas de fronteras (contra el acoso de los hunos de Atila y de los vándalos de Genserico, el conquistador de Cartago) y también obras que consolidaron el Imperio, como la construcción de las triples murallas de Constantinopla o la redacción del *Codex Theodosianus* (acabado en 438). En 450, a la muerte del emperador, ocupó el trono Pulqueria (Eudocia había caído en desgracia), y a la muerte de Pulqueria en 453, el poder absoluto quedó en manos de aquel a quien la emperatriz había elegido como hombre fuerte, Marciano. En la otra parte del Imperio, Eudoxia, la hija de Teodosio y Eudocia, se casó con Valentiniano III, emperador de Occidente, con quien tuvo dos hijas, Eudocia y Placidia, de triste final en sus vidas. Todos estos datos están rigurosamente tratados por Gregorovius, valorados críticamente y circunstanciados exhaustivamente hasta agotar las fuentes disponibles, y, además, expuestos con un elegante estilo literario.

Hay un tercer elemento novelesco en la vida de Atenais/Eudocia que queremos reseñar: el caso de Paulino, jefe de palacio y figura clave en el des-

tino de la emperatriz. Sobre él los historiadores bizantinos cuentan la siguiente historia:

> «Un día el emperador Teodosio acudió a la iglesia para celebrar la fiesta de la Epifanía, sin la compañía de su camarlengo, que estaba postrado por la gota. Un pobre le ofreció una manzana frigia extraordinariamente grande, que admiró al emperador y su séquito. Teodosio hizo que le pagaran al pobre 150 monedas de oro, pero no se quedó con la manzana sino que se la dio a su mujer. La emperatriz se la regaló de inmediato al enfermo Paulino. El camarlengo, que ignoraba por completo el origen de este regalo, se apresuró de inmediato a regalar la manzana al emperador tan pronto como este regresó a palacio desde la iglesia» (p. 102).

Al ser preguntada Eudocia, dijo que la manzana se la había comido ella, y el emperador receló entonces de que Paulino, su amigo, fuera el amante de su mujer y ordenó su muerte. El motivo de la manzana –dice Gregorovius– puede ser una fábula (una historia similar se encuentra en *Las mil y una noches*), pero añade: "la vida de Atenais no contiene nada que sea imposible" (p. 105). Sea como fuere, a raíz de la ejecución de Paulino, Eudocia realizó un primer viaje a Jerusalén del que regresó un año después (en 439). Tras un segundo viaje al país de Jesús murió en esta ciudad. Quizá este segundo viaje fuera también voluntario, pero, según las fuentes, cuando murió residía en la ciudad santa en calidad de confinada. La causa se debería al asesinato, por orden suya, del conde Saturnino, un hombre del emperador, de su guardia imperial, en quien quiso vengar la muerte ordenada a su vez por Teodosio de dos clérigos de la compañía de Eudocia, una vez más, por celos. Se cuenta que Eudocia murió jurando en el lecho de muerte su inocencia en el caso de Paulino. Era el año 460.

Fue seguramente en este segundo viaje a Jerusalén cuando, al pasar por Antioquía, Eudocia quedó impresionada por la historia de los mártires Cipriano y Justina, sobre la que escribió un largo poema, en parte conservado. Según el patriarca Focio, la obra consistía en tres libros. En el primero se contaba la historia de la cripto-cristiana Justina, mujer bella a quien pretendió el joven Aglaidas; ante la negativa de ella, el muchacho buscó la mediación celestinesca de Cipriano, un mago, cuyos remedios resultaron ineficaces, quedando él mismo enamorado de Justina. En el segundo libro, Cipriano confiesa su vida anterior, entregada a la magia, y, tras su conversión, sus dudas acerca de su propia salvación. El tercer libro hablaba del martirio de Justina y Cipriano, ahora obispo de Antioquía, en tiempo de las persecuciones de Diocleciano y Maximino. Se han visto en este poema, con razón, ele-

mentos arquetípicos de la leyenda de Fausto, como la descripción de los vastos conocimientos adquiridos en vida por Cipriano, a los que, en plena crisis, declara vanos e inútiles, las tentaciones del demonio ofreciendo sus poderes, y el relato de su redención por medio del amor, en este caso "a lo divino" por parte de Margarita-Justina (Calderón, por cierto, trató este mismo tema en su drama *El mago prodigioso*, aunque tomado de la *Leyenda áurea*).

Hay libros de historia –pura historia– en los que la grandeza de los personajes, su complejidad y matices, y sobre todo, la forma de exposición, pueden resultar tan apasionantes como una novela (histórica). En este grupo podemos incluir el libro sobre *Atenais*. Así lo daba a entender el historiador Georg Finlay, citado en el prólogo del libro, en su *Griechenland unter der Römer:* «La prodigiosa vida de Eudocia, esposa de Teodosio II, no precisa que se le añada ningún componente romántico procedente de los cuentos orientales; tan sólo se precisa del propio genio del narrador para desvelar el romanticismo de un rico tapiz» (p. XI). En el caso de *Atenais*, la relativa precariedad de fuentes queda complementada con la recreación y reflexión (que no invención) de los personajes y de su época, y a la vez con la descripción detallada de paisajes animados. El buen estilo literario del historiador sin duda engrandece este propósito. Reflexionando sobre la novela histórica en cuanto género dicen E. Montero Cartelle y M. C. Herrero Ingelmo:

> «Al dedicarse la novela histórica y biográfica y la biografía [histórica] al mismo tema, es decir, la vida de un personaje histórico, tienen que compartir ambas necesariamente muchos puntos en común, por lo que a menudo las fronteras entre ambos géneros son difíciles de precisar, pero sin olvidar –añaden– que la biografía es para nosotros un género histórico que puede alcanzar nivel literario (mientras que la novela histórica es un género literario que puede alcanzar nivel histórico)» [*De Virgilio a Umberto Eco*, Madrid 1994, p. 98].

Teniendo en cuenta estos supuestos podemos decir que esta biografía, historia rigurosa y documentada, por su fondo y su estilo, se lee con el mismo placer con que se lee una buena novela histórica.

En un *Epílogo* (pp. 165-188) José Antonio Molina Gómez**,** excelente traductor del libro, explica los datos bio-bibliográficos de la obra de Gregorovius, así como la génesis de su interés por la figura de Eudocia. Ofrece además la versión del libro segundo de Eudocia, la *Confesión de Cipriano* (pp. 149-163), a la que añade aclaraciones filológicas. Cierran el libro unos

utilísimos *Anexos* (pp. 190-228): mapas, documentadas notas, tablas cronológicas y genealógicas, e índices.

José Ramón DEL CANTO NIETO.

Cristina CHASE, *Peregrinando por el Peloponeso*, Madrid-Málaga: Ed. Clásicas [Supplementa Mediterranea 11], 2009. 407 pp.

La identificación entre viaje y conocimiento es la materia que nutre este libro de Cristina Chase y es que –podemos decir con naturalidad desde Homero– el viaje es conocimiento. Se trata de un libro gestado lentamente, a conciencia, con un plan preconcebido, pero abierto al reflejo de las experiencias que van saliendo al paso en cada momento del viaje. Dice María Moliner que la palabra "peregrino" (del latín *peregre*, derivado a su vez de *ager*, campo) en su primera acepción «se aplica al que anda por tierras extrañas o como extrañas», como cuando se dice "un peregrino en su patria", ejemplo que podemos casualmente aplicar a las andanzas de las que se da cuenta en este libro, porque el mundo extraño por el que se transita es, a la vez, el propio; es más, es la raíz del nuestro, es nuestro mundo. Es evidente además que el viaje ha sido promovido por la devoción. Si hubiera que comparar este libro con otros afines podríamos elegir dos: *El Danubio*, de Claudio Magris, en el que este reconocido germanista y escritor, al recorrer el curso del gran río, escribe sobre la historia, la arqueología y la literatura de Europa al tiempo que habla de estética o filosofía, componiendo también un dietario y un cuaderno de bitácora; o quizá también podríamos recordar, en un tono más próximo por su temática, el libro de Joan Perucho titulado *Los laberintos bizantinos*, por cuyas páginas transitan algunos personajes comunes con los de Chase, como Sinibaldo de Mas. En el libro del autor catalán quedan también grabadas las huellas temporales, las vicisitudes del viaje (en forma de diario, confidencias, sensaciones, impresiones, anécdotas, etc.) al tiempo que ahonda en la historia, la literatura y el arte bizantinos, incluyendo hasta personajes inventados. A través del libro de Cristina Chase desfilan también viajeros históricos cuyas obras enriquecen el camino, como, entre los españoles, los más conocidos Ramon Muntaner (y la Compañía catalana), los cronistas clásicos Pedro Tafur y Ruy González de Clavijo u otros soldados menos conocidos, como Martín García Cereceda, que se distinguió en las luchas contra los turcos en Corón en el primer tercio del XVI, o el madrileño Alonso de Contreras, amigo Lope de Vega y autor de un *Derrotero*

universal del Mediterráneo, o, a principios del XVIII, el coronel Bartolomé de Ortega. Atraviesan también viajeros ingleses, como J. B. S. Morrit, el primer "turista" (en el sentido que se especifica), que a finales del XVIII recorrió Grecia en busca de antigüedades, o el más conocido Lord Elgin, el voraz acaparador de piezas artísticas de quien la autora nos cuenta las vicisitudes de su rapiña de los mármoles del Partenón o de otros expolios que duermen un sueño injusto en los sótanos del British Museum. Otro viajero del que se habla en el libro es el bótánico del XVIII John Sibthorpe, quien armado de su Dioscórides y acompañado de pintores que hacían las funciones de fotógrafos *avant la lettre* recorrió el Peloponeso, sobre todo la más desconocida Maina. Sigue también el rastro de Kevin Andrews, personaje que la autora nos descubre: un americano que, a mitad de los años cuarenta del XX, en plena guerra civil griega (de la que se habla en síntesis en el libro, como también de sus heridas aún no restañadas) escribió la historia del castillo de Mistra en su libro *The Castles of Morea* y que encontró un final romántico propio de un mítico Leandro (su Hero se llamaba Elisabeth Boleman-Herrin) o, en fin, el escritor Leigh Fermour, organizador de la resistencia contra los nazis en Creta, escritor y aventurero en quien podemos encontrar paralelos con Lawrence de Arabia. También se hallan en el libro huellas de la permanente presencia en el Peloponeso de la lucha por la Independencia griega: Kolokotronis, Makriyannis y Rigas Fereos junto a otros héroes menos conocidos como Mavromichalis y Karaiskakis, cuyas andanzas reaparecen una y otra vez a lo largo de sus páginas. A todo ello, Chase une observaciones sobre el paisaje, especialmente de la flora, o de los ritos de la Iglesia ortodoxa de la que es buena conocedora, impresiones del viaje y de su gente, e incluso desarrolla la pura imaginación (como cuando supone que una muchacha embebida en la lectura en Micenas está leyendo a Esquilo). Cuenta además mitos y traza árboles genealógicos, transcribe algunos poemas de poetas griegos contemporáneos (Sikelianós, Seferis, Ritsos), y aporta, en último término, el aspecto práctico que ofrece una buena guía.

El viaje, aunque salpicado de todos estos elementos cultamente documentados, intenta seguir el orden de las agujas del reloj, comenzando por la Argólide, con las descripciones de Nauplia, primera capital de Grecia, Micenas, Tirinto y Epidauro; en esta última revisa algunas de las estelas supervivientes de las curaciones mediante *incubatio*; sigue atravesando por Laconia, donde intenta transmitir, entre los restos arqueológicos de Esparta, la sensación que causa en un contemporáneo pasearse por esta ciudad, su ubicación entre las montañas, sus repartidas ruinas y museos, su pulso vital, etc. Embarca después a la isla de Citera, de míticas resonancias ligadas a Afrodita, y

metáfora del viaje al placer, como refleja el cuadro de Watteau "El viaje a Citera" o un poema de Gil de Biedma, el titulado "Desembarco en Citera", en el que el poeta reflexiona sobre el binomio amor-edad, o una película de Angelópulos. Describe maravillosamente la isla, la de ayer y la de hoy, y desde este lugar pone rumbo hacia Malvasía, la ciudad natal de Ritsos. Después se hunde en la región de Maina, tanto de la parte de Laconia como de Mesenia. En esta última región aprendemos algo curioso: Kazantzakis y Sikelianós llegaron en 1917 a Stoupa con la intención de explotar un yacimiento de lignito. Fue allí donde conocieron a un macedonio llamado Yorgos Zorbas, trasunto del cual es el conocido personaje que Kazantzakis traslada en su famosa novela a Creta. Sigue por Arcadia, donde destapa todas las esencias míticas que su nombre evoca (leyendas de Zeus, de lobos y de osas como Calisto, etc.) y describe las ciudades de Trípoli, Mantinea, Tegea o Caritena, el Toledo de Grecia, y después por la Élide (Elis en el libro), donde habla de centauros, y de la clásica Olimpia. Por último, llega a Acaya y finalmente a Corinto. Es en esta ciudad donde se cierra el círculo, porque, como también enseña Homero, el final es el principio. En el último capítulo, la autora corona el Acrocorinto, y desde allí, con un estilo primordialmente literario, recuerda todos los pueblos y personajes que han vivido en la historia del Peloponeso dejando esta bella tierra impregnada de belleza y conocimiento.

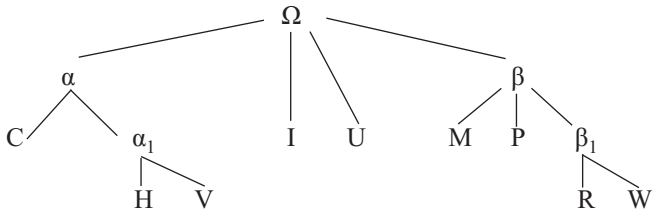
José Ramón DEL CANTO NIETO

Domingo F. SANZ, *Eneas Silvio Piccolomini, papa Pío II. Descripción de Asia*, ed. crítica del texto latino, trad. castellana, índices y bibliografía. Madrid: CSIC [Nueva Roma, 34], 2010. 550 pp.

Domingo F. Sanz nos presenta aquí una obra polivalente: para el público académico, su edición marca un nuevo hito, esta es desde ahora la nueva edición crítica, la nueva edición de referencia, de la *Asiae descriptio* de Eneas Silvio Piccolomini, pues aun siendo valiosa la reciente de Castella (Bellinzona: Casagrande, 2004: toda buena edición crítica tiene un valor y una vigencia *per se*, pues el texto es la base de toda lectura o estudio posterior), la de Sanz la supera en calidad y exhaustividad. Aun siendo así, también disfrutarán de ella, y sobre todo de la traducción, los lectores no especializados, pues ha querido el destino (*habent sua fata libelli*) que la incomodidad que plantea el exhaustivo y excelente aparato crítico y de fuen-

tes, que han sido injustamente relegados a las páginas finales, no supongan ningún fastidio para el lector común.

Sanz postula el siguiente stemma:



Siglas que corresponden a su colación casi total (y según promete, pronto completa) de todos los testimonios[1]; véase a constinuación su *Conspectus siglorum*:

Codices:

α Consensus codicum CHV
C Codex Vaticanus Chigianus latinus I VII 247

α_1 Consensus codicum HV
H Codex Harley 3976 British Museum
V Codex Vaticanus Rossianus latinus 669

I Codex latinus 3784 Biblioteca Nazionale Marciana (olim codex latinus X 123)

U Codex Vaticanus Urbinas latinus 406

β Consensus codicum MPRW
M Codex latinus 5422 Bibliothecae (Regiae) Monacensis
P Codex latinus 4809 Bibliothéque National de París

β_2 Consensus codicum **RW**
R Codex Vaticanus Reginensis latinus 1921
W Codex Latinus 3394. Österreichische National-Bibliothek

F Codex Magliab. XIII16 Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze

[1] Sanz menciona (pp. 71-72, n. 193) un nuevo ms. alemán, Munich UB 4º (a. 1505-1510), ff. 92-118^{v}, y otro español, balear, s. XV BB-SL-99, que nuestra biblioteca, en proceso de digitalización, no ha podido facilitarle aún. Es de prever que las variantes de ambos aparezcan en sendos artículos del editor.

Editiones:

Ven.: Venetiae 1477
Cas.: Enea Silvio Piccolomini. Papa Pío II (2004), Asia, edición de N. Casella, Bellinzona: Casagrande.

Para mayor claridad, me permito excluir la alusión de los *Commentarii* (Adriano van Heck, 2 vols., 1984) entre las ediciones, ya que sirve solo de orientación para su aparato crítico, al no tratarse propiamente de una edición del *Asia*.

Yendo al detalle, el sentido en que la edición de Sanz supera a la edición de Casella de 2004, puede comprobarse en el siguiente pasaje, enmendado por el editor y profusamente estudiado desde el punto de vista tanto textual como de fuentes, nótense en especial las partes subrayadas (el subrayado es mío):

Texto de Sanz, 17, 12-13 lín. 6-7 p. 142:	Traducción de Sanz, 17, 12-13 lín. 6-7 p. 143	Texto (sin traducción) de Casella, Casella 17, 23 p. 47
(12) Plinius existimavit, quem secutus lulius Solinus, Pompeium Magnum octo diebus ex India ad Bactros usque ad Alierum numen pervenisse affirmat, quo influit Oxum, per quem mare Caspium ingressus ad Cyri amnis hostia penetravit, qui Armeniae et Hiberiae fines interluit. A Cyro vero diebus non amplius quinque terreno itinere subvectis navibus ad alveum Phasidis pertendisse, atque inde in Pontum. (13) Sororia Strabo dicit, qui multas Indie merces teste Aristobolo in Hyrcanum mare per Ochum amnem devehi tradidit…	(12) Plinio calculaba, siendo de la misma opinión Julio Solino, que en ocho días Pompeyo Magno había llegado desde la India hasta el país de los bactros, hasta el río Aliero, en el que desem¬boca el Oxo, a través del cual penetró en el mar Caspio hasta la boca del río Ciro, que baña los confines de Armenia e Hiberia. Y que desde el Ciro en no más de cinco días transportando los barcos por tierra se había dirigido al cauce del Fasis y desde ahí al Ponto. (13) Cosa parecida dice Estrabón, quien, siguien¬do el testimonio de Aristobulo, relata que muchas mercancías de la India se transportan al mar Hircano a través del río Oco…	(22) Plinius existimavit, quem secutus lulius Solinus, Pompeium Magnum octo diebus ex India ad Bactros usque ad Alierum numen pervenisse affirmat, quo influit Oxum, per quem mare Caspium ingressus ad Cyri amnis hostia penetravit, qui Armeniae et Hiberiae fines interluit: (23) a Cyro vero diebus non amplius quinque terreno itinere subvectis navibus ad alveum Phasidis pertendisse, atque inde in Pontum Sororia[100]. Strabo dicit, qui multas Indie merces teste Aristobolo in Hyrcanum mare per Ochum amnem devehi tradidit…

Veamos a continuación el contenido de las notas de la página 142 de Sanz frente a la equivalente de Casella:

Notas de Sanz a la pág. 142 (en págs. 437-8)	Notas de Casella a la pág. 47
7-12 STR. 11, 7, 3 16-22 SOL. 19,6-7 1 transeunti] -ndi **V** et *ante* peregendum *scrips.* **R** quem] que **P** | 3 ad *om.* **CHUMR** alierum] alterum β_1 influit] -uat **M** | 4 Cyri amnis] Cyrian(n)is $U\beta_1$ | 6 subvectis] -tus **W** subiiectis **U** alveum] Alpheum **W** | 6-7 pontum Sororia. Strabo *dist. Ven. Cas.* | 7 Indie] vidit **M** in: ad **U** per *om.* **MPR** | 11 esse *om.* **H** | 12 que] quem **MPW** | 14 in Indiam *om.* **U** apertum] aptum $M\beta_1$ | 15 tempestate] etate **M** lacus **C***Ven.*: laci $\alpha_1U\beta_1$ lati **MP** | 17 ex] et **P** | 18 inmensa] -sam **P** | 19 Oenas] coenas β_1 cevas **P** separari] sperari **H** vivant] vivat **P** marinarum avium **R** marinarum] marmarum **U** | 20 humana] -nas **U** | 21 desinant] -ent **V** | 22-23 Asie prima pars] Secundum Asie membrum **R**	100. *Plinius(22)…Sororia*: Nat. 6.52 e Sol. 19.4-5. 101. *Strabo…Indica*: 11.7.3. 102. *Sed hoc iter…apertum*: 11.1.5. 103. *Solinus…pedes*: 19.6-7

La comparación habla por sí sola: advertimos a golpe de vista que la edición de Sanz supone un avance en la exactitud y precisión del establecimiento del texto, al mismo tiempo que cuenta con un pormenorizado estudio textual (el aparato crítico) que dista mucho de las breves menciones que aporta Casella. Contra lo que pueda parecer[2], no es menos exhaustivo este nuevo aparato de fuentes, relegado como he dicho al final del libro, pero que sigue el estilo estándar de las colecciones tradicionales (*Alma Mater, Bibliotheca Teubneriana, Les Belles Lettres, Oxford Classical Texts, alphabetice*)[3].

Dicho ya lo fundamental, queda añadir que la introducción contextualiza históricamente al autor y la obra, además de hacer un recorrido exhaustivo por las fuentes clásicas (y no sólo clásicas) utilizadas por Piccolomini. Dentro de este asunto concreto es destacable el apartado 5.3, el "Tratamiento" de

[2] La mayor extensión del trabajo de Sanz hace que el aparato de fuentes de las páginas estudiadas aparezca concentrado en una sola página de Casella y repartido en varias páginas de Sanz.

[3] No son menos representativas las mejoras en estos otros pasajes selectos:
– Sanz. 6, 3 lín. 25 p. 112: Casella 6, 4 p. 29.
– Sanz. 11, 5 lín. 35 p. 124: Casella 11, 8 p. 36.
– Sanz 49, 7 lín. 33 p. 248: Casella 49, 7 p. 108.

dichas fuentes (pp. 51-65), pues Sanz ha ahondado en la labor previa de N. Casella, el gran estudioso de la obra geográfica de Pío II, que comparó la transformación que hace éste del latín utilizado por las autoridades clásicas (Justino, Solino, o sus traductores, como Bracciolini para Diodoro Sículo y Tifernates para Estrabón). Nótense a este respecto las claras exposiciones de las mejoras de Sanz, a dos y a tres columnas, en las pp. 53-59. No menos digno de atención es su descubrimiento de que toda una gran autoridad, como lo es Tácito, es usada y a la vez transformada a su conveniencia por Piccolomini (56 ss).

La traducción mantiene un tono neutro, en el sentido de que no peca de ser ni excesivamente arcaizante ni demasiado moderna, ciñéndose con ello al estilo entre ligero y ciceroniano de Piccolomini. Las notas a la traducción son en general ajustadas, aunque más extensas cuando la información se refiere a hechos contemporáneos a la época de Piccolomini y, en concreto, a todo lo relacionado con los turcos, tema en el que Sanz tiene probada experiencia[4]. Como ya he dicho, el punto más discutible para el público académico es la desubicación del aparato crítico y de fuentes, *ut melius* si hubiesen estado en su sitio habitual, a pie de página. También se echan en falta quizá mapas, incluso esquemáticos, pero claros, acompañando cada parte de la descripción geográfica. En todo caso nada empaña la nueva edición crítica de referencia del *Asia* de Piccolomini.

Para dar idea exacta de que estamos ante algo más que una edición, considero necesario relacionar las distintas secciones que integran la enjundiosa *Introducción*, con casi un centenar de páginas –más adecuado, casi, hubiera sido denominarla ensayo introductorio– y que, por sí sola, representa una rigurosa y exhaustiva puesta al día de esta obra que a continuación se edita y traduce. El autor se adentra así en: Viajes y viajeros; Eneas Silvio Piccolomini: vida y obra; Contexto político e histórico; La obra geográfica; El *Asia*; Estructura; Las fuentes; Fuentes clásicas; Otras fuentes; Tratamiento de las fuentes; *Notabilia*; Aforismos políticos y morales; La edición del texto; Los manuscritos; Ediciones; La colación; Criterios ortográficos de la edición; Características de la traducción. Unos completos índices de lugares geográficos y de nombres cierran esta utilísima edición.

Como conclusión, no puedo dejar de mencionar lo que para mí constituye su mayor mérito: este gran filólogo "distribuye" su tiempo (creo que deberíamos decir que lo "inventa") entre su labor académica y su durísima

[4] Cf. su *Eneas Silvio Piccolomini. Epístola a Mehmet II*, introd., ed. y trad. de Domingo F. SANZ, Madrid: CSIC, 2004.

labor como profesor de enseñanza media (cf. contraportada). Por tanto, sospecho que deben de ser tan incontables sus horas robadas al sueño como incondicional la fe en él y el amor de su familia y los suyos.

Ana PÉREZ VEGA

Ο Κάτης και ο Μποντικός, C. LUCIANI (εισ. και έκδ.)-Γ. ΚΕΧΑΓΙΟΓΛΟΥ (μετάφρ. και επίμ.), Θεσσαλονίκη: Ινστιτούτο Νεοελληνικών Σπουδών-Ίδρυμα Μανόλη Τριανταφυλλίδη [Παλιότερα Κείμενα της Νεοελληνικής Λογοτεχνίας, 2] 2011. 112 σσ.

[*El gato y el ratón*, C. LUCIANI (introd. y ed.)-Y. KEJAYOGLU (trad. y anexos), Salónica: Instituto de Estudios Neogriegos-Fundación Manolis Triandafilidis (Textos Antiguos de la Literatura Neogriega, 2), 2011. 112 pp.]

Aceptando la propuesta del profesor emérito de la Universidad de Amsterdam Arnold van Gemert, el Instituto de Estudios Neogriegos (Fundación Manolis Triandafilidis) de la Universidad de Salónica ha iniciado la publicación de la serie «Textos Antiguos de la Literatura Neogriega». El objetivo fundamental de la colección es dar a conocer a los estudiantes y a un público culto en general, no necesariamente especializado, los textos menores de carácter popular producidos entre el siglo XII y 1774, cuando la Ilustración Neogriega abre brecha frente a la tradición anterior, que no han sido estudiados con el afán que críticos y editores han mostrado hacia otras obras consideradas mayores. Los criterios de edición son también muy concretos: textos que no superen los 1.000 versos en caso de verso y las 30 páginas en prosa, acompañados de una breve introducción con observaciones básicas sobre su historia e interpretación, con un aparato crítico básico que no entrará en detalles sobre problemas de tradición manuscrita más propios del ámbito científico que del divulgativo que se pretende. También se ofrecerá una breve selección bibliográfica que sirva de guía para el lector interesado que quiera profundizar más, y traducción al griego moderno cuando la lengua original presente demasiados problemas de intelección por su arcaísmo o dialectalismo. En caso de que sea posible, la edición incluirá una selección de materiales gráficos, reproducciones de algunas páginas del manuscrito/edición original, grabados, etc., afines al tema.

El punto de partida teórico de esta nueva serie es el libro *Desde la Baja Edad Media hasta el siglo XVIII. Introducción a los textos antiguos de la literatura neogriega*, editado también por la Fundación Manolis Triandafilidis en

2009[1], donde Yorgos Kejayoglu, profesor de Literatura Neogriega en la Universidad de Salónica, repasa las cuestiones de índole general que afectan a la literatura de esta época, como entorno cultural, géneros, verso y prosa, tradición oral y escrita, manuscrita e impresa, y problemas de edición de este tipo de textos.

El estreno de la serie corrió a cargo del profesor A. van Gemert con el texto *La malmaridada o Poema del viejo y la doncella*[2], y se continúa ahora con el segundo volumen, que presenta el poemilla *El gato y el ratón* [*Ο Κάτης και ο μποντικός*] al cuidado de Cristiano Luciani, profesor de la Universidad de Roma. Esta breve composición de 114 versos decapentasílabos, de muy probable origen cretense y conservada en un códice de la primera mitad del siglo XVI, narra la historia de un gato que ofrece falsa amistad a un ratón con el único fin de tenderle una celada para devorarlo junto a su manada más a su placer. La lección que se puede extraer de la fábula es, pues, la de que nunca debemos fiarnos de nuestro enemigo.

Siguiendo las pautas generales establecidas para la colección, el profesor Luciani abre el libro con un estudio introductorio (pp. 7-28) en el que, después de reflexionar sobre la antigüedad, proliferación y aceptación de las historias de animales, repasa las interpretaciones que sobre este poema han vertido otros críticos anteriores, pues ha llegado a ser visto como una metáfora de la crueldad y falacia de los dominadores venecianos de Creta frente a la población local, aunque nada en el texto avale este punto de vista. Continúa el autor con unas breves notas sobre la cronología, la tradición manuscrita, la lengua y la métrica del poema, así como algunas observaciones sobre pequeños cambios realizados sobre la edición de este texto que ya publicara él mismo en 2001[3].

El texto original de *El gato y el ratón* viene acompañado de traducción al griego moderno realizada por Yorgos Kejayoglu, quien ha confeccionado también el anexo seleccionando otros textos populares que reflejan la rica tradición de historias sobre la siempre tensa relación entre felinos y roedo-

[1] Γ. ΚΕΧΑΓΙΟΓΛΟΥ, *Από τον ύστερο Μεσαίωνα ώς τον 18ο αιώνα. Εισαγωγή στα παλιότερα κείμενα της νεοελληνικής λογοτεχνίας*, Θεσσαλονίκη: Ινστιτούτο Νεοελληνικών Σπουδών- Ίδρυμα Μανόλη Τριανταφυλλίδη, 2009.

[2] *Η κακοπαντρεμένη ή Ρίμα για τον γέρο και το κορίτσι*, introd. y ed. de A. van GEMERT, Salónica: Instituto de Estudios Neogriegos-Fundación Manolis Triandafilidis [Textos Antiguos de la Literatura Neogriega 1], 2010, 88 pp. Composición anónima de tono satírico datada entre finales del siglo XV y principios de XVI, en la que una joven previene, por experiencia propia, de los peligros e infelicidad que puede acarrear consigo un matrimonio desigual en edad, tema de larguísima y antigua tradición en todas las literaturas.

[3] «*Ο Κάτης και ο Μποντικός*», *RSBN* 38 (2001) 210-217, con traducción italiana.

res, de los que también se ofrece traducción al griego actual: una fábula de Esopo transmitida por Andrónico Nucio; la historia sobre el ratón prudente incluida en el *Estefanites e Icnelates* [*Στεφανίτης και Ιχνηλάτης*], espejo de príncipes de tono muy similar a nuestro *Conde Lucanor* y, como él, también inspirado en el *Calila e Dimna*; las piezas satíricas *Los apuntes del ratón* [*Τα σχέδη του μυός*] y la *Catomiomaquia* [*Κατομυομαχία*] de Teodoro Pródromo[4]; una selección de versos del *Cuento infantil sobre los animales cuadrúpedos* [*Παιδιόφραστος διήγησις των ζώων των τετραπόδων*]; y dos composiciones contemporáneas de un poeta griego de Madagascar.

Entre las imágenes que se presentan en el libro podemos apreciar la reproducción de los folios 45r y 53v del manuscrito *Vat. gr.* 1139, que se corresponden con la primera y última página del texto de *El gato y el ratón*, respectivamente, y otros cinco grabados de época que ilustran otras historias de lucha entre ambas especies, entre ellas una curiosísima xilografía rusa del siglo XVIII que representa una comitiva fúnebre de ratones que arrastran a un gato muerto en solemne procesión, interpretada en un principio como una caricatura del entierro del zar Pedro el Grande y considerada hoy como una representación carnavalesca del mundo al revés.

La iniciativa que representa la colección en la que se inserta el trabajo reseñado aquí es muy loable y su resultado se disfruta relajadamente de principio a fin. Gracias al cuidado con que está hecha cumple con holgura su objetivo de divulgar estas breves delicias injustamente desatendidas a veces por los especialistas pero, en nuestra opinión, el esfuerzo invertido es mucho para un objetivo demasiado modesto en sus ambiciones, quedando así un tanto desaprovechado.

Si los responsables de la colección se decidieran a incluir también la traducción de los textos a cualquier otra lengua de mayor difusión, así como una escueta sinopsis de cada uno de ellos junto con los ámbitos cronológico y geográfico de creación más aceptados por la crítica, y un resumen de la introducción, lograrían que esta clase de literatura traspasara el mercado del público griego para llegar también a estudiosos de otras disciplinas que tanto están aportando hoy en día al ámbito científico como pueden ser la literatura comparada, los estudios folclóricos, los de tradiciones populares, simbología, etc., los cuales tampoco precisan de demasiadas disquisiciones filológicas griegas, pero sí de nuevos materiales de trabajo. Por otra parte, la traducción a otros idiomas no debería, en principio, presentar problema al-

[4] De este último texto hay versión española: *Teodoro Pródromo, La Catomiomaquia*, ed., trad., introd. y notas de Francisco Antonio GARCÍA ROMERO, Jerez de la Frontera 2003.

guno, pues los textos seleccionados serán breves por definición y los responsables de la colección consideran fundamental, como han demostrado en estos dos volúmenes publicados hasta hoy, la colaboración de especialistas extranjeros. Podrían aprovecharse incluso traducciones que ya están hechas pero que por distintas causas son poco conocidas, al igual que el caso que nos ocupa, pues *El gato y el ratón* ya está traducido al italiano por el propio Luciani y la *Catomiomaquia*, incluida en el anexo, como he señalado, está traducida al español por García Romero. De esta manera, el pequeño esfuerzo de más que supondría el añadir esta traducción quedaría ampliamente compensado, pues esta colección de textos, pensada casi como divertimento para un público griego, se haría accesible a un muy alto número de lectores y estudiosos, pasando así a formar parte del *corpus* universal de literatura popular. En cualquier caso, esta nueva serie sobre *Textos antiguos de la Literatura Neogriega* promete una fecunda continuación, y eso es, ya en sí mismo, una excelente noticia.

Eva LATORRE BROTO

Γιώργος ΚΕΧΑΓΙΟΓΛΟΥ-Λευτέρης ΠΑΠΑΛΕΟΝΤΙΟΥ, *Ιστορία της νεότερης κυπριακής λογοτεχνίας*, Λευκωσία [Δημοσιεύματα του Κέντρου Επιστημονικών Ερευνών, 51], 2010. 960 σσ.

[Yorgos KEJAYOGLU-Lefteris PAPALEONDÍU, *Historia de la Literatura Chipriota Moderna,* Nicosia (Publicaciones del Centro de Investigaciones Científicas, 51), 2010, 960 pp.]

El libro que tenemos entre las manos nace ya como referencia imprescindible, pues su mera inexistencia resultaba paradójica para los estudiosos de las letras chipriotas. Obras como la antigua y anticuada *Escritores chipriotas desde la Antigüedad hasta nuestros días* [*Κύπριοι Συγγραφείς από την αρχαιότητα μέχρι σήμερα*] (6 vols.), Nicosia 1982-1983, donde los autores son presentados por orden alfabético según un criterio enciclopédico, o *Historia de la Literatura Chipriota Moderna* [*Ιστορία της νεώτερης κυπριακής λογοτεχνίας*], Nicosia 1986, de Clitos Ioanidis, precisaban ya de un relevo narrativo que enmarcara la producción de cada época en su contexto e incluyera las ricas aportaciones bibliográficas de las últimas décadas en su valoración crítica. Consciente de esa necesidad, Lefteris Papaleondíu, profesor adjunto de Filología Neogriega, planteó un proyecto de investigación a la Universidad de Chipre que resultó aceptado en octubre de 2001 y que recibió también el

apoyo del Centro de Investigaciones Científicas. A través de esta institución, en mayo de 2007 el profesor de Filología Neogriega de la Universidad de Salónica Yorgos Kejayoglu se sumó a este ambicioso proyecto que se ha materializado en el presente volumen.

El material de estudio de esta *Historia de la Literatura Chipriota Moderna* [*HLChM*] está constituido por los textos –principalmente literarios, aunque también tienen cabida otros contenidos que rozan los márgenes de la literatura, no siempre claramente delimitados– escritos en las cuatro principales variedades de la lengua griega que se manifiestan en Chipre desde el siglo XII hasta hoy: la lengua culta y arcaizante, la semiculta, la lengua común neogriega popular y el dialecto chipriota; en esencia, lo que la investigación ha venido considerando que es, por antonomasia, la literatura o las letras chipriotas.

Frente a otras propuestas más eclécticas y "políticamente correctas" que incluyen dentro de la expresión "literaturas chipriotas" la producción escrita en Chipre en otras lenguas como el latín, francés, distintas variedades de italiano, armenio, árabe y principalmente turco (después de la conquista otomana), los autores aducen varios argumentos que les permiten mantener esta toma de posición exclusivista de lo griego. En primer lugar, el azaroso devenir histórico de la isla ha favorecido la creación allí de lo que se podría denominar un polisistema lingüístico muy complejo en el que el griego, sin embargo, ha figurado siempre como elemento dominante. Por otra parte, en caso de encontrarse ese planteamiento ecléctico lo bastante maduro, debería haberse concretado ya científicamente en el estudio de otras grandes literaturas como la británica, por citar un ejemplo entre los varios que proponen los autores, en la que el epígrafe de "literaturas británicas" debería aglutinar también toda la producción en lenguas no inglesas generada en las islas británicas: celta, latín, francés, lenguas de la India, africanas, etc., junto al elemento lingüístico británico dominante.

Se esté de acuerdo o no con el punto de partida adoptado, es una decisión metodológica de enorme valor en sí misma pues, lejos de la asunción acrítica de una concepción tradicional que se da por buena sin más, tristemente habitual en nuestra disciplina[1], la manifestación expresa de los argumentos que apoyan esa opción tradicional frente a otras distintas, aun a riesgo de que resulte "políticamente incorrecta", no deja de ser una valiente invitación a que el lector reflexione sobre su propio criterio y se cuestione

[1] Cf., por ejemplo, la reseña de A. GARCÍA MARÍN, a la *Literatura Griega Contemporánea (de 1821 a nuestros días)* de A. VILLAR LECUMBERRI, Madrid: Sial 2009, en *Erytheia* 31 (2010) 361-371.

hasta qué punto lo tiene interiorizado por decisión voluntaria y consciente y argumentado con solidez.

Por otra parte, el hecho de fijar el punto de partida de lo "moderno" en el siglo XII al iniciar la narración de la *HLChM* encierra también gran interés. Las líneas tradicionales de investigación, continuando a Linos Politis, ven ya en los poemas acríticos, y en concreto en el *Diyenís*, datable en los siglos IX y X, las primeras muestras de «literatura nacional del Helenismo moderno»; no obstante, hoy en día parece difícil mantener esa postura, pues el *Diyenís* no transmite tanto un enfrentamiento entre Helenismo y Arabismo como la oposición de un imperio multiétnico cristiano del Oriente (de la «Romania» o Bizancio) frente al pujante Islam del Medio Oriente (de la «Siria» del *Diyenís*).

Así, pues, los autores de *HLChM* prefieren adoptar un criterio más estrictamente lingüístico/literario. Dadas las nuevas circunstancias históricas a las que se enfrentaba el Imperio Bizantino, a partir de la segunda mitad del siglo XII, en época comnena, empiezan a menudear ya en los textos conservados las muestras de lengua popular, que irán presentando de manera paulatina rasgos cada vez más locales. El hecho de que Chipre quedara políticamente desgajada del Imperio con la conquista de Ricardo Corazón de León y la fundación del reino franco de los Lusignan en fecha tan temprana como 1191 incentivó el uso de la lengua popular de la isla, pero no afectó en absoluto a la estrecha relación cultural que mantenía con Constantinopla.

El profesor Kejayoglu ha preparado la primera parte del libro (pp. 19-212), que consta de cuatro capítulos y que abarca desde el siglo XII hasta 1821, cuando estalla la Revolución griega; esto es, época bizantina, el dominio franco (1191-1489), veneciano (1489-1571), y prácticamente todo el otomano (1571-1878). La actualización científica y la valoración crítica que el autor realiza sobre el corpus de textos chipriotas con minuciosa exhaustividad evidencian que Chipre siempre fue partícipe de las grandes corrientes culturales que recorrían el Mediterráneo entrecruzándose en todas direcciones. La intensa actividad de copia de manuscritos llevada a cabo en la isla atestigua que, como receptora, se hacía eco de las obras que se producían tanto en Bizancio como en Occidente, adaptándolas también a su peculiar circunstancia política y cultural.

Aun conscientes de que omitimos otros ejemplos igual de relevantes, no nos resistimos a citar aquí dos textos conservados en sendos manuscritos de la primera mitad del siglo XIV, pues su mera coexistencia ya pone de manifiesto a Chipre como fértil encrucijada de culturas: la versión chipriota del

poema llamado *Spaneas* [*Σπανέας*], una suerte de espejo de príncipes escrito en la corte comnena hacia mediados del siglo XII, de enorme predicamento y difusión hasta el s. XVI que, con el título *Παρά πατρός προς τον υιόν παράγγελμα τυγχάνουν / μικρά τινά ρησίδια*, fue dedicado a cierto oficial de la corte de los Lusignan (*Pal. gr.* 367), y el único caso conocido hasta hoy de materia caballeresca de Bretaña en lengua griega, un poema fragmentario que traduce con un estilo arcaizante y culto, con comparaciones incluso de estilo homérico, el relato en prosa de la *Compilation* [*Συμπίλημα*] de Rustichello da Pisa (*Vat. gr.* 1822). Especial interés despierta también en este sentido el texto teatral chipriota *La Pasión de Cristo* [*Τα πάθη του Χριστού*], atípico dentro del panorama de la cultura bizantina, y que ha sido interpretado como fruto híbrido de una tierra de sentimiento ortodoxo que fue paso obligado de los peregrinos que desde Occidente acudían a Tierra Santa y gustaban de ver representaciones de autos sacramentales. Sin embargo, y como sugiere el profesor Kejayoglu, la revisión de esta obra en relación con otros textos del cristianismo oriental podría abrir nuevas perspectivas sobre su génesis y función.

Pero si Chipre mostró enorme creatividad en la adaptación de las materias literarias de mayor éxito que circulaban en el momento –recordaremos aquí también por su belleza las conocidísimas *Rimas de Amor* [*Ρίμες Αγάπης ο Κυπριώτικα ερωτικά*], claramente inspiradas en Petrarca y entre las cuales se encuentran los primeros sonetos, octavas, etc., en una lengua griega–, no lo fue menos en su producción original. Seleccionando otro ejemplo, también de manera injusta y arbitraria, entre todos los posibles, debemos mencionar el rastro que en la historiografía veneciana dejan los dos grandes nombres de la historiografía, Leoncio Maqueras y Jorge Bustrús o Bustronio, cuyas obras, escritas en el mestizo dialecto isleño de la época de enorme vigor narrativo, son ya un monumento en sí mismas, o los elementos chipriotas, tanto temáticos como lingüísticos, rastreables en el género de la novela griega amorosa y de aventuras tan prolífico y popular en las épocas comnena y paleóloga.

De la misma manera que la vida intelectual de Chipre logró superar la conquista cruzada en 1191, también logró rehacerse de la posterior conquista otomana, que se completó con la costosa rendición de Famagusta en 1571. El breve *Canto por la caída de Chipre bajo los Otomanos* [*Άσμα της Κύπρου πτώσεως υπό τους Οθωμανούς*] y el *Lamento por Chipre* [*Θρήνος της Κύπρου*] son los únicos testimonios locales, de los muchos que debieron de circular, que se han conservado sobre la narración de estos trágicos sucesos y las consecuencias que se siguieron para los habitantes de la isla. En líneas generales,

las letras chipriotas de los siglos otomanos tratan también temas de todo tipo –religioso, histórico, filosófico, composiciones más puramente literarias de carácter popular, etc.–, pero en ellas tienen un peso enorme los intelectuales, clérigos o seglares, chipriotas que trabajan en el extranjero. Entre ellos debemos mencionar un caso curioso que puede resultar interesante para los estudiosos españoles: Pedro Denores (antes de 1570-*ca.* 1640) que, después de recorrer varios lugares de Italia, se estableció en Roma llegando a ser secretario de dos papas y escribiendo una obra ingente que permanece inédita en su mayor parte. Denores fue autor de un texto sobre las guerras entre España y el papa Paulo IV (1555-1559) que, si bien fue editado, lo fue en 1847. Huelga decir lo necesaria que resulta una revisión crítica y una valoración de lo que esa obra puede aportar sobre nuestra historia.

Debemos añadir por último que el estudio del profesor Kejayoglu se encuentra trufado de fragmentos de las principales obras analizadas, lo que resulta de agradecer, pues dada la dificultad de acceso que presentan muchos de esos textos, la selección de los pasajes más representativos ayuda en gran manera a entender lo explicado sobre ellos, tono general, lengua, género, etc., y desde luego a despertar la curiosidad del lector por conocerlos mejor.

La segunda parte del libro (pp. 213-820) corre a cargo del profesor Lefteris Papaleondíu, quien revisa la literatura chipriota desde el momento de la Revolución griega (1821) hasta la actualidad. A lo largo de cinco capítulos repasa los acontecimientos históricos más relevantes acaecidos en la isla que han marcado la vida chipriota y conformado de manera natural generaciones literarias más o menos definidas y tendencias temáticas claramente perceptibles.

También en esta segunda parte los numerosos autores y sus obras son recopilados con minuciosidad y valorados bajo una óptica muy personal e informada que tiene en cuenta las críticas y los aportes bibliográficos más recientes sobre cada cuestión. Manejar esta ingente información de forma operativa resulta siempre difícil, y más aún cuando muchos de estos autores compartieron su tiempo entre la literatura más pura, en cualquiera de sus expresiones, y el periodismo, la docencia o la investigación. Así, pues, para su análisis, el autor agrupa por géneros –poesía, narrativa, teatro– la producción literaria de la etapa histórica que corresponde a cada capítulo, si bien dedica a los autores más relevantes una atención más individualizada. Resulta importante reseñar también la importancia dada por el autor a las diferentes revistas y publicaciones periódicas que han visto la luz en la isla, pues su papel como órganos de expresión de grupos de literatos y pensadores de las más

diversas tendencias ha resultado de importancia fundamental para la conformación de la vida política y cultural de Chipre.

Llama la atención el punto de partida de 1821, pues no coincide con ningún hito político exclusivo de la isla. No obstante, la insurrección frente al poder otomano que estalló en el Peloponeso en marzo de ese año marcó a Chipre más profundamente de lo que pudo hacerlo el paso de la dominación otomana a la administración británica en 1878, pues conformó la base de sus futuras aspiraciones identitarias. El amago de levantamiento fue aplastado con crudeza por el sultán Mahmut II de manera que, junto al resto de sus temas habituales, el Romanticismo que invadía Europa también alimentó en Chipre el sentimiento de tierra aún irredenta de la nación griega en construcción. Si bien durante esa época la vida intelectual no fue brillante, autores como Marcos Andreadis, Epaminondas Frangudis, Nicólaos Sarípolos, Yeoryos Aspridis, Sapfó Leondiás y muchos otros contribuyeron al afianzamiento del patriotismo grecochipriota trabajando no sólo en centros neurálgicos del helenismo como Atenas, Constantinopla o Esmirna, sino también en las grandes ciudades balcánicas y europeas.

La instauración de la administración británica aún bajo dominio otomano trajo consigo una censura férrea, pero también la fundación del primer taller de imprenta en la isla, y resulta enormemente significativo que el primer libro impreso en ella sean los *Nuevos Cantos Ciprios* [*Νέα Κύπρια Έπη*] de Marcos Andreadis, un breve conjunto de traducciones de diversos textos de Esopo, Luciano o La Fontaine, entre otros, con notable espíritu neoclásico, que ya había sido publicado en París en 1836. La obrita, dedicada a Chipre, patria del poeta Estásino, de quien se decía que era yerno de Homero, evoca ya desde el título los *Cantos Ciprios* [*Κύπρια Έπη*] estasinianos, buscando así las raíces propias también en la Antigüedad Clásica como base de la identidad griega.

Esa influencia externa, sobre todo la ejercida por la llamada Escuela Ateniense, hacía ineludible el uso de la lengua, en mayor o menor grado, *cazarévusa*. No obstante, el trabajo realizado por todos esos autores a lo largo del siglo XIX ya fue dejando preparado el campo para que a finales de siglo Vasilis Mijailidis (1849-1917) pudiera escribir en cualquier variedad de la lengua griega, pero compusiera sus más bellos poemas en el dialecto local de la isla, lo que le hace ser considerado como el poeta nacional de Chipre.

El siguiente periodo estudiado abarca entre 1914 y 1960, fecha en que Chipre logra su independencia de Gran Bretaña. La actividad cultural se intensifica y comienzan a aparecer las primeras revistas literarias que, dando cabida a los trabajos no sólo de escritores chipriotas y griegos, sino también

a traducciones de textos extranjeros, resultaran fundamentales a la hora de introducir nuevas ideas y formas artísticas. En la década de los '30 surge una disputa filológica, de fondo claramente político, que desgarra el tejido de la expresión literaria de Chipre. Si bien hoy en día se encuentra ya casi completamente superado, no está de más recordarlo, pues es un ejemplo perfecto de cómo la lengua en sí misma, como mera herramienta de expresión, puede ser utilizada como arma política de consecuencias imprevisibles. Si ya en Grecia el uso de la lengua *cazarévusa* o de la demótica resultaba significativo de una toma de posición política y social muy definida, en Chipre se introducía una tercera posibilidad de discordia, el dialecto local chipriota. La cuestión de la unión con Grecia (*Énosis*) permanecía abierta y palpitante, generando una cada vez mayor agitación social que terminó estallando durante las sangrientas manifestaciones que tuvieron lugar en Octubre de 1931. El gobierno británico colonial emprendió una campaña de "deshelenización", en expresión del prof. Papaleondíu, con el fin de dinamitar los vínculos de la población grecochipriota de la isla con Grecia. Uno de los principales argumentos empleados consistía en afirmar que la lengua hablada en la isla no era un dialecto del griego, sino ya una lengua distinta, lo que provocó que algunos escritores desestimaran su uso literario en favor de las variedades griegas propiamente dichas. Por otra parte, el concepto de "literatura chipriota" también implicaba una autonomía identitaria no deseada, por lo que se llegó a renegar incluso de su propia existencia. En otro orden de cosas, y sin posibilidad de entrar aquí en más detalles, debemos mencionar que uno de los primerísimos homenajes dedicados a la memoria de Federico García Lorca, tan querido en el ámbito griego, vino de la mano de Zodosis Pieridis en *También nosotros sabemos cantar* [*Ξέρουμε κι εμείς να τραγουδούμε*], poemario publicado en El Cairo en 1937.

La fundación de la República de Chipre, lograda en 1960 bajo la garantía de Gran Bretaña, Grecia y Turquía como potencias protectoras, marcará un hito fundamental, pues dará pie a una generación de escritores que tendrán como tema central de su obra la lucha por la libertad y las aspiraciones de futuro, y que se agruparán en torno a tres revistas literarias que darán voz a todo el espectro político: *Κυπριακά Χρονικά* (1960-1967, 1969-1972) será el órgano de expresión del centrismo, y las aún vivas *Πνευματική Κύπρος* (1960-) y *Νέα Εποχή* (1959-) representarán a la derecha y a la izquierda, respectivamente. Estas tres cabeceras gozarán también de contribuciones de escritores griegos de gran relevancia.

Pero la tensión política y social entre las comunidades griega y turca de Chipre, marcada por los graves enfrentamientos intercomunales de 1963 que

motivaron la presencia de fuerzas de interposición de la ONU, culminó con los trágicos acontecimientos de julio de 1974, cuando el presidente Macarios fue derrocado por un golpe de estado instigado por la Junta de los Coroneles de Grecia y se produjo a continuación la invasión militar turca del norte de la isla, la cual generó una situación de división que todavía permanece sin resolver. La invasión, las matanzas, la rabia, el dolor, los refugiados, las ilusiones perdidas, la reafirmación de la helenidad, los reproches a Grecia, la revisión histórica o el refugio en la búsqueda de la esencia chipriota son temáticas que se alargan hasta nuestros días.

No obstante, la siguiente división viene marcada en 1990, con la aparición de una generación de escritores que, por un lado, afrontan ya la invasión con mayor distancia y, por otro, buscan motivos de inspiración en temáticas diferentes. El capítulo final, que abarca desde 1990 hasta el momento presente, finaliza con un apartado dedicado exclusivamente a la creación literaria en dialecto chipriota.

Los autores de esa primera generación literaria llamada de "1960 o de la Independencia" muestran en su obra influencias lógicas y necesarias de los posteriores acontecimientos que han ido marcando el nacimiento de las siguientes generaciones, la de "1974 o de la Invasión" y de las postuladas para los años 1990 o 2000. El prof. Papaleondíu mantiene las prevenciones propias de la falta de perspectiva histórica para evaluar de manera definitiva el conjunto de la obra de muchos escritores de trayectoria ya larga, pero en pleno proceso de creación, y, por supuesto, las primeras obras de escritores más jóvenes que están conformando ahora su propuesta literaria personal. Bajo el epígrafe «En construcción» consignados quedan, y el estudio queda abierto para ser continuado en el futuro.

A pesar de su extensión (pp. 821-904), el apartado bibliográfico final aparece bajo el epígrafe *Selección bibliográfica*, pues algunos estudios que han sido utilizados de manera puntual aparecen citados sólo en las notas al texto. Este apartado se encuentra dividido en dos secciones, organizada la primera en función del alfabeto griego y la segunda, del latino. Se evitan así los siempre difíciles problemas de transcripción entre ambos alfabetos y la intercalación de nombres en grafías griega y latina, lo que podría dificultar la localización de una entrada en concreto. Dentro de este segundo apartado, detectamos la presencia de estudiosos españoles que han trabajado sobre cuestiones de literatura chipriota o aspectos más generales de la cultura griega que terminan relacionándose con ella, como son Eusebi Ayensa i Prat, Pedro Bádenas de la Peña, Santiago Carbonell, Alberto Conejero, José M.ª Egea, Goyita Núñez, Inmaculada Pérez Martín o Alexis Eudald Solá. Es un in-

dicio excelente de la proyección y alcance adquiridos por las publicaciones sobre la cultura griega medieval y moderna en lengua española. Cierra el libro un índice onomástico (pp. 905-960), que sigue el mismo criterio de clasificación que el apartado bibliográfico entre alfabeto griego y latino, y en el que se incluyen también entre los nombres propios los títulos de las obras estudiadas.

Aunque la envergadura del volumen que nos ocupa puede dar impresión de ello, la obra no pretende en absoluto dar una visión categórica y definitiva de la literatura moderna chipriota. Nada más lejos de la intención de los autores, que de manera constante demuestran que los principales objetivos de esta revisión, tan exhaustiva como global, son, en primer lugar, reabrir debates y discusiones ya cerrados u olvidados a la luz de los estudios críticos y de los descubrimientos archivísticos y textuales más recientes y, en segundo, señalar autores poco atendidos, textos todavía inéditos o aspectos inexplorados cuyo futuro estudio tendría mucho que aportar a este panorama general. Tanto por lo que ofrece como por lo que sugiere, la *HLChM* de los profesores Kejayoglu y Papaleondíu es, en definitiva, como decíamos al principio, un fondo de biblioteca de referencia imprescindible no sólo en el ámbito de los estudios chipriotas, sino también en el de la más amplia neogrecística.

Eva LATORRE BROTO

P. LEIGH FERMOR, *Mani. Viajes por el sur del Peloponeso*, traducción de A. Luengo, Barcelona: Acantilado, 2010. 405 pp.; *Roumeli, Viajes por el norte de Grecia*, traducción de D. Payás, Barcelona: Acantilado. 344 pp.

El viernes diez de junio del presente 2011 falleció en su casa de Worcestershire, Sir Patrick Leigh Fermor, dejando una huella imborrable en el imaginario de los escritores del siglo XX y un gran vacío en la literatura de viajes, de la que se convirtió en maestro indiscutible. Ha sido considerado, además, un infatigable propagandista de Bizancio y de su brillante herencia. Fue un héroe ejemplar de la resistencia griega en la Segunda Guerra Mundial, por lo que obtuvo la Orden de Servicios Distinguidos –DSO– y desde muy joven destacó como un trotamundos impenitente. Nacido en 1915 en el seno de una familia de la alta burguesía inglesa, a los dieciocho años tomó una decisión que le marcó para el resto de su vida: iría andando hasta Constantinopla. Inició su viaje en diciembre de 1933, a pie, cargado

con poco más que un saco de dormir, sus cuadernos de notas y un montón de lápices, recuerda D. Payás[1]. La asignación familiar, cuatro libras mensuales, apenas le daba para sobrevivir, pero gracias a su encanto personal, su capacidad para adaptarse a las más variadas situaciones y sus excelentes relaciones gozó de la compañía de los más humildes y se alojó en castillos y mansiones. Llegó a Constantinopla el 1 de enero de 1935. A punto de cumplir los veinte años, dejaba atrás una Europa que iba a desaparecer con la llegada de la Segunda Guerra Mundial. Daría cuenta de sus experiencias, décadas más tarde, en dos libros magníficos, *A Time for Gifts* (1977) y *Between the Woods and the Water* (1986), que fueron recibidos con entusiasmo por críticos y lectores por su esclarecedor academicismo, por su poso de dulce tristeza y su hermosa escritura. El primer texto[2] contiene el relato de su viaje hasta Hungría, tras salir de Rotterdam y recorrer Alemania, Austria y Checoeslovaquia en compañía del Rin y el Danubio. Cruzaría la gran llanura húngara en el segundo volumen[3], se adentraría en los bosques y montañas de Transilvania y acabaría su relato en el sur de Rumanía, en las Puertas de Hierro. Con la ayuda de sus cuadernos de notas, las cartas que iba enviando a sus allegados y una notable colección de dibujos de las personas a las que trató y los lugares que encontró a su paso, este cultivado viajero nos ilustró, de manera perspicaz y sentida, sobre una Europa misteriosa salpicada de cíngaros y húsares, adornada con castillos de cuento y silenciosos monasterios y poblada de remotas aldeas de montaña ajenas por completo a la llegada de los tiempos modernos. A su muerte trabajaba en el tercer y último volumen, que describía su llegada a Constantinopla.

De la capital imperial pasó a Grecia, que recorrió a pie, a caballo, en mula, barco o autobús. De esta experiencia nacieron dos libros admirables, *Mani* (1958) y *Roumeli* (1966), excelente muestra de su fascinación por el pasado clásico, la herencia bizantina y la deuda de la segunda con el primero. Pueden ser calificados de pequeños ensayos en los que desgrana el origen de nombres cautivadores, evoca con bella prosa las imágenes románticas que va encontrando a su paso y reflexiona sobre el emplazamiento de los templos griegos y bizantinos, el parentesco de algunos santos cristianos con viejos dioses de santuarios y lugares sagrados, el mensaje espiritual e intelectual de los iconos y no sensual ni emocional, la calidez de la liturgia or-

[1] D. PAYÁS, «Patrick Leigh Fermor, el escritor viajero», *Revista de Libros* 160 (2010) 32-33.

[2] P. LEIGH FERMOR, *El tiempo de los regalos. A pie hasta Constantinopla*, Barcelona 2001.

[3] P. LEIGH FERMOR, *Entre los bosques y el agua. A pie hasta Constantinopla: desde el curso medio del Danubio hasta las Puertas de Hierro*, Barcelona 2004.

todoxa y la diferente concepción del arte de latinos y bizantinos. Patrick Leigh Fermor exploró las alejadas regiones del norte de Grecia, a la que denomina Roumeli, seducido por la rareza y belleza de ese nombre, un término obsoleto que ya no aparecía en los mapas más recientes de Grecia (p. 9); da buena cuenta de su viaje por los perdidos pueblos de Kravara, rastrea las huellas de Lord Byron y escala hasta lo más alto de los promontorios rocosos de Tesalia, al encuentro de los monasterios de Meteora, al tiempo que el inclemente verano griego moría lentamente[4]. Y al recorrer la península de Mani, separada del resto del país por la cordillera del Taigeto, bañada por el Egeo y el Jónico, encuentra una tierra que todavía mantiene una viva relación con el pasado. Pinta una región de primitiva belleza y arraigados recuerdos y describe el quehacer de sus habitantes en relación con su hábitat y con la historia; el viajero inglés llegó hasta la entrada del Hades, se sirvió de Homero y Pausanias y dio muestras de desasosiego ante la presencia de torres y castillos que recordaban la dominación franca. Y se sintió fascinado al oír hablar de los descendientes de los Paleólogos, la dinastía reinante del crepúsculo de Bizancio.

Su relato es una excelente demostración del perfil de sus textos viajeros, hermosos, cautivadores, de elevada cadencia lírica. Viajes que, en buena medida, como ha puntualizado J. Antón[5], evocan un pasado irrecuperable, momentos desvanecidos de la historia. Así cabe entender su llegada a Mistra, a la que define como "cofre luminoso" y califica como "estrella de la constelación de Grecia". Claro que «Mistra es ahora una estrella extinta, pero, incrustada en esa conmoción de mineral –maltratada, resquebrajada y erosionada por la intemperie en los muros de las iglesias de Peribleptos, la Metrópolis, el Brontochion y el Pantanassa–, uno puede ver un milagroso y superviviente brillo del resplandor que dio vida a este último cometa que, fulgurante, atravesó el cielo vespertino de Bizancio» (p. 297).

Miguel CORTÉS ARRESE

[4] Una descripción de su visita a los monasterios de Capadocia en P. LEIGH FERMOR, *Un tiempo para callar*, Barcelona 2010, publicada inicialmente en Londres, en 1957, con el título de *A Time to Keep Silence*.

[5] J. ANTÓN, «Carnaval de fuego entre coral», *Babelia* (24 de junio de 2006), p. 6.

Konstandinos KAVAFIS, *Esborranys i Poemes Inacabats*, pròleg, traducció i notes d'Eusebi AYENSA I PRAT. 4º Premi «Jordi Domènech de Traducció de Poesia», Vic: Eumo Editorial [Col·lecció Jardins de Samarcanda], 2011.

Dos años después de su concesión, Eumo Editorial ha publicado finalmente la obra ganadora del IV Premi Jordi Domènech de Traducció de Poesia, que otorga anualmente en colaboración con Cafè Central. Se trata de los *Esborranys i Poemes Inacabats* de Constandinos Cavafis. La demora en la publicación, ajena a la voluntad de los editores, debe imputarse a problemas legales derivados de los derechos de autor de la obra del alejandrino, que desde su muerte en 1933 ha sufrido un complejo recorrido hasta nuestros días, que sería prolijo enumerar aquí. En cualquier caso, se trata de una magnífica noticia para los seguidores de la obra de Cavafis, pero también para aquellos que se acerquen por primera vez a su poética, porque en estos poemas inconclusos el lector conocedor de su obra reconocerá el Cavafis eterno de los poemas canónicos; quien, sin embargo, lea por primera vez estos versos, sin duda sentirá la necesidad de volver sobre sus pasos y descubrir por primera vez la obra profusamente editada y traducida del alejandrino.

La traducción, prólogo y notas han corrido a cargo de Eusebi Ayensa, director del Instituto Cervantes de Atenas y uno de los más importantes neohelenistas del actual panorama internacional. Erudito, ensayista, divulgador, perfecto conocedor de la lengua y cultura neogriega, Ayensa es, además, un notable traductor que ya ha demostrado su talento versionando obras de autores como Pieridis, Ritsos, Prevelakis, así como poesía popular, y que ahora suma a su currículum un prestigioso premio de traducción poética, de los pocos con los que contamos en nuestro país, que ya supo apreciar con anterioridad la calidad y la extraordinaria producción poética de la literatura neogriega, puesto que en su primera edición galardonó a Joan Casas por su traducción de *Tard, molt tard, de nit entrada*, de Yannis Ritsos. Por lo que respecta a Cavafis, era casi inevitable, y diríamos que imprescindible, que Eusebi Ayensa se uniese a la pléyade de insignes traductores catalanes que nos han dejado inolvidables versiones de la obra del poeta de Alejandría. Para entender la importancia que Cavafis ha ejercido en la literatura catalana, no sólo en el campo de la historia de la traducción, sino también en la creación literaria propia, hay que tener en cuenta las circunstancias históricas en que aparece su obra y la situación de la lengua catalana en el periodo de postguerra. Autores como Cavafis, Casandsakis, Dostoievski o Mauriac, por citar algunos de los más relevantes, aparecen en lengua catalana en un momento crucial de recuperación cultural y lingüística, la década de los sesenta. El im-

pacto de dichas traducciones las convirtió en parte del sistema literario propio, hasta el punto de consolidarse más como obras de creación que como traducciones. Éste ha sido un aspecto constante y determinante de la historia de la literatura catalana de los últimos dos siglos y del papel de la traducción en la normalización literaria del país. Un sistema literario estable, con una literatura propia fuerte y definida, suele imponer sus modelos a las traducciones. Las culturas más hegemónicas, como la anglosajona y, en cierta medida, la francesa, tienden a integrar los textos importados y a imponerles sus convenciones. En cambio, una literatura vacilante, sometida a situaciones sociopolíticas favorables o desfavorables según los momentos históricos, que aún no ha definido su canon, se ve influenciada por los modelos que proponen las traducciones. La historia de la literatura catalana del siglo XX está jalonada de traducciones cruciales que han influido en su desarrollo posterior. Sirva como ejemplo la versión de Carles Riba de *L'Odissea* (1948), que marcó un hito de difícil parangón en otras literaturas europeas, hasta el punto de pasar a formar parte del canon literario propio. También fue el caso de Cavafis, que llegó al lector catalán en 1962, con la publicación póstuma de la traducción que Carles Riba realizó de sesenta y seis de los ciento cincuenta y cuatro poemas canónicos del alejandrino. Posteriormente, Joan Ferraté y Eudald Solà aportaron, de manera diversa y con criterios distintos, nuevas traducciones: Ferraté decidió abrir nuevas sendas y abordó toda la obra canónica a través de un proceso de asimilación poética y rescritura, tal como habían hecho Marià Manent o Segimon Serrallonga anteriormente con la poesía oriental; Solà, por su parte, siguió el camino trazado por el maestro, completando los poemas que Riba no tradujo. Todas estas versiones, recibidas con verdadero entusiasmo en los años setenta por un público que descubría no sólo el valor del texto cavafiano, sino también el de la lengua en que se habían traducido, influyeron poderosamente en las generaciones sucesivas de poetas y escritores catalanes, un fenómeno que también se produjo en lengua castellana. El propio traductor lo menciona en el prólogo que acompaña la edición: «El darrer pas en el procés d'anostrament d'aquest gran poeta grec el donà l'escriptora María Àngels Anglada, que dedicà el llibre de contes pòstum *Nit de 1911* […] a Cavafis, convertit en el protagonista del relat que dóna nom al llibre, que culminava un procés que havien iniciat, en el camp de la poesia, Narcís Comadira […] Joan Margarit […] Francesc Parcerisas […] Enric Soria […] i Àlex Susanna».

Sin embargo, han tenido que pasar bastantes años hasta poder contar con traducciones significativas de la obra no canónica de Cavafis. Si bien es cierto que Joan Ferraté publicó en 1976 trece poemas del archivo inédito, a

partir de la edición de G. P. Savvidis (K. P. Kavafis, *Tretze de l'arxiu de Kavafis i altres coses*, Barcelona: Edicions 62), y que los mallorquines Avellà y Garcès completaron en dos volúmenes toda la obra poética de Cavafis (C. Cavafis, *Poemes canònics y Poemes ocults, renegats y incomplets*, Palma de Mallorca: Lleonard Muntaner Editor, 1996 y 1998), estas versiones no trascendieron en el mismo grado que el resto de la obra canónica traducida. Afortunadamente en los últimos años, mientras Eusebi Ayensa acababa sus versiones de los poemas inacabados, en 2008 salía al mercado, en edición póstuma y coincidiendo con los setenta y cinco años de la muerte de Cavafis, la traducción que Eudald Solà había preparado a lo largo de los años y que la muerte, en 2001, le impidió publicar en vida (*Una simfonia inacabada: trenta-quatre poemes en esbós*, Barcelona: Cercle de Viena, 9). Estas dos versiones, herederas en mayor o menor grado del legado de Carles Riba y de sus criterios de traducción, han completado finalmente la obra de Cavafis en lengua catalana, al tiempo que son un ejemplo de normalidad literaria. Una literatura y una lengua muestran su vigor cuando las traducciones ocupan el lugar que les corresponde en el sistema literario, cuando un autor foráneo vuelve a ser objeto de interés de manera cíclica, ya que las traducciones también envejecen y deben ser renovadas sin traumatismos culturales. En ese sentido, ojalá que pronto dispongamos también en catalán de la obra en prosa del alejandrino, así como de nuevas versiones de su obra en general, sin que ello signifique falta de respeto o menosprecio del legado traductológico anterior.

Respecto a la edición que ahora nos ocupa, estos treinta y cinco poemas inacabados y cuatro esbozos que Eusebi Ayensa nos presenta con sus correspondientes notas aclaratorias son Cavafis en estado puro. El propio poeta era consciente de ello cuando insistía a los amigos que le visitaban en la clínica de Atenas donde luchaba contra el cáncer que le llevaría a la muerte, que debía acabar una serie de poemas que todavía no había concluido. Unos poemas que, sin duda, después de pasar por el trabajo incesante de corrección, revisión y pulimiento que caracterizaba el proceso poético de Cavafis, hubieran formado parte de su obra canónica. Precisamente por ello, Eusebi Ayensa en su prólogo, como otros ilustres estudiosos y traductores del alejandrino, justifica el derecho, casi la obligación, de publicar y traducir su obra inconclusa. No se trata de los poemas que el autor manifestó explícitamente que no se publicasen, sino de textos prácticamente acabados, que no recibieron el visto bueno del poeta debido a su extraordinario celo creativo. Así lo justifica Ayensa: «si algú no vol realment que la posteritat conegui els seus esbossos, projectes, redaccions incertes, etc., els destrueix. I aquest no

es, de cap manera, el cas de Cavafis, el ric arxiu del qual, per voluntat del poeta mateix, s'ha conservat en unes condicions realment excepcionals». Porque estos poemas inacabados pertenecen a la etapa más fructífera de su producción poética, la que va de 1918 a 1932, y en ellos aparecen los dos ejes centrales de su poesía: la evocación enfermiza, morbosa y constante de los amores homosexuales perdidos y de la voluptuosidad que ofrecen a quien se atreve a gozar de ellos, aunque sea transgrediendo los preceptos morales de una sociedad burguesa y puritana, y la mirada trágica de un mundo que se desmorona, la evocación de un pasado que aún resuena en las ruinas del presente, la del pasado tardorromano y bizantino, la mitificación de la ciudad de Alejandría, último testimonio de un helenismo que se hunde sin que la saga griega pueda evitarlo. El contenido de esos poemas inacabados está íntimamente ligado a los temas que aparecen en su obra canónica, son una continuación, una culminación de sus obsesiones, de sus deseos, de su estudio constante de la Historia. Es el caso de los dedicados a la figura de Juliano el Apóstata, un personaje contradictorio y apasionante que, como dice Ayensa, parece obsesionar a Cavafis; o los que evocan la ciudad de Alejandría y la dinastía ptolemaica, o el ciclo de poemas que nos hablan de la vida convulsa de la antigua Bizancio, donde la figura del filósofo neoplatónico Jorge Gemisto nos introduce en el mundo sensual y erótico del poeta, tema que desarrolla en una decena de poemas situados, como en toda su obra homoerótica, en lugares prohibidos, habitaciones miserables, rincones alejados de curiosos. Cavafis en estado puro.

Con todos estos alicientes, pues, el lector podrá disfrutar de una magnífica edición bilingüe, donde la madurez traductora de Eusebi Ayensa se pone al servicio de la poética cavafiana. Decía Josep Pla que los poemas de Cavafis eran poesías extremadamente sencillas, sin pedantería, sin el menor uso del ininteligible galimatías de la poesía de su tiempo, que consideraba horrible. Carles Riba supo captar esa simplicidad, hasta el punto de que muchos estudiosos consideran su traducción como la más cercana al espíritu del original. Fiel al modelo justo, preciso, lejos de cualquier ornamento innecesario del gran maestro, Eusebi Ayensa nos presenta unas traducciones de un equilibrio y una precisión difícilmente superables. Sirvan de ejemplo, para finalizar, estos versos que corresponden a los poemas, «Epitafi d'un sami» y «Després de nedar»:

> «Estranger, aquí reposo, vora el Ganges, jo, un fill
> de Samos. Damunt d'aquesta terra tres vegades bàrbara
> he passat una vida de dolor, de treballs i sofriments.
> Aquesta meva tomba vora el riu enclou moltes penes […]»

«Nus tos dos sortiren del mar, en una riba
de Samos, després del plaer de nedar
(era un dia d'estiu abrusador).
Trigaven a vestir-se; els sabia greu de cobrir
la beutat de la seva escultural nuesa,
que tan harmoniosament completava la bellesa dels seus rostres […]»

Joaquim GESTI BAUTISTA

The Forster-Cavafy Letters. Friends at a Slight Angle, edited and annotated by Peter Jeffreys, El Cairo-N. York: The American University in Cairo Press, 2009. XVIII + 191 pp.

Peter Jeffreys, *assistant professor* en la Universidad de Suffolk (Boston), viene ocupándose de la relación entre E. M. Forster y C. P. Cavafis; ha publicado varios artículos al respecto. Ha publicado también –en 2010– una selección de la obra en prosa del alejandrino[1]. En *The Forster-Cavafy Letters. Friends at a Slight Angle* ha reunido la correspondencia mantenida entre 1917 y 1932 por E. M. Forster y C. P. Cavafis (25 cartas de Forster a Cavafis y 24 de Cavafis a Forster) así como otros intercambios epistolares relacionados con la historia de la amistad entre el poeta alejandrino y el novelista británico: 17 cartas de Forster a su compañero en el King's College de Cambridge Yorgos Valasópulos (George Valassopoulo), una carta de Valasópulos a Forster, tres cartas de Forster a Alecos Sengópulos, el heredero de Cavafis, las cartas intercambiadas entre Leonard Woolf (The Hogarth Press) y Cavafis, una carta de Forster a T. S. Eliot, una de Arnold Toynbee a Forster… La última carta recogida en el volumen es la dirigida por Forster a Yorgos Savidis el 25 de julio de 1958 desde sus habitaciones en el King's College de Cambridge.

E. M. Forster fue un gran corresponsal, escribió, al parecer, miles de cartas a lo largo de su vida. Muchas de las cartas que recibió, entre ellas las más de las de Cavafis, desaparecieron en una limpieza de papeles previa a una mudanza. Sólo dos de las cartas de Cavafis recogidas en el volumen son originales, en todos los demás casos el texto reproducido corresponde al de los borradores conservados por el propio Cavafis en su archivo.

[1] *C.P. Cavafy: Selected Prose Works*, translated, annotated and introduced by Peter Jeffreys. Se trata de un volumen publicado por University of Michigan Press (Ann Arbor) en colaboración con la colección *Birmingham Modern Greek Translations Series* del Centre for Byzantine, Ottoman and Modern Greek Studies de la Universidad de Birmingham (Reino Unido).

El volumen se completa con las 46 traducciones conocidas de Yorgos Valásopulos (George Valassopoulo) de poemas del canon cavafiano. Estas versiones, algunas de ellas inéditas hasta ahora, no se habían reunido nunca. Para la edición de esta «Cavafy Anthology», Peter Jeffreys ha contado con la inestimable ayuda de Katerina Ghika (que en la actualidad trabaja, entre otras cosas, en la edición de los últimos volúmenes de los diarios –*Μέρες*– de Yorgos Seferis).

La interesante introducción de Peter Jeffreys va precedida de un breve prólogo de Manolis Savidis, director del Archivo Cavafis, en Atenas, entidad que ha aportado gran parte de los documentos y ha alentado la edición del volumen.

Un importante precedente de este libro es el artículo «Cavafy and Forster» publicado por Yorgos Savidis en *The Times Literary Supplement* (14-XI-1975, p. 1356). En aquel artículo, reproducido posteriormente con dos adendas en 1985 en el volumen *Μικρά καβαφικά Α'*, Savidis daba a la luz una carta de Forster (1-VII-1917) a Cavafis, una de Cavafis (15-X-1929) a Forster, y una del 25 de enero de 1958, remitida por Forster a él mismo (la misma que cierra la colección de cartas editada por Peter Jeffreys, con fecha, sin embargo, de 25 de julio de 1958). Savidis anunciaba en 1975 que Robert Rowe preparaba la publicación *in toto* de la correspondencia Forster-Cavafis conservada en el «archivo» Cavafis. En la adenda *(post scriptum)* de 1983, Savidis, dada la paralización, «for reasons unknown to [him]» de la proyectada edición de Rober Rowe, da algunos datos complementarios por si pudieran ser del interés de algún investigador «cualificado», y aclara que el paquete de correspondencia Forster-Cavafis conservada consta de 52 cartas (23 de Cavafis y 29 de Forster).

La amistad entre Forster y Cavafis es uno de los mitos literarios de la contemporaneidad. No cabe la menor duda de que su encuentro fue transcendente, por motivos distintos, para ambos. En «The Poetry of P. C. Cavafy» Forster dibujó a Cavafis «en una posición oblicua en relación al universo»:

> «[…] un *gentleman* griego, tocado con un sombrero de paja, en pie y absolutamente inmóvil, en una posición oblicua en relación al universo. Posiblemente sus brazos están extendidos. "¡Oh, Cavafis…!" sí, es Mr. Cavafis que va o de su apartamento a la oficina o de la oficina a su apartamento. Si sucede lo primero, desvanécese sin ser visto, con un ligero gesto de desesperanza. Si lo segundo, es posible inducirlo a comenzar una frase, una frase inmensa y complicada, pero de equilibrio perfecto, llena de paréntesis que jamás se confunden y de reservas que realmente reservan; una frase que se encamina con toda su lógica al final previsto, pero cuyo final es siempre mucho más brillante e inesperado de lo que habíamos previsto. La frase acaba a veces en la calle; la ahoga el tráfico en otras ocasiones; puede, en

> fin, prolongarse hasta penetrar en el interior del apartamento. Trata tal vez de las turbias componendas del emperador Alejo Comneno en 1096, o de las posibilidades y precios de la aceituna, o de la suerte de amigos comunes, o de George Eliot o de los dialectos interiores de Asia Menor. Puede desarrollarse con idéntica perfección en griego, en inglés o en francés. Pero, a pesar de su riqueza intelectual y de su humana perspectiva, a pesar de la madura caridad de sus juicios, uno siente que también ello se encuentra en una posición ligeramente oblicua en relación al universo, es la sentencia de un poeta»[2].

El volumen ahora publicado por Peter Jeffreys sugiere precisamente la oblicuidad de una relación llena de matices, una posición oblicua de cada uno para con el otro: «Friends at Slight Angle».

J. H. Stape (St. Mary's University College, Twickenham, Londres), en una reseña publicada en el número 53 (2010) de *English Literature in Transition, 1880-1920*, señala cierta falta de rigor ecdótico por parte de Jeffreys y cierta falta de claridad de criterios, sobre todo respecto al público al que se dirige el volumen, en la redacción de algunas de las notas a pie de página (215) que facilitan la lectura de las cartas. Seguramente Peter Jeffreys podría afinar en una próxima edición del volumen, pero se trata, en mi opinión, de deficiencias que no restan interés a su trabajo. El conjunto de las cartas intercambiadas por el griego y el británico sugiere matices en su relación que la inteligente y fundamentada introducción de Jeffreys explora con brillantez. Sus diferencias estéticas y políticas, su diferente posición geopolítica, sus diferentes Alejandrías… Tal vez haya que mirar hacia esas diferencias y no sólo hacia las de carácter y personalidad para explicar la distancia entre el entusiasmo y la espontaneidad de Forster y la comedida cortesía de Cavafis.

Este conjunto de cartas (no solo las intercambiadas por Forster y Cavafis) constituye, entre otras cosas, una introducción a la historia de la recepción de la poesía de C. P. Cavafis en el mundo de habla inglesa y, por extensión, de la recepción internacional de la obra del alejandrino. Resultan conmovedores los esfuerzos de Forster por propiciar la publicación de los poemas de Cavafis en Inglaterra, la publicación de un libro de poemas… y no menos conmovedora la prudencia de Cavafis, que no deja de dar largas y revisar las versiones, que devuelve el contrato –guarda, eso sí, una copia– que le propone en 1925 The Hogarth Press para publicar un librito de 25 poemas (en

[2] E. M. FORSTER, «The Poetry of C. P. Cavafy», *The Athenaeum*, 25-IV-1919, pp. 247-248, trad. del fragmento citado de Luis de Cañigral en «Retrato de Cavafis», *Constantino Cavafis*, Madrid: Júcar [Colección Los Poetas], 1981, p. 44.

traducción de Yorgos Valasópulos). Devuelve el contrato sin firmar por considerarlo prematuro toda vez que «Mr Valassopoulo and I are revising the translations, as I wrote to Mr Woolf on the 18th September» (10-X-1925). En su carta del 1 de septiembre Leonard Woolf, tras confesar su admiración por los poemas que –a propuesta de Foster– había leído en traducción de Valasópulos, instaba a Cavafis «very strongly to allow us to publish these translations in a volumen which we will have printed for us». Leonard y Virginia Woolf habrían sido los impresores –no simples editores– del primer libro de poemas de C. P. Cavafis. El alejandrino no dejó de agradecer educadamente el interés, pero The Hogarth Press no publicó *The Poems* hasta 1951, casi veinte años después de su muerte. Virginia Woolf no pudo ocuparse ya de la impresión. La traducción no fue la de Valasópulos, sino la de John Mavrogordato, «reliable rather than inspired» en opinión de Forster, que no escribió finalmente la introducción.

¿Por qué tanta parsimonia por parte de Cavafis? Tal vez una posición oblicua en relación al imperio. Tal vez no acababa de querer ver publicados sus poemas, como libro, en inglés antes que en *su* lengua griega. En la ya citada carta del 10 de diciembre de 1925 dirigida a The Hogarth Press, critica el texto del contrato que le proponen y que él considera prematuro firmar: «I might mention that the designation of the work, on the enclosed forms, had better have been "Poems, written in Greek, by C. P. Cavafy; translated by G. Valassopoulo"».

La lectura de *The Forster-Cavafy Letters. Friends at a Slight Angle* tal vez no brinde respuestas, pero con seguridad contribuirá a articular esta y otras no menos apasionantes cuestiones.

Vicente FERNÁNDEZ GONZÁLEZ

Natalía DELIYANAKI (ED.), *Η νεοτερικότητα στη νεοελληνική λογοτεχνία και κριτική του 19ου και του 20ού αιώνα. Πρακτικά της ΙΒ' επιστημονικής συνάντησης του τομέα μεσαιωνικών και νέων ελληνικών σπουδών αφιερωμένης στη μνήμη της Σοφίας Σκοπετέα (Θεσσαλονίκη, 27-29 Μαρτίου 2009)*, Salónica: Univ. Aristóteles, 2010.

Prácticamente desde que la Generación del '30 fue elevada a la cumbre del canon literario nacional y convertida en bisagra en torno a la cual articular la literatura griega anterior y posterior, la modernidad, no siempre delimitada con claridad como concepto o periodización frente a la más estrecha

noción de modernismo a la anglosajona –es decir, el conjunto de corrientes estéticas dominantes en las primeras décadas del siglo XX y, especialmente, en el período de entreguerras– se ha convertido en un tema predilecto y recurrente de la crítica griega, hasta el punto de fagocitar otras cuestiones y períodos no menos importantes o estimulantes, pero sin duda percibidos como no tan representativos a causa de un prejuicio canónico inconsciente. El presente volumen, resultado del congreso que tuvo lugar en la Universidad Aristóteles de Salónica en marzo de 2009 en homenaje a la brillante investigadora Sofía Scopetea, fallecida entonces recientemente, pone en marcha la misma lógica admitiendo bajo el paraguas de la modernidad estudios de obras y autores que abarcan desde fines del siglo XVIII (Coraís) hasta las postrimerías del XX (Zomás Scasis).

Es ciertamente difícil para los organizadores, en el ámbito variopinto y abierto de un congreso tan multitudinario como éste (las cuarenta y tres comunicaciones publicadas en el volumen dan idea de ello), definir de antemano los términos que aparecen en su título y que constituyen los criterios por los cuales han de regirse las intervenciones. Bien es verdad que en este caso el encabezamiento alude ya explícitamente a los siglos XIX y XX, pero también lo es que no habría estado de más una delimitación preliminar de lo que los organizadores entienden por "modernidad". Tratándose de una noción tan controvertida y expuesta a interpretaciones, resulta imposible –y esa indefinición se refleja en las intervenciones, sin ser por lo general objeto de reflexión explícita en la mayoría de ellas– saber si modernidad hace referencia aquí, de modo laxo, al impulso diacrónico que desde finales del siglo XVII se opone en cada época a un polo tradicional o establecido, si alude a las modernidades históricas sucesivas que han sido teorizadas para la cultura europea desde el siglo XV (con los jalones, en el período que nos ocupa, de la Ilustración, los cambios en el discurso del arte y la sociedad iniciados en Francia a mitad del siglo XIX y estudiados entre otros por Walter Benjamin, y la renovación profunda de los géneros artísticos sobrevenida en todo el continente a principios del siglo XX), o si por el contrario se trata de la noción histórica que contrapone de modo dialéctico, desde la *Querelle des Anciens et des Modernes* en la Francia del siglo XVII, los tiempos presentes a la Antigüedad. No se trata, como podría parecer, de un asunto baladí. Como sugiere la primera comunicación del libro, «Οι εποχές της αισθητικής νεοτερικότητας στην ιστορία της νεοελληνικής λογοτεχνίας. Ονομάτων επίσκεψις», del profesor Miltos Pejlivanos –la única donde se aborda la cuestión de historicidad de lo moderno desde un punto de vista teórico–, la imbricación de Grecia, denominada desde su nacimiento "moderna" por

contraposición a la antigua, con la noción misma de modernidad, es no sólo fundacional, sino acaso sustancial, y requiere de una precaución especial. Porque puede que la modernidad o las modernidades no sean una fase en la historia –estética, social, discursiva– de la Grecia contemporánea, sino Grecia una fase en la historia (en la historicidad) de la modernidad. Pejlivanos critica este tratamiento suprahistórico de lo moderno como categoría literaria en la crítica griega y, a partir del análisis léxico diacrónico del término *νεοτερικός*, propone un modelo teórico fundado en dos polos temporales y en la historicidad que los recorre y los articula: por una parte, una modernidad de las ideas surgida en torno a 1800 en la órbita de la Ilustración europea y, por otra, una modernidad adscrita a la historia de la literatura y asociada a la estética introducida en el país en el período de entreguerras. Señala asimismo la necesidad de arrancar el término a la denominación exclusiva de este segundo polo, así como de tener en cuenta otros factores: los puntos intermedios y las relaciones mutuas entre ambos momentos, la exigencia de un clasicismo griego contra el que esgrimir la modernidad estética surgida con la Generación del '30, y, por último, las diferencias geográficas que dan a la modernidad griega, surgida inicialmente en un marco otomano y balcánico dependiente colonialmente de Europa, un carácter particular. De las reflexiones de Pejlivanos podemos extraer una conclusión estructural no señalada por él y que sin embargo parece acosar implícitamente cualquier alusión a una modernidad griega: desde su mismo origen, Grecia se encuentra determinada por una paradoja que a la vez la escinde y la define: si bien es un producto, acaso el producto por antonomasia, de la modernidad europea (en especial de aquélla que suscita una nueva conciencia histórica oponiendo los tiempos modernos a la Antigüedad), se le transmite a la vez la necesidad de constituir una encarnación contemporánea de lo antiguo. Grecia deviene así el caso más depurado de *neoclasicismo* o, en otras palabras, de la improbable paradoja de un *clasicismo moderno*.

Tan insistente como su predilección por la Generación del '30 ha sido la inclinación de la crítica griega en las últimas décadas hacia la poesía, que ha privilegiado por encima de cualquier otro género. En ambos casos, en mi opinión, a causa de un sesgo ideológico que ha concedido a estos elementos una mayor significación nacional en una institución, la literatura, que en Grecia ha detentado hasta hace poco –si es que ha dejado de hacerlo– la función de apuntalar la identidad colectiva. Por eso resulta grato comprobar que en el volumen que tenemos entre manos las fuerzas se han igualado, y los textos dedicados al estudio de la novela o el relato breve son tantos, o acaso más, que los consagrados a la poesía, mientras que, en número bastante in-

ferior pero también significativo, aparecen asimismo comunicaciones sobre teatro, ensayo, poética, traducción, crítica literaria o teoría dramática.

Este ensanchamiento del campo en el foco de los estudios literarios neogriegos no se completa aquí, sin embargo, con una atención a fenómenos culturales extradiscursivos –según una terminología convencional– o a géneros de la cultura popular, que sin duda tendrían también mucho que decir en una evaluación de la modernidad o las modernidades griegas, incluso en el ámbito de la propia literatura. Los denominados Estudios Culturales no parecen haber tenido aún en Grecia el éxito que van cosechando, también en el espacio de la neogrecística, en otros países. Así, la premisa metodológica de gran parte de los trabajos presentados en este libro parece remitir a la Nueva Crítica o, como mucho, a un estructuralismo incipiente, y consiste en asumir el principio precisamente modernista de la autonomía estética de la obra literaria sin reflexionar, como sí hace Pejlivanos en el artículo inicial, acerca de su genealogía moderna. Aplicando una distinción terminológica formulada hace más de veinte años por Vasilis Lambrópulos[1], podríamos decir que más de la mitad de los trabajos de este volumen se encuadran en lo que él denomina el paradigma empirista de los estudios literarios, basado en el positivismo filológico y la crítica impresionista, mientras que tan sólo un tercio, o poco más, demuestran una preocupación teórica de fondo y un cuestionamiento de las propias bases históricas y discursivas del hecho literario, adscribiéndose, siempre en términos de Lambrópulos, al paradigma escéptico. No por casualidad, estas perspectivas más audaces y estimulantes, además de mejor fundamentadas, corresponden por lo general a estudiosos que enseñan e investigan actualmente en universidades del mundo anglosajón, o bien han realizado en ellas sus estudios. Su inclusión creciente en congresos realizados dentro de Grecia y organizados por universidades griegas parece apuntar a una gradual aceptación del paradigma escéptico, lo cual no es poco en una disciplina que –principalmente en su versión europea digamos continental– a menudo se resiste a aceptar la más mínima innovación metodológica y se aferra con vehemencia a sus viejos instrumentos heredados de la Filología.

Pero, más allá de consideraciones generales, existen en el presente volumen algunos estudios de gran interés. Dada su amplitud, me limitaré a repasar algunos bloques temáticos destacando los trabajos más relevantes. Tras un grupo de textos acerca de la homenajeada Sofía Scopetea, con aporta-

[1] V. LAMBROPOULOS, «Modern Greek Studies at the Crossroads: The Paradigm Shift from Empiricism to Skepticism», *Journal of Modern Greek Studies* 7:1 (1989) 1-39.

ciones de Dinos Jristianópulos y Yorgos Kejayoglu, entre otros, que se centran tanto en la vida como en la obra de la investigadora fallecida (más una útil selección bibliográfica de su producción), el contenido académico en sí arranca con varias comunicaciones dedicadas al siglo XIX. Coraís, Dimitrios Vikelas, las traducciones de Hans Christian Andersen al griego o las teorías del drama en este período son sus temas principales. Les sigue una serie de artículos dedicados a la figura más internacional de las letras griegas, Cavafis. De entre ellos, que sólo ocasionalmente aspiran a dilucidar las relaciones del poeta alejandrino con la modernidad –en algún caso aducen incluso rasgos posmodernos en su poesía– cabe destacar dos, diametralmente opuestos en sus premisas metodológicas: desde presupuestos clásicos y un paradigma netamente empirista, el texto del profesor Maronitis que, bajo el título «Γραφή και ανάγνωση», analiza el poema cavafiano «En el mes de Acir» tratando de demostrar que en la obra de Cavafis lectura y escritura se funden y se implican mutuamente; desde el paradigma escéptico y un claro posicionamiento teórico en los *Queer Studies*, el magnífico y relevante análisis que el profesor de la Universidad de Oxford Dimitris Papanicolau hace de las probables fuentes europeas –filosóficas, médicas y literarias– de las concepciones gradualmente más desinhibidas del autor acerca de su propia homosexualidad. Esto le permite encuadrarlo en una corriente propiamente moderna de reevaluación del erotismo, y esclarece la persistencia de la temática homosexual en la poesía de Cavafis a partir de la primera y, sobre todo, la segunda década del siglo XX.

Tras un breve bloque dedicado a autores intermedios tales como Nicólaos Episcopópulos y Grigorios Xenópulos, aparece el grupo más nutrido de trabajos, que, como era de esperar, es el que aborda el período fetiche y normativo de la literatura griega: la Generación del '30 y sus satélites. Seferis, Ritsos, Sarandaris, Nicolas Calas, ocupan un espacio significativo, pero se encuentran en franca minoría respecto a los prosistas, en particular frente a Nicos-Gavriil Pendsikis, que constituye el tema central de cinco comunicaciones. Dentro de este apartado hay dos trabajos que presentan especial interés: por una parte, la reevaluación que hace el profesor Dimitris Dsiovas del papel de la prosa en las aspiraciones de modernidad de la Generación del '30, que considera central y superior al de la poesía, así como de las razones que condujeron al fracaso en su materialización; y, por otra, el perspicaz análisis que hace la profesora Eleni Paparyiríu, del King's College de Londres, de la función intratextual del lector como factor de modernidad en las novelas de Pendsikis, a partir de algunas nociones de la corriente crítica del *Reader-response* y de la arqueología de Foucault.

En la línea de la revitalización del interés crítico por la prosa, varios autores excelentes pero alejados por lo general del gran público, como Nicos Cajtitsis, Aris Alexandru y, sobre todo, Yorgos Jimonás, son objeto de estudio preferente en el último bloque de comunicaciones. Especialmente estimulante, por lo infrecuente, es el texto de Sofía Vúlgari, que indaga en la obra de Jimonás a partir de los conceptos blanchotianos de libro, lectura, o discurso del vacío.

Es imposible repasar detenidamente en tan breve espacio los cuarenta y tres trabajos publicados en este volumen. Además de los ya mencionados, hay muchos otros que serán de interés para el especialista, como el de Yorgos Kejayoglu acerca de la edición crítica de Sarandaris preparada por Sofía Scopetea, o los dos que, firmados por Venetía Apostolidu y J. M. Niftanidu, abordan el novedoso campo de la crítica metateórica analizando la obra de filólogos como Linos Politis o Ioanis Sicutrís.

Sólo me queda decir que estamos ante un volumen que, si bien por su concepción misma no se presta a una lectura despreocupada o de corrido, da muchas pistas sobre la dirección que pueden tomar los estudios literarios neogriegos en los próximos años. Los defectos y las virtudes parciales que se aprecian en él transparentan los defectos y virtudes de la propia disciplina, que está ante la tesitura de decidir si permanece en los límites de una autosuficiencia contemplativa y estéril, o si da un paso al frente y trata de colaborar, por medio de la reflexión teórica y el ejercicio interdisciplinar de la crítica, en el desenmascaramiento y clarificación de los discursos que determinan de un modo u otro la sociedad presente y su genealogía.

Álvaro GARCÍA MARÍN

Yorgos FILIPU PIERIDIS, *Los algodoneros*, Málaga: Miguel Gómez Ediciones, Café Aérides, 2010. 148 pp.; *Relatos de Oriente Medio*, Málaga: Miguel Gómez Ediciones, Café Aérides, 2010. 149 pp.

En no pocas ocasiones, los encargados de narrar el relato que conocemos como Historia[1], omiten ciertos episodios y tramas por considerarlos secundarios o marginales, perjudiciales para su discurso o, directamente, por

[1] Sigo aquí las reflexiones de Jacques RANCIÈRE, *Les mots de l'histoire. Essai de poetique du savoir*, Paris: Éditions du Seuil, 1992, y de Paul RICOEUR, *Temps et récit*, Paris: Éditions du Seuil, 1983-1985.

desconocerlos. En las bambalinas de la puesta en escena del pasado, quedan expectantes sucesos y personajes hasta que alguna voz los convoca, los empuja al centro del escenario y se sirve de ellos para generar un nuevo hito que se incorpora, transformándolo de modo ineluctable, al relato.

Ésta es sólo una de las virtudes de las dos colecciones de relatos del chipriota Yorgos Filipu Pieridis (1904-1990) que aparecen por primera vez en castellano[2] en espléndida traducción de Eva Latorre: *Los algodoneros* [*Οι βαμβακάδες*] y *Relatos de Oriente Medio* [*Διηγήματα από την Μέση Ανατολή*], publicadas en Alejandría en 1945 y en Famagusta en 1949 respectivamente. Sus páginas presentan episodios y escenarios de la II Guerra Mundial desconocidos para el gran público y, ante todo, nos permite asomarnos a la vida de las comunidades griegas de Egipto en ese mismo período. Tal como dice Nicos Lecás, *alter ego* del autor, protagonista de *Los algodoneros* y personaje también presente en *Relatos de Oriente Medio*:

> «Uno de mis deseos ocultos es conseguir ver escrita algún día la historia, toda la historia de aquel drama, escrita por alguien que la haya vivido y que sea capaz de captar sus hechos fundamentales, su verdad; que los capte y nos los dé en una síntesis viva. Sería una lástima que no se hallara al historiador digno de aquella trágica faceta de la guerra que vivimos en Egipto. Sin embargo, esa labor no es para mí. Ni tengo los datos ni los redaños suficientes para entregarme a un trabajo de tal magnitud. Yo sólo quiero contar lo poco que viví». (*Relatos*, p. 33).

Atraídos por las ventajosas condiciones a los extranjeros ofrecidas por el bajá Mehmet Alí para dinamizar la economía y modernizar el país, los griegos pronto formaron una de las comunidades más numerosas con una burguesía próspera e instruida. Aparentemente inmune tanto a las convulsiones políticas y sociales de la Grecia de entreguerras –el desastre de Asia Menor y los consiguientes vaivenes entre republicanos y monárquicos que desembocaron en la dictadura de Metaxás– como a las tensiones de Egipto, la comunidad griega vivía casi de espaldas al mundo, indolente y confiada en ese "rincón del mundo".

[2] Hasta donde tenemos noticia, se trata de la primera vez que se vierte al castellano la obra del que es uno de los prosistas más sobresalientes de la literatura chipriota moderna. Pieridis había sido traducido en nuestro país tan sólo en una sola ocasión. Se trata de la traducción al catalán de la *Tetralogía de los tiempos* realizada por Eusebi Ayensa (Iorgos F. PIERIDIS, *Històries de Xipre*, presentació, traducció i notes d'Eusebi AYENSA, Lérida: Pagès, 2005).

De un grupo de estos griegos, instalados en un pequeño pueblo del Alto Egipto cercano a la localidad de Al-Minya (Minia), se ocupa *Los algodoneros,* novela por la que Pieridis recibió el premio literario Margarita Griva. Aunque nunca se explicita el nombre, el lugar parece ser un trasunto de Samalut (también en Al-Minya, en la orilla occidental del Nilo), donde Pieridis se encontraba entonces destinado por la empresa algodonera para la que trabajaba. Como las teselas de un mosaico impresionista, los veinticuatro relatos en los que se parcela el libro terminan por configurar la imagen de una comunidad que asiste indolente a su canto de cisne, aislada en un país al que siente no pertenecer, pero que le es más propio que ningún otro lugar, tal como afirma uno de sus personajes, un griego que habla de su comunidad "de manera inconsciente, ya en tercera persona":

> «¿Cuántos años han pasado desde que llegaron por primera vez a este lugar?... Mi generación ha alcanzado a conocer a la generación de aquellos que llegaron los primeros... Llegaron y se encontraron con que esto era jauja. El mundo todavía andaba de medio lado, y en cualquier trabajo que hicieran ¿quién podría rivalizar con ellos? Ellos lo sabían todo, y nadie más... Trabajos fáciles. Se extendieron por todo como fieras, como el fuego que se extiende rápidamente en el campo seco. Formaron comunidades, construyeron iglesias, construyeron escuelas, construyeron incluso palacios... pero no echaron raíces... Y ahora el fuego se apaga... Ya va quedando poco... Humo...» (*Algodoneros*, pp. 115-116).

Con una prosa que recuerda en el detalle y en la capacidad para construir atmósferas a la de Katherine Mansfield y con una estructura cercana a las creaciones de Roger Martin du Gard o John Dos Passos, Pieridis nos presenta magistralmente la vida de esos "otros" griegos, reunidos en torno a la fábrica de algodón de Nasidis y al café de Fanis. Poco a poco vamos conociendo la historia de los habitantes de la colonia en relatos que se entrecruzan, tramas que desaparecen y vuelven a desaparecer en el momento más inesperado, obligándonos a lecturas retroactivas; historias más o menos cotidianas de una comunidad que parece vivir de espaldas a la Historia, servidas en un riquísimo y preciso castellano por Eva Latorre, que ha conseguido la dificultosa empresa de mantener el color y la viveza de un griego popular lleno de giros singulares y modismos. Son muchos los pasajes –especialmente la vívida descripción de la rutina en la fábrica– en los que Latorre demuestra su pericia traductológica. Con acertado criterio ha mantenido (en transcripción y cursiva) los términos árabes y turcos que otorgan una identidad propia al griego de Egipto y cuyo significado aclara en el glosario final,

lo que en absoluto dificulta la lectura y le permite aliviar el texto de notas a pie. Quizá hubiera sido oportuno avisar de la presencia de este glosario con la primera aparición de uno de estos términos[3].

Un griego que refleja obviamente los procesos de hibridación con la población local y especialmente los campesinos egipcios o *fellah,* al servicio de la burguesía griega. El retrato de las lamentables condiciones de trabajo de estos parias –entre los que destaca el personaje de Nur, del que el autor dice que «tenía arraigada la dignidad que, entre los esclavos de la vida, es la forma más noble del heroísmo humano» (*Algodoneros*, p. 72)– es otra de las grandes aportaciones de Pieridis, que evita el discurso etnocéntrico y complaciente tan habitual en las letras griegas para mostrarnos las contradicciones, fisuras y también los prejuicios de una comunidad reacia a la apertura y al cambio (si no es en lo económico) y que observa con recelo cualquier intento de integración efectiva con el elemento autóctono. Éste es el caso del personaje Odisefs Tolias, cuya relación con los musulmanes (que han deformado su nombre hasta transformarlo en *Sef*, 'espada' en árabe) le ha granjeado la desconfianza del resto de griegos que «lo aceptan en su círculo como uno de ellos […] aunque ya no es uno de ellos» (*Algodoneros*, p. 118). En una bella descripción de estas identidades híbridas, Pieridis afirma de la persona que «se halla flotando entre dos mundos –alejado del uno y no completamente identificado con el otro–. Sin embargo, nunca se ha parado a intentar comprender este desplazamiento lento e inexorable» (*ibid.*)

Hemos dejado para el final a Nicos Lecás, como ya indicamos protagonista de *Los algodoneros* y enlace con la siguiente novela *Relatos de Oriente Medio*. Lecás vive una apacible vida en esa comunidad hasta que recibe la visita de su amigo Petros Bucas, un combatiente de la guerra de Albania que se dirige ahora a servir al país en el Ejército Griego de Egipto, como tantos otros hombres que también habían constituido la resistencia durante la ocupación alemana de Grecia; precisamente para los soldados del Ejercito Griego escribió Pieridis la novela a petición de la editorial *Horizontes*. Pese a la insistencia de Bucas para que se venga al frente, Nicos Lecás no parece dispuesto a abandonar este aislamiento y la vida tranquila y reflexiva de un «humanista conmovedoramente ingenuo», tal como se define ya en *Relatos de Oriente Medio*. Sin embargo, la muerte de su hija pequeña termina por convencerle para abandonar la indolente vida de provincias y marchar junto a su mujer a El Cairo.

[3] Parece tratarse de un error de edición ya que la numeración de las notas a pie se inicia en "2", lo que nos hace suponer que la nota elidida hacía referencia a esta cuestión.

Allí Lecás, detenido en el cuartel de Ánkami junto a soldados griegos insurrectos, nos introducirá en uno de los episodios más desconocidos de la Segunda Guerra Mundial y que despertaría a la colonia griega de su autocomplaciente aislamiento: los trágicos enfrentamientos en el seno del Ejército Griego en Egipto que se produjeron entre 1943 y 1944 y que culminaron con su completa disolución y total integración en las Fuerzas Armadas Británicas; estos sucesos, que fueron eclipsados en el relato de la Historia por el estallido inmediato de la guerra civil griega, constituyen el marco contextual de los *Relatos de Oriente Medio*.

Para entender su alcance y significado, Eva Latorre los precede de «Un breve apunte histórico», en el que la traductora pone de relieve la profunda fundamentación epistemólogica que sustenta ambas traducciones. Latorre nos ofrece una rigurosa y documentada relación de las causas profundas de estos enfrentamientos que han de localizarse en la participación de Grecia en la I Guerra Mundial y en las consecuencias del desastre de Asia Menor en 1922: la fractura definitiva entre los monárquicos y/o partidarios del dictador Ioannis Metaxás y aquellos partidarios del sistema republicano o directamente del comunismo, apaciguada tan sólo durante la ocupación alemana de Grecia en 1941. El rey Jorge establece entonces en El Cairo el gobierno griego en el exilio y el ejército se reorganiza bajo las órdenes del Alto Mando Británico; unas tropas fuertemente politizadas por la convivencia de generales de las dos corrientes políticas ya mencionadas.

Al calor de los movimientos de resistencia popular que surgen en Grecia –principalmente el Frente de Liberación Nacional (EAM) y el Ejército Popular de Liberación Nacional (ELAS), su brazo armado y de evidente signo antimonárquico–, entre los hombres del Ejército griego se funda la Organización Militar Antifascista (ASO), dispuesta a emprender la lucha contra el fascismo sin plegarse a los tiempos e intereses políticos del monarca y el Gobierno. Las tensiones entre la ASO y los generales monárquicos se materializan en cruentos enfrentamientos y toma de rehenes. Los mandos británicos deciden intervenir y ordenan dispersar a la Brigada Griega en distintos puntos del desierto, lo que provoca el estallido de motines y manifestaciones de apoyo en las grandes ciudades, especialmente en El Cairo. Precisamente en una de estas revueltas es detenido Nicos Lecás, protagonista de *Los algodoneros*, lo que sirve a Pieridis como pórtico para narrar estos hechos que terminaron con el resultado de cuatro penas de muerte para los soldados sublevados y otras muchas de prisión y cadena perpetua en verdaderos campos de concentración dispersos por los desiertos de Sudán, Libia y el Líbano. La mayoría de las fuentes habla de unos 15.000 soldados depurados y

encarcelados, abandonados a su suerte también por las fuerzas progresistas griegas que en 1944 suscriben en la Conferencia del Líbano un acuerdo de gobierno de unidad nacional que les aseguraba una exigua participación en el gabinete gubernamental y por la que aceptaron condenar los motines de El Cairo.

En las apenas veinte páginas del prólogo, Eva Latorre nos ofrece con absoluta claridad y capacidad de síntesis todas las fases y actores de este conflicto, que nosotros hemos presentado en estas líneas forzosamente esquematizados, pero que son fundamentales para entender los *Relatos de Oriente Medio* de Pieridis, un libro que, en nuestra opinión, no alcanza el vuelo poético y la calidad literaria de *Los algodoneros*, pero que constituye una fuente única para acercarnos a episodios que se antojan fundamentales para entender el ocaso de las comunidades griegas en Egipto y la infausta suerte de unos cuantos miles de hombres que lucharon por la democracia y que fueron condenados al ostracismo por la propia Grecia y posteriormente al olvido. Hechos aparentemente marginales que, sin embargo, iluminan rincones desconocidos de la II Guerra Mundial y de las causas de la guerra civil griega.

Debemos, por tanto, felicitarnos por la aparición de estas excelentes traducciones de obras que, junto a sus muchas virtudes literarias (especialmente en el caso de *Los algodoneros*), constituyen un testimonio de la suerte de las colonias griegas en Egipto en un período crucial de la historia contemporánea en el que se fraguaron situaciones aún enquistadas en nuestros días, como es la integración de las comunidades cristianas en los países de mayoría musulmana del Magreb y Oriente Medio.

Alberto CONEJERO

NOTICIAS

A. ALEKSEEV (COM.), *Ermitage. Tesoros de la arqueología rusa en el MARQ*, Alicante, Museo Arqueológico de Alicante (abril de 2011-octubre de 2011).

La celebración de "L'Année France-Russie 2010" posibilitó a los visitantes del Museo del Louvre la contemplación de una magnífica exposición que llevó por título *Sainte Russie. L'art russe, des origins à Pierre le Grand*, la apuesta más sobresaliente de las trescientas cincuenta actividades que acogieron ambos países para conmemorar dicha efemérides[1]. Una agenda muy poblada va a dar forma en tierras eslavas y en nuestro país al denominado "Año Dual España-Rusia 2011", al objeto de utilizar las manifestaciones artísticas y culturales para impulsar las relaciones bilaterales que fueron tomando forma entrado ya el siglo XVIII. El programa establecido incluye varios centenares de actos, pero destacan los derivados del intercambio de colecciones provenientes de los dos museos más representativos: el Ermitage y el Prado. La exposición *Obras maestras del Museo del Prado*, se pudo contemplar la pasada primavera en San Petersburgo, y en noviembre se espera inaugurar en Madrid la agrupada bajo el nombre de *Tesoros del Ermitage*, que mostrará una escogida selección de obras extendidas a lo largo del tiempo: desde el siglo V antes de Cristo hasta nuestros días.

También proceden de ese museo petersburgués las 483 piezas que se pueden admirar desde el pasado abril en el MARQ de Alicante y que han dado forma a "la más prestigiosa exposición arqueológica en la historia del Ermitage", en palabras de su comisario Andrei Alekseev. De la ambición de la muestra nos habla que la cronología de las obras vaya desde el Paleolítico superior hasta el siglo XVI; se trata, en fin, del testimonio material de las

[1] J. DURAND-D. GIOVANNONI-I. RAPTI (DIRS.), *Sainte Russie. L'art russe, des origins à Pierre le Grand*, catálogo de la exposición, París 2010.

culturas y civilizaciones que se han ido sucediendo por el suelo ruso, desde Siberia al Báltico y de las heladas tierras de Carelia hasta el mar Negro.

La primera de las tres salas dedicadas a esta amplia colección, nos conduce por la prehistoria con ejemplos notables procedentes del lago Baikal y del valle del río Don, en especial, las venus de Kotenski y Malta. No faltan sorprendentes testimonios de yacimientos subacuáticos ni el deslumbrante conjunto de Karmir Blur, una fortaleza enclavada en el Cáucaso, de un pueblo que rivalizó con los asirios. La sala II atesora objetos de los escitas y de otros pueblos de Asia Central, con descubrimientos tan admirables como el célebre peine de oro de Solokha o el ciervo de Pazyryk; a ellos se añaden los objetos vinculados a la relación de los pueblos del sur de Rusia con las colonias griegas establecidas al norte del mar Negro: jarrones, joyas o imágenes esculpidas confirman los contactos e influencias. La cabeza de Heracles procedente de Quersoneso, del siglo III a. C., jalona esta trayectoria. El Museo del Ermitage ofrece en la sala III muestras que ilustran la formación de la nación rusa, un largo proceso que se explica acompañado de paneles y que se ha fechado desde las primeras aldeas surgidas en el siglo VI hasta la coronación del primer zar, Iván el Terrible, diez siglos después. Se pone el acento en el papel jugado por las rutas comerciales, las consecuencias de la conversión al cristianismo del príncipe Vladimir, en Quersoneso, el año 988, el desarrollo de las ciudades y la fractura que supuso en Rusia la invasión de los tártaros. Concluye con la hegemonía de Moscú y su transformación en la tercera Roma. No falta el célebre texto con la profecía del monje Filoteo, ni tampoco iconos procedentes de Constantinopla que ayudaron a difundir la nueva religión ortodoxa por el suelo ruso. Llaman la atención estelas funerarias, vasijas y cerámicas procedentes de las tierras dominadas por la Horda de Oro.

La exposición ofrece piezas de enorme valor, algunas de las cuales se pueden contemplar por vez primera en España; pero por lo que respecta a la sala III, se advierte que se ha puesto el acento en trazar una panorámica del proceso de creación del Estado ruso y queda en segundo plano la relevancia de las obras de arte sacro, las más sobresalientes del período, como hubo oportunidad de comprobar el año pasado en el Museo del Louvre. Los adornos de plata, juguetes, peines, calzado, platos y armas conviven con crucifijos y relicarios, expresión todos del quehacer de la vida cotidiana en la Rusia medieval y no tanto de la fascinación que latinos y eslavos sintieron por el arte bizantino: por la riqueza de sus materiales, por su habilidad para traducir en imágenes el mensaje cristiano y por la nobleza y pureza de su estilo.

Miguel Cortés Arrese

Setecientos años de la conquista del ducado de Atenas

El pasado 13 de marzo se cumplieron setecientos años de la victoria de la Compañía catalano-aragonesa sobre las fuerzas del último duque franco de Atenas, Gautier IV de Brienne, en la famosa batalla del Cefiso (1311) y, como consecuencia, la caída del ducado de Atenas en manos de los almogávares que se harían, poco después, con el ducado de Neopatria (al sur de Tesalia). Ambos ducados permanecerían hasta 1377 vinculados al reino de Sicilia. Tras la muerte de Federico III, por derecho sucesorio, la soberanía de los ducados pasó a su hermana Leonor, esposa de Pedro IV de Aragón. Por esta vía, los ducados de Atenas y Neopatria se incorporarían a la Corona de Aragón en 1379, hasta su conquista por el florentino Rainier Accaiuoli en 1388 y 1390 respectivamente.

El famoso documento, emitido desde su cancillería en Lérida, por el rey de Aragón Pedro IV el Ceremonioso, el 11 de septiembre de 1380, y mediante el cual el soberano dotaba una guarnición de doce ballesteros para proteger la Acrópolis, consciente de *«que lo castell de Cetines és la pus rica joya qui al mont sia, e tal que entre tots los Reys de Cristians envides lo porien fer semblant»* ("el castillo de Atenas es la joya más preciada del mundo, tal que apenas todos los reyes cristianos juntos podrían construir uno igual"), está en el origen de las actividades desarrolladas en Atenas, entre marzo y abril de 2011, por iniciativa del doctor Eusebi Ayensa Prat, director del Instituto Cervantes de Atenas.

Un viejo sueño, desde la época del propio Rubió i Lluch –descubridor y primer editor del mencionado documento–, fue el de que se pudiera dejar constancia, en la misma Acrópolis ateniense, de este primer juicio estético del Partenón que hiciera el soberano aragonés en plena Edad Media. Por fin, este anhelo se ha hecho realidad. El Consejo Central de Arqueología del Ministerio de Cultura griego autorizó por unanimidad la colocación, junto a la puerta Beulé (en memoria del arqueólogo francés que descubriera esta entrada a los Propileos), de una inscripción, sobre mármol pentélico, con el susodicho texto del elogio real en su lengua original (catalán), en castellano, inglés y griego.

En la mañana del 23 de marzo pasado fue descubierta la estela por S.M. la Reina, acompañada de la directora del Instituto Cervantes, Carmen Caffarel, del embajador de España, Miguel Fuertes, del director del Instituto Cervantes

de Atenas, autoridades griegas, del director del nuevo museo de la Acrópolis, Dimitris Pandermalís, y de los arqueólogos jefes de Propileos y Partenón. Ese mismo día se inauguró en la sede ateniense del Instituto Cervantes la exposición «Un Mar de Leyes». Se trata de una muestra de una treintena de importantísima documentación (mapas, incunables, manuscritos y objetos), cedida para la ocasión por el Instituto Europeo del Mediterráneo, consorcio formado por el Ministerio de Asuntos Exteriores, la Generalidad de Cataluña y el Ayuntamiento de Barcelona. La muestra exhibida en Atenas forma parte de la gran exposición «Un Mar de Leyes. De Jaime I a Lepanto» que se presentara en 2008 en el Palacio Real Mayor de Barcelona en el VIII centenario del nacimiento de Jaime I. Esta exposición, dirigida Por Josep Giral i Balagueró, y con el doctor Daniel Duran i Duelt como comisario, ha reunido también importantes piezas cedidas por diversas instituciones, como el fresco conocido como "Madonna de los catalanes" (del s. XV), cedido por el Museo Bizantino de Atenas; el *nomocánon* (manuscrito de principios del s. XV) de la Biblioteca del Parlamento griego; un monetario catalán del Museo Numismático de Atenas, y diversos documentos legales y cartográficos prestados por el Colegio de Abogados de Barcelona y el Instituto Cartográfico de Barcelona.

Esta exposición ha permitido ver, por primera vez, en Grecia documentación original de los siglos XIV a XVI, fundamentalmente jurídica, consular, comercial, náutica, etc., recopilada por comerciantes y navegantes de la Corona de Aragón y que inspiró unos modelos económicos y jurídicos que contribuyeron poderosamente a hacer del mar Mediterráneo un puente de comunicación entre tierras y que fueron la base del derecho internacional marítimo moderno.

Un bien articulado ciclo de cinco conferencias para conmemorar los setecientos años del inicio de la presencia catalano-aragonesa en Atenas ha enriquecido estas celebraciones. Los especialistas y temas abordados fueron: María Duru-Iliopulu (Universidad de Atenas), *Los catalanes del ducado de Atenas y sus relaciones con los francos*; Tasos Tanula (director de la restauración de los Propileos), *"La joya más preciosa del mundo". Los Propileos en épocas franca y catalana*; Nicos Condoyanis (eforía de antigüedades bizantinas de Cálcis), *Los catalanes en Beocia, el castillo de Levadea*; Jrisa Maltesu (directora del Instituto griego de Venecia), *Los archivos venecianos, fuente para el estudio de los catalanes en Grecia*; Kiriakí Patracu (Universidad de Atenas), *La presencia catalana en el teatro griego.*

Pedro Bádenas de la Peña