CAVAFIS DESDE SU VOCABULARIO BASICO

Manuel Fernández-Galiano
Universidad Autónoma de Madrid

Voy a aportar, como entusiasta de Cavafis, mi granito de arena a la efeméride de su cincuentenario en forma de lo que bien podría ser calificado de pequeño juego filológico.

Como es sabido, la Filología Clásica aventaja con mucho a las consagradas a lo moderno en el disponer sus cultivadores de preciosos léxicos de autor, gracias a los cuales no sólo podemos traducir e interpretar mejor las obras del escritor antiguo, sino también, con cálculos de frecuencia que hoy pueden hacerse mejor aún gracias a los ordenadores, establecer una especie de vocabulario básico centrado en las palabras claves, en general las más empleadas por el clásico, que naturalmente nos han de dar también la llave del ideario de quien prefiere así unos vocablos a otros. La utilización de dicho material nos proporciona, si así podemos hablar, una especie de radiografía espiritual del prosista o poeta en función de su léxico.

Por fortuna para la obra de Cavafis disponemos no ya de uno, sino singularmente de dos léxicos de este tipo: uno, con traducciones al italiano de los términos, publicado en Padua, 1970, por Gina Lorando y sus colaboradoras; y otro griego, editado en Atenas, 1976, por X.A. Cocolis, autor anteriormente de otro semejante sobre Seferis. Ambos tienen el inconveniente de que no acogen aún el material suplementario conocido desde 1968, lo cual, sin embargo, no es grave en el aspecto estadístico, pues no es probable que la aparición de estos nuevos versos haya hecho variar mucho las cifras; el de Cocolis ofrece la ventaja de que nos proporciona una tabla de frecuencias en que me he apoyado.

Nadie ignora que es grande la velocidad con que en estos léxicos decrece el número de utilizaciones desde el término más empleado a los menos usuales. La obra de Cavafis recogida en las ediciones tradicionales consta de 10.706 palabras correspondientes a 3.343 lemas, de los cuales 1821 son ἅπαξ, es decir, solamente se leen una vez; 1318 se usan de dos a nueve veces; y tan sólo 204, utilizados en diez o más ocasiones, pueden calificarse de componentes del vocabulario básico de Cavafis; pero aún hay que restarles los pronombres y adverbios (αὐτός, 160; μέσα, 94; τι, 70; σάν, 67; ἄν, 57), los verbos banales o auxiliares (ἔχω, 81; λέγω, 72; κάμνω, 45; ἔρχομαι, 42) y adjetivos de poco contenido como πολύς (87), ἄλλος (50) o μέγας (45).

Tuve, pues, la idea de si sería posible dar una especie de clave psíquica de un autor con un párrafo ficticio en que se incluyera el mayor número posible de términos predilectos del escritor en cuestión. En este caso me era necesario reducirme a veinticinco vocablos significativos, los empleados catorce a veces más, pero la propia materia de mi ensayo me obligó a admitir excepcionalmente siete palabras menos utilizadas que hacían ascender a 32 el elenco total: ἔρως (12), μνήμη (11), ἀπόλαυσις (9), θάνατος (8), αἷμα (6), δέρμα (4) y αἴσθησις (3); y, en fin, aquí va una artificial, pero espero que no intolerable taracea verbal de Cavafis que nos saluda desde su gloriosa posteridad.

"Soy Constandinos Cavafis, alejandrino, poeta, amante. He querido que mi alma[1] tema las grandezas humanas[2] ; que ella sola sepa forjarse una personal y estimulante Itaca[3] :

Τοὺς Λαιστρυγόνας καὶ τοὺς Κύκλωπας,
τὸν ἄγριο Ποσειδῶνα δὲν θὰ συναντήσεις,
ἂν δὲν τοὺς κουβανεῖς μὲς στὴν ψυχή σου,
ἂν ἡ ψυχή σου δὲν τοὺς στήνει ἐμπρός σου.

He querido ser un artista de mi vida[4] , pero no estoy seguro de no haberla malgastado. Tal vez mis planes y empresas, como los de Antonio[5] , se hayan agostado en vanas ilusiones; quizá después de todo mi vivir, limitado, organizado, pedestre,

περιωρισμένη, τακτοποιημένη, καὶ πεζή,

se haya frustrado en la esperanza inútil de una presencia espectacular como la cabeza de Pompeyo[6] .

Sé que mi vida no es buena; también yo, como aquel personaje de mi poema[7] , juro con frecuencia que me enmendaré; pero me derrotan la noche llena de pasión[8] , el cuerpo[9] , el goce pecaminoso[10] . Porque pocos son tan valientes como para resistir cuando se despierta[11] la memoria[12] del cuerpo,

ὅταν ξυπνᾶ τοῦ σώματος ἡ μνήμη,

de la piel[13] , de la sensación pura[14] que quieren[15] , exigen[16] tomar y ser tomados[17] . A veces pienso, como Mirtias el estudiante sirio, que podré recuperar cuando quiera el ascetismo y la pureza[18] , pero en sus momentos bajos me dice el alma[19] que no siempre está uno en

---

1 1 ψυχή (18); señalo cada vez la palabra clave con el número de empleos. 2 Μάρτιαι Εἶδοι. 3 Ἰθάκη. 4 ζωή (22).
5 Ἀπολείπειν ὁ θεὸς Ἀντώνιον. 6 Ὁ Θεόδοτος. 7 Ὁμνύει.
8 νύχτα (18). 9 σῶμα (38). 10 χαρά (17). 11 Ἐπέστρεφε.
12 μνήμη (11). 13 δέρμα (4). 14 αἴσθησις (3). 15 θέλω (38).
16 ζητῶ (15). 17 παίρνω (24 . 18 Τὰ ἐπικίνδυνα.

condiciones de modelar su vida como desearía y que no hay que aspirar sino a no envilecerla demasiado en excesivos contactos con el mundo.

Voy a leerles uno, solamente uno de mis poemas que espero que aquí venga a cuento[20]: se titula 'Con placer'[21].

'Alegría y perfume de mi vida es la memoria de las horas
en que encontré y en que retuve el placer como lo quería.
Alegría y perfume de la vida para mí, que aborrezco
el goce cotidiano de los amores rutinarios'.

Χαρὰ καὶ μύρο τῆς ζωῆς μου ἡ μνήμη τῶν ὡρῶν
ποὺ ηὗρα καὶ ποὺ κράτηξα τὴν ἡδονὴ ὡς τὴν ἤθελα.
Χαρὰ καὶ μύρο τῆς ζωῆς μου ἐμένα, ποὺ ἀποστράφηκα
τὴν κάθε ἀπόλαυσιν ἐρώτων τῆς ρουτίνας.

Ahí tienen ustedes varias claves de mi léxico y, por tanto, de mi poesía: χαρά, ζωή, μνήμη , con que ya se han encontrado, y, junto a estos vocablos decisivos, las horas que pasan[22] y el goce[23] y, sobre todo, el amor, ἔρως [24], que otras veces matizo como ἀγάπη [25] y que generalmente glorifico como ἡδονή , ese deleite que no es con frecuencia[26] un vino fuerte del que sólo pueden beber los valientes del placer,

οἱ ἀνδρεῖοι τῆς ἡδονῆς.

Amor ciertamente estéril y reprobado[27],

πρὸς ἄγονην ἀγάπη κι ἀποδοκιμασμένη,

pero también capaz de remontarse a las cimas de la sensualidad[28] ante unos ojos[29], un rostro[30], unos labios[31], una entera figura atractivamente esculpida por la carne[32],

ἡ εὔγραμμη, σφιχτοδεμένη σάρκα των,

que tienta al viejo y solitario libertino[33].

Soy cautivo de todo lo bello[34], bien se trate de resplandecientes alhajas de la joyería[35], del espectáculo de una hermosa playa[36], del candelabro que atestigua amores[37], de la musical lengua griega del poeta Amones[38], del Helenismo entero que tan duro resulta al hijo de Hebreos[39], de aquellos dos ojos grises...[40]

Y de todo lo joven[41]. Por mis versos pulula una cohorte de mancebos de veintidós, veinticuatro, veinticinco años, como mis títulos se toman frecuentemente el trabajo de especificar: Orofernes soberanamente inmotalizado en una tetradracma[42],

---

19 Ὅσο μπορεῖς. 20 ἡδονή (30). 21 Ἡδονῇ. 22 ὥρα (24). 23 ἀπόλαυσις 24 ἔρως (12). 25 ἀγάπη (14). 26 Ἐμῆγα. 27 θέατρον τῆς Σιδῶνος. 28 Δύο νέοι. 29 μάτι (18). 30 πρόσωπο (19). 31 χεῖλος (18). 32 σάρκα (14). 33 Πολὺ σπανίως. 34 ὡραῖος (43); ἐπορμὴ (22); ἔμορφος (10). 35 Τοῦ μαγαζιοῦ. 36 θάλασσα τοῦ πρωΐου. 37 Πολυέλαιος. 38 Γιὰ τὸν Ἀμμόνη. 39 Τῶν Ἑβραίων. 40 Γκρίζα. 41 νέος (25 sustantivos y 21 adjetivos); παιδί (20, pero generalmente significa "hijo"). 42 Ὀροφέρνης.

κι άπ' τοὺς ὡραίους τῆς Ἰωνίας νέους,
ὁ πιὸ ὡραῖος αὐτός, ὁ πιὸ ἰδανικός,

los cinco perfumados muchachos sidonios que se recitan versos[43], el mozo fanfarrón en que se deleita Alejandro Balas[44] o Témeto, el amante apasionado[45]. Sombras de la Antiguedad; pero también ráfagas fugaces de los cafés, las tiendas y las calles de la abigarrada Alejandría, como aquellos dos amigos contentos de haber ganado sesenta libras en un garito .

Pero lo que, sobre todo, me aprisiona es lo que une de manera indivisible, casi automática, juventud y belleza: cadáveres magníficos de mozos como el héroe Sarpedón[46] o Eurión, cuya hermosura era ya por sí sola una visión apolínea[47],

ποὺ ἦτανε σὰν μιὰ ἀπολλώνια ὀπτασία,

o aquel efebo que lanzaba el disco en la moneda[48]; heridos entrañables como Remón, que no cayó en honrosa batalla[49], sino en una pelea tabernaria de su Osroene natal.

Este poeta calla acechando las súbitas, jubilosas explosiones de un placer sin angustias ni remordimientos. Y mira, mira mucho. No en vano es βλέπω con sus afines[50] el término que con sus 58 empleos domina a todos los demás en mis cantos. Hay cosas, sí, que no quiero ver, como los cirios apagados[51] que me recuerdan lo mucho que hemos dejado atrás y lo poco que resta; pero mis ojos saben saltar veloces y rapaces ante el bello cuerpo[52] entrevisto a la entrada del café o se detienen morosos[53] frente al muchacho sensual, de sangre[54] nueva y caliente, que lleva en su mirada[55], como el dios de Seleucia disfrazado de efebo, la alegría de la incorruptibilidad.

¿Soy, en definitiva, feliz? Sí, porque he tirado por la borda el lastre de los escrúpulos y pudores y extraigo a la vida hasta la última gota de su zumo agridulce. No, porque no quedará ya tiempo[56] cuando[57] llegue la catástrofe.

ἄλλη καταστροφή, ποὺ δὲν τὴν φανταζόμεθαν,
ἐξαφνική, ραγδαία πέφτει ἐπάνω μας,
κι ἀνετοίμους -ποῦ πιὰ καιρὸς - μᾶς συνεπαίρνει;

porque[58], adondequiera que vuelva mis ojos, adondequiera que mire en contemplación esta vez entristecida, veo las negras ruinas de mi vida, en que pasé tantos años destruyendo y malgastando,

---

43 Νέοι τῆς Σιδῶνος. 44 Εὔνοια τοῦ Ἀλεξάνδρου Βάλα. 45 Τέμεθος, Ἀντιοχεύς. 46 Ἡ κηδεία τοῦ Σαρπηδόνος. 47 Εὐρίωνος τάφος. 48 Φιλέλλην. 49 Ἐν πόλει τῆς Ὀσροηνῆς. 50 Βλέπω (58; con εἶδα, δῶ, δοῦμε, etc.). 51 Κεριά. 52 Στοῦ καφενείου τὴν εἴσοδο. 53 Πέρασμα. 54 αἷμα (6). 55 Ἕνας θεός των. 56 χρόνος (34), καιρός (17) 57 Τελειωμένα. 58 Ἡ πόλις.

ὅπου τὸ μάτι μου γυρίσω, ὅπου κι ἂν δῶ
ἐρείπια μαῦρα τῆς ζωῆς μου βλέπω ἐδῶ,
ποὺ τόσα χρόνια πέρασα καὶ ρήμαξα καὶ χάλασα.

Fue breve la vida hermosa[59],

ἦτανε σύντομος ὁ ὡραῖος βίος;

ahora se me enfrenta, como a todos, la gran guadañadora. No me gusta la palabra θάνατος, que sólo ocho o nueve veces[60] aparece en mis poemas. No me gusta la idea de morir: soy como los inmortales caballos de Aquiles[61], que no sienten piedad, sino indignación ante el hado de Patroclo.

Si yo creyera, moriría alegre y devoto, vestido de mi fe, como Su Majestad el emperador Manuel Comneno[62]. Pero Dios, si existe, me ha negado este consuelo. Paso muchos ratos, inmóvil ante mi copa o mi taza, en los bulliciosos, sucios, infinitamente queridos cafés de Alejandría. Allí he visto[63] a un viejo[64] que, sentado frente a un periódico leído y releído, medita en tanta y tanta oportunidad desperdiciada. De su cobarde prudencia se burlan ahora todas las ocasiones perdidas,

τὴν ἀμυαλή του γνῶσι
κἀθ' εὐκαιρία χαμένη τώρα τὴν ἐμπαίζει.

¡Qué tristes, qué cansados[65] están los viejos!

También yo, Constandinos Cavafis, estoy triste y cansado. Pero rara vez, πολὺ σπανίως, siento aún en mis hoy lentas venas el penoso tirón de la antigua ἡδονή. Muy rara vez, sí; pero al menos os he dejado mi poesía. Al menos puedo, creo firmemente que podré, cincuenta años después de mi muerte, decir de mí, como del inexistente anciano de mi cantar,

ἔφηβοι τώρα τοὺς δικούς του στίχους λένε,

que aún ahora siguen los muchachos recitando mis versos".

---

59 Ἐν ἐσπέρᾳ. 60 θάνατος (6), θάνατος (2), θανάσιμος (1).
61 Τὰ ἄλογα τοῦ Ἀχιλλέως. 62 Μανουὴλ Κομνηνός. 63 Ἕνας γέρος.
64 γέροντας, γέρων, γέρος (15). 65 Ἡ ψυχὲς τῶν γερόντων.

C.P. CAVAFIS, UN POETA EUROPEO

Dimitris Dascalópulos*

El año pasado, fue para Grecia un año de homenaje a Cavafis por los cincuenta años después de la muerte del poeta, que tuvo lugar el 24 de abril de 1933, el mismo día de su cumpleaños, en su querida ciudad, la que le vió nacer, la ciudad de Alejandría. El año 1983, pues, fué un año de muchas ediciones, no sólo en mi patria, sino en muchas ciudades europeas y de América. Nuestro encuentro esta noche aquí en Madrid, con todo lo que pueda parecer fuera del tiempo viene a verificar la enérgica y activa presencia del poeta y el reconocimiento internacional de su obra.

Para resaltar mi gratitud a quienes han hecho posible nuestra presencia aquí, creo que es posible asociar la poesía de Cavafis con la hospitalaria tierra de España. Por cierto, existe un poema de Cavafis que facilita una asociación parecida. El poema se titula "El plazo de Nerón" y está escrito el año 1928. El héroe es el famoso emperador romano Nerón, un año antes de su muerte, es decir nos encontramos en el año 67 d.C. El emperador ha pedido contestación del Oráculo de Delfos sobre su futuro, -todos los emperadores, desde antiguos tiempos, parece que estaban inquietos por su futuro-. El Oráculo, como era su costumbre, ha dado su contestación de doble sentido, no muy definida: "Debes temer los 73 años"

Pero vamos a oir mejor lo que dice el poema:

EL PLAZO DE NERON
(1918)

No se inquietó Nerón al escuchar
el vaticinio del Oráculo de Delfos.
"De los setenta y tres años guárdate."
Tiempo había aún de disfrutar.
Tiene treinta y tres años. Muy largo
es el plazo que el dios le da
para pensar en riesgos futuros.

Ahora, algo cansado, volverá a Roma,
mas deliciosamente cansado de este viaje,
en el que todo fueron días de placer-
en teatros, en jardines, en gimnasios...
Noches en la ciudades de Acaya...
Y el placer, ay, sobre todo, de los cuerpos desnudos...

* Dimitris Dascalópulos es escritor y bibliógrafo griego, director del Archivo Literario e Histórico de Grecia. El presente trabajo ha sido traducido por Dimitri Papagueorgufn y Alfonso Silván

En esas, Nerón. Y mientras, en Hispania, Galba
recluta secretamente su ejército y lo entrena,
un anciano de setenta y tres años.

"El plazo de Neron", personaje que encontraremos también en otro poema de Cavafis, mientras está cerca su muerte- no es quizás de los mejores poemas que ha escrito el alejandrino. Pero es una señal clave, con algunas claras indicaciones de su táctica creativa. Precisamente sobre estas indicaciones queria investigar a continuación, por eso les pediría el favor de retener en la memoria la impresión que les ha producido el poema que les he leído.

La alianza de España con Cavafis que he intentado, más allá de su caracter halagador, contiene además un sentido más esencial para nuestro tema. España es el último límite del Occidente, que establece el mundo de la obra cavafiana. Un mundo que se mueve en todo el ámbito el Mediterráneo y se extiende hacia el Oriente, en las profundidades de Asia. Los héroes de los poemas de Cavafis se localizan en esta ancha región que es, sin duda, el ombligo histórico de la humanidad. Este marco sabiamente colocado nos lo presenta en sus momentos cumbres e insiste en acentuar los detalles de sus vivencias más humanas, detalles que se encuentran al margen de la memoria de la historia oficial. Según la observación de Margarita Yourcenar en su brillante ensayo sobre Cavafis (que ha servido como introducción a la traducción francesa de sus poemas), nuestro poeta "desprecia a propósito las grandes perspectivas, los grandes movimientos de masas de la historia" no intenta captar de nuevo un hombre en las profundidades de su experiencia, en las evoluciones y sus duraciones. No pinta el retrato del César no resucita la abundancia de materia y de pasiones que fué Antonio nos ofrece un instante de la vida de César, medita sobre un verso de la suerte de Antonio".

En el poema que les he leído, Nerón recibe con satisfacción el privilegio de los dioses, porque con el privilegio compensa la duración de la vida que parece proporcionarle el oráculo. Su mente no puede captar y entender de distinta manera la respuesta de los dioses. No puede pasarle la idea de que Servio Sulpicio Galba, Gobernador del Ejército Romano en España, de 73 años, ha tomado la decisión de derrocarle. Atención sobre lo que escoge Cavafis de la agitada vida de Nerón, y cómo maneja poéticamente el detalle histórico. El acierto consiste precisamente en el hecho de que nos ofrece una indemostrable certeza sobre el modo como se han desarrollado los acontecimientos que nos cuenta. En la mayoría de sus poemas, nos da la sensación de que somos testigos presenciales en el centro de los acontecimientos.

Este manejo por parte de Cavafis de los acontecimientos históricos, que se completan acertadamente con personajes inexistentes, pseudo-históricos, inventados por él mismo, constituye el rasgo más peculiar que distingue su personalidad poética. Así, uno de los primeros elemen-

tos de su técnica, que me gustaría que no pasara inadvertido es el modo cómo nuestro poeta conversa con la historia. Las relaciones de Cavafis con la historia son un tema complejo, que ha ocupado a muchos de sus investigadores, griegos y extranjeros. Me limito aquí a añadir unas necesarias, aunque incompletas consideraciones sobre el tema tal como las afirma Cecil Maurice Bowra, uno de los más destacados filólogos de Inglaterra que se sintió atraído profundamente por la poesía del alejandrino. En su libro *The creative Experiment* donde examina en una serie de ensayos la obra de Cavafis, de Apollinaire, de Mayakofski, de Pasternak, de Eliot, de Lorca y de Alberti escribe: *"Reviviendo Cavafis el pasado, nos ofrece una visión suya de la vida, y es verdaderamente extraño cuán positiva además de natural es esta visión (...).*

La grandeza de la historia le ha liberado de sus preocupaciones inmediatas, y le hizo manifesar todas sus dotes. Su ocupación del pasado no fue una fuga de la vida, sino un interés más profundo hacia ella, una manera para ver sus eternos problemas en la correcta perspectiva y en su sentido real. Identificándose con las figuras de la historia y observando sus vidas desde dentro de ellas mismas, en la medida en que ello le resultaba posible, Cavafis abre ampliamente los horizontes de su propia personalidad y ha visto más en profundo la personalidad de otros hombres. Comenzando a utilizar el pasado como fuente de ejemplos para el presente, ha visto finalmente que el pasado y el presente ofrecen las mismas eternas caracterlsticas y que la naturaleza humana presenta los mismos problemas y los mismos contrastes en todas las épocas. Mas allá de los locales y eflmeros márgenes de una situación, veía su eterna caracterlstica, y su obra no es un registro de los acontecimientos históricos, sino una crltica poética de la vida. Su horizonte no es nada cerrado y, a pesar de haberse limitado al Mundo Mediterráneo de la época Grecorromana y de Bizancio, esto no ha limitado su talento, tampoco ha disminuido sus intenciones (...) Si uno de los más importantes problemas de la poesía nueva, era la combinación de una emoción claramente poética con el sentido absoluto de los problemas psíquicos del hombre actual, no cabe duda que Cavafis, que había comenzado a trabajar antes que el problema se configurara en muchos paises de Europa, ha encontrado una propia solución acertada. Su emoción (...) nos ofrece una genuina emoción y una verdadera profundidad".

Creo que habrá quedado claro, que Cavafis no busca refugio en la historia para describir o para cantar a sus héroes y sus acciones, con la seguridad que le puede ofrecer la distancia del tiempo y la perspectiva histórica. Pero los múltiples personajes, históricos, pseudohistóricos, que forman el pueblo de la poesia cavafiana, no tienen ninguna relación con los héroes y sus hazañas como los entienden y los admiten todos los pueblos de la tierra. Cavafis se sitúa muy lejos de la poesía épica,es un poeta dramático. Escoge con cuidado los personajes de sus poemas y domina el arte de moverlos y conducirlos hacia su propósito, igual

que lleva el experto director los actores sobre la escena, para interpretar con disciplina sus papeles. Por esta causa, no hay en sus poemas ni el menor indicio de quietud, un mundo entero se mueve, actúa y se enfrenta con el destino histórico. Pero también el destino personal de cada uno se eleva en circunstancia ejemplar, no sólo para su época, el ayer, sino, sobre todo para el hoy y el mañana.

En "El plazo de Nerón" el horizonte, que abre dentro de nosotros el poema, se apoya en nuestro conocimiento, que tiene lugar en el nivel temporal histórico, en cierto modo conspirador, de la suerte del Emperador ignorante.

Creo que su acento se encuentra en el muy seguro equilibrio de la sensación personal de la inevitable suerte del protagonista y de la disposición todavía sin manifestar de Galva, que llegará en su momento para dar una nueva dimensión al confuso augurio del oráculo.

El carácter dramático de la poesía cavafiana se manifiesta claro en algunos de sus poemas. A pesar de la estructura del diálogo, resultan monólogos de doble sentido. Un ejemplo por el estilo que conocemos es el poema "La ciudad". Muchos de los versos de ese poema, se convirtieron en dichos en Grecia y a menudo se emplean en las conversaciones diarias como frases epigramáticas para el entendimiento. Escuchemos el poema:

LA CIUDAD
(1910)

Dijiste: "Iré a otra tierra, iré a otro mar.
Otra ciudad ha de haber mejor que esta
Cada esfuerzo mio es una condena dictada;
y mi corazón está -como un muerto- enterrado.
¿Hasta cuándo estará mi alma en este marasmo?
Adonde vuelva mis ojos, adonde quiera que mire
veo aquí las negras ruinas de mi vida,
donde pasé tantos años que arruiné y perdí."

No hallarás nuevas tierra, no hallarás otros mares.
La ciudad te seguirá. Vagarás por las mismas
calles. Y en los mismos barrios te harás viejo;
y entre las mismas paredes irás encaneciendo.
Siempre llegarás a esta ciudad. Para otra tierra -no lo esperes-
no tienes barco, no hay camino.
Como arruinaste aquí tu vida,
en este pequeño rincón, así
en toda la tierra la echaste a perder.

El carácter dramático pues, es el segundo elemento de la poesía cavafiana. Este elemento hace a Cavafis aproximarse mucho a la escena del teatro. Por mucho que podamos considerar condicionada la declaración que hizo una vez el mismo Cavafis, que nunca habría podido escribir narrativa o teatro, su poesía a menudo se detiene en teatros, actores y titiriteros, que, personalmente, me dan la sensación de los grupos de teatro que aparecen en las películas del sueco Ingmar Bergman. Quiero subrayar que una de las nueve únicas críticas bibliográficas que publicó Cavafis, se refiere al libro *Iglesia y Teatro* de Gregorio Papamijail (1918), el cual más tarde se hizo profesor de Teología en la Universidad de Atenas. Otro profesor universitario Yorgos Savvidis, que es hoy el mas firme investigador y editor de Cavafis, al volver a publicar en 1963 la crítica bibliográfica apunta lo siguiente: *En una sociedad orgánicamente enlazada más con el teatro posiblemente Cavafis se habría dirigido hacia este género literario.*

Pero vuelvo de nuevo a Nerón que marca la pauta de la tarde para completar mis observaciones. Como hemos visto, el Emperador de los Treinta años vuelve cansado a Roma, hermosamente cansado, como quiere el poeta. No es el cansancio del traslado lo que produce la dulce fatiga. Son, en esencia, los días de placer que han sucedido, *Y el placer, ay, sobre todo, de los cuerpos desnudos...* Este verso nos lleva a un Cavafis erótico, por un lado comprensiblemente discutido, ligeramente criticado y pocas veces bien colocado sobre su propia base. Una edición italiana de los poemas eróticos de Cavafis, que se puso en venta el año pasado en Milán, considera eróticos 56 poemas del alejandrino. Una más generosa edición griega, que salió al público al principio de este año, escoge 90 poemas eróticos, de la totalidad de la producción cavafiana, de la época primera y de la última la más dura.

Cualquiera de las cifras que pudieramos considerar más acertada, la proporción de poemas eróticos referida a la totalidad de la producción cavafiana, no deja de ser llamativa. El volumen de la obra de Cavafis se agrupa en tres cifras: 154 son los poemas que publicó él mismo mientras vivía y forman de algún modo el canon de su poesía; 75 son los llamados "inéditos" es decir poemas que no publicó el propio poeta mientras vivía (salieron al público por vez primera en un tomo el año 1968 bajo el cuidado del profesor G.P. Savvidis) finalmente existen 24 composiciones más que Cavafis publicó desde 1886 hasta 1898, y más tarde renunció a ellos rotundamente.

El transparente carácter erótico de la poesía cavafiana ha constituído en algún momento el punto más delicado para el amplio reconocimiento de su obra. Aquí merece mencionarse también el irónico testimonio de los acontecimientos reales, tan fundidos muchas veces con el fundamento de muchos de sus poemas. En el año 1924 se premia a Cavafis con una medalla por el entonces dictador Pangalos; se premia a un poeta que cantaba la belleza de los cuerpos desnudos de los efebos,

por un dictador, que había impuesto la ley de la longitud que debían llevar las faldas de las mujeres.

Un elemento muy interesante del Cavafis erótico es la dimensión del transcurso del tiempo que tienen sus poemas eróticos, parecido y correspondiente al transcurso de los poemas históricos. Esta dimensión se apoya sobre todo en el modo en que funciona la memoria en estos poemas, los cuales en conjunto son añoranzas de momentos pasados, son memorias que surgen y se viven a niveles mentales y menos en impresiones que guardan el calor de la inmediata experiencia erótica. Otro elemento, igual de llamativo es que no define siempre con suficiente claridad el sexo de los amantes que pasan por sus versos. A pesar de la aceptación común de la homosexualidad de Cavafis, que no es siempre rotundamente demostrable, y que sobre todo en los primeros tiempos de la vida erótica del poeta no fué práctica exclusiva en muchos de sus poemas eróticos es difícil de distinguir quién habla de quién.

Veamos unos poemas de este tipo. En el primero, titulado "La mesa de al lado" se describe una fantasia erótica, normal en los juegos eróticos. Se trata de un monólogo o de pensamientos que se imprimen en la mente del hombre que habla sin ser oído. Mi impresión es que la persona que describe con la única identificación de su edad joven, puede pertenecer perfectamente a cualquier sexo:

LA MESA DE AL LADO
(1918)

Tendrá apenas veinte años.
y, sin embargo, estoy seguro de que, casi los mismos
años antes, gocé de ese mismo cuerpo.

No es en modo alguno exaltación del deseo.
Hace un poco tan sólo que entré en este tugurio:
ni tan siquiera tuve tiempo de beber demasiado.
A ese mismo cuerpo yo lo he gozado.

Y si no recuerdo donde -no importa mi olvido.

Ahí está ahora, está sentado en la mesa de al lado,
cada ademán suyo reconozco -y bajo su ropa
vuelvo a ver los amados miembros desnudos.

Las mismas observaciones podemos hacer sobre el segundo poema que tiene el titulo "Una noche", además aquí está muy clara la función de la memoria, a la cual me he referido antes:

UNA NOCHE
(1915)

Era pobre y sórdida la alcoba,
escondida encima de la equívoca taberna.
Desde la ventana se veía el callejón
sucio y estrecho. De abajo
subían las voces de unos obreros
que jugando a las cartas mataban el tiempo.

Y allí, en una cama mísera y vulgar
poseí el cuerpo del amor, poseí los labios
sensuales y sonrosados por el vino-
sonrosados de tanto vino que incluso ahora,
cuando escribo, después de tantos años,
en mi casa solitaria, vuelvo a embriagarme.

Para que no parezca que intento disculparle, leeré otro poema claramante homosexual. El único punto que debo señalar es que también aquí la descripción realista se produce por parte de una tercera persona y no por parte de uno de los dos enamorados. Se diría que existe una ausencia de participación en lo ocurrido, como si alguien estuviera narrando una vieja historia que le fue dado ver o escuchar, sin haberla vivido personalmente. El poema se titula "Dos jóvenes de 23 y 24 años" (la edad de la década de los veinte hasta los treinta años es la querida y la preferida en los poemas eróticos de Cavafis). El poema está escrito en el año 1927, es decir cinco años antes de su muerte.

DOS JOVENES DE VEINTITRES A VEINTICUATRO AÑOS
(1927)

Desde las diez y media estaba en el café
esperando que pronto apareciera.
Llegó la medianoche -y aún seguía esperándolo.
Dio la una y media; casi del todo vacío
había quedado ya el café.
Se cansó de leer maquinalmente
los periódicos. De sus tres chelines solitarios
le quedaba sólo uno: con tanta espera,
en cafés y coñac los otros dos había gastado.
Había fumado todos sus cigarrillos.
Tan larga espera lo agotó. Pues
además, solo como estuvo tantas horas,
presa en él hicieron
importunos pensamientos de su vida desviada.

Pero cuando vio entrar a su amigo -súbito,
el cansancio, la tristeza y los pensamientos se esfumaron.

Su amigo traía una noticia inesperada.
Había ganado sesenta libras en el garito.

Sus rostros hermosos, su juventud maravillosa,
el amor sensual que entre ellos existía,
revivieron tonificados por las refrescantes
sesenta libras del garito.

Llenos de gozo y energía, sensualidad y belleza,
se marcharon -no a las casas de sus honorables familias
(donde, por cierto, ya nadie los quería):
a una que ellos conocían y muy especial,
a una casa de vicio se marcharon donde pidieron
habitación para dormir, bebidas caras y de nuevo empezaron a beber.

Y cuando las bebidas caras terminaron,
cuando eran cerca de las cuatro,
al amor, felices, se entregaron.

De la triple muestra que he intentado ofrecer de la riqueza erótica de Cavafis, da una idea del ambiente en el cual se mueve. El tema es mucho más amplio de lo que puede parecer en una primera aproximación, sería necesaria una conferencia aparte para enfrentarnos con suficiencia de elementos a la parte erótica del poeta de Alejandria.

Recurriré de nuevo a la colaboración de Margarita Yourcenar, la cuál afirma la tesis de que esta categoría de poemas cavafianos son más poemas sobre amor que poemas hacia un objetivo erótico. Y continúa: *"sin preocuparse demasiado si le rechazan o le siguen, este envejecido griego avanza abiertamente hacia el hedonismo antiguo. Este desgarrador y sin embargo ligero concepto del placer, el placer sin autodegradación, sin retórica, sin la menor señal de aquel choque interpretativo al que nos tiene acostumbrados la época postfreudiana, termina por llevarle a una especie de escueta y neta afirmación de cualquier libertad sensual, y cualquiera que sea su figura".*

Creo que bastante nos ha allanado el camino hasta aquí "El plazo de Nerón" con las necesarias digresiones; nos ha llevado a las regiones profundas de la poesía de Cavafis. Hemos visto antre líneas el poeta histórico, el dramático y el erótico. No me meteré en el análisis de otras dos características de la poesía de Cavafis, como son la utilización de lenguaje irónico, y la dimensión política de su obra. Iríamos muy lejos. Pienso que sería preferible intentar explicar lo que significa para nosotros los griegos la poesía de este autor y cómo se ha desarrollado su conocimiento en Europa y en el mundo entero. Tengo la sensación a

veces de que la filología cavafiana es interesante y atrayente, como lo es la propia poesía de la cual se ha ocupado.

Cavafis fue para Grecia un poeta que ha ahondado la tradición poética existente hasta su época, intentando descubrir su camino y establecer su rumbo creativo. Comenzó como un compositor corriente de versos dentro del clima del romanticismo. Sus primeras ocupaciones son titubeos -una persona sin rasgos que gesticula en la oscuridad-. Su progreso fue lento e insistente. A menudo los poetas encuentran el tono de su voz en cinco o diez años como máximo. La madurez de Cavafis le vino con increible tardanza; un fruto que ha madurado en una época en que lógicamente debía haber sido podrido. Hoy podemos saber, cuánta lucha y cuánto esfuerzo se oculta destrás de cada uno de sus versos. Yorgos Seferis, el más agudo critico de Cavafis ha escrito una vez, que si se presentara ante él un señor de presencia seria y decorosa con el nombre de C.P. Cavafis, de 40 años de edad aproximadamente, y le enseñara las poesías que había escrito hasta entonces, estaría completamente seguro de que este hombre no tiene ningún futuro en la poesía. Sin embargo, Cavafis ha demostrado poseer una ascética dedicación a los misterios del arte de la poesía. Una de sus grandes virtudes es su pesada insistencia para descubrir las profundidades de su existencia, su genuino Yo, y llevarlo a la luz. El elemento decisivo, pues, que lo distingue de los demás poetas griegos es el rechazo de fáciles soluciones y, al mismo tiempo, la fidelidad vital a la poesía inconmovible seriedad, fructffera testarudez y firme consecuencia. En su pasaporte habia puesto como profesión: "Poeta" y sobre su tumba pidió que grabaran la misma palabra.

Un factor muy importante que ha contribuído a la transformación de su personalidad peculiar, es el hecho de que viviera en Alejandría, es decir lejos de Atenas, la capital nacional y espiritual de la Grecia moderna. Existen testimonios de que estaba al tanto de la vida cultural de Atenas, así como de la obra de los poetas, contemporáneos. Pero tenía puestos los ojos de su alma más hacia sus adentros, hacia su propia integridad, y menos hacia la corriente de producción literaria. No tomó parte en las batallas por el asunto de la lengua, que habian agitado durante casi un siglo a los poetas y literatos griegos, unas luchas que alcanzaron en aquel tiempo dimensiones de tragedia nacional. No dudó en escoger de la lengua griega cualquier palabra y cualquier tipo de los que consideraba imprescindibles para alcanzar una exactitud lingüística, y llamar las cosas con su propio nombre, indiferente ante la fanática dedicación al tipismo de la lengua demótica, como insistían en proclamar los seguidores de esta. Su libertinaje lingüístico -que se considera lícito, y se perdona solamente a los grandes poetas-, sus contrarios lo han catalogado como defecto e incapacidad poética. No obstante, los cincuenta años que han transcurrido después de su muerte han demostrado que la razón estaba del lado de Cavafis.

Finalmente me quedo con la sensación de que Cavafis había avanzado más que su época. Bastante tiempo antes de la matanza de la Segunda Guerra Mundial, nos había hablado de la violencia y de la borrachera del poder, del oportunismo político, de la mentira de los grandes ideales, de las personas arruinadas que circulan entre nosotros, de todas esas cosas que, con solo dos palabras, componen lo que Eliot ha llamado "Tierra desierta" (Waste land). No sé si dispone la lengua griega de otro poeta semejante. Y es quizás el único poeta griego que, más allá del sustrato de nuestra historia, que presuponen algunos de sus poemas, puede hablar con sentido universalmente humano a los hombres de cualquier lugar y de cualquier época.

En un *curriculum vitae* que cedió para su publicación el mismo Cavafis el año 1924, manifestó que conocía aparte de la lengua griega, "el inglés, el francés, y un poco el italiano". Esta manifestación es ciertamente sincera. Como todos los griegos de Egipto tenía como segunda lengua, casi materna, el inglés. Y era natural, ya que Egipto pertenecía en aquella época al dominio de Inglaterra. En su casa paterna hablaban inglés y después de la muerte de su padre había vivido unos años en Inglaterra, donde debió haber asistido en algún colegio.

Trabajó en Alejandría como funcionario del Estado, donde tenía jefes ingleses, durante treinta años aproximadamente. A pesar de todo, exceptuando dos o tres composiciones de versos de su juventud en lengua inglesa, evitaba la tentación de convertirse en poeta angloparlante. Solo unas fechas de su diario están apuntadas en lengua inglesa, y también unos articulos publicados en revistas y diarios antes del año 1900. Conocía además muy bien la lengua francesa. Su biblioteca, de la cual una parte existe todavía, demuestra sus preferencias literarias por los clásicos franceses, como Racine y por otros más modernos, como V. Hugo y Baudelaire. Muchos de sus libros llevan apuntes en sus márgenes. Todas esas observaciones, hoy parecen muy comprensibles, teniendo en cuenta que casi todos los escritores conocen además alguna o algunas lenguas, aparte de la materna. Pero para el ámbito griego de aquella época, el hablar otros idiomas no era un caso corriente sino una excepción. Así que Cavafis tenía una ventaja en comparación con el resto de los poetas griegos.

Su primer poema que se ha traducido en inglés fué "Murallas", del año 1896. Hizo la traducción su hermano John, que también escribía poemas, sobre todo en francés e inglés, también había traducido algunos poemas más de su hermano al inglés. Veinte años después, el italiano Anastasio Catraro, actor e intelectual que vivía entonces en Alejandría traducirá unos pocos poemas cavafianos al italiano. El mismo nos dará hacia los finales de su vida un libro casi gris, de sus memorias relacionadas con el poeta. El año 1916 visita Alejandria el escritor inglés E.M. Forster muy conocido por entonces en Europa, a pesar de que aún

no había escrito su gran obra *A passage to India*. El encuentro y la amistad entre Cavafis y Forster ha sido decisiva para la presentación del poeta al público inglés. En una época en la cual el obstáculo de la lengua parecia insuperable, los poetas griegos no podían imaginar que les sería posible ser traducidos en una de las más importantes lenguas de Europa. Cavafis tuvo la suerte de ser presentado al público inglés por un escritor de la talla de Forster.

En 1929 la revista de lengua francesa del Cairo "La Semaine Egyptienne" dedicó un volumen con bastantes traducciones de sus poemas al francés. El año 1934, un año después de la muerte del poeta, el Holandés G.H.Blanken traducirá en su lengua una serie de poemas de Cavafis, en una "edición" particular de 100 ejemplares. El firme amor de Blanken, -hoy robusto anciano- hacia la obra de Cavafis ha convertido Holanda en un país, donde la poesía de Cavafis ha sido traducida repetidamente y ha sido investigada de múltiples maneras hasta hoy. Hasta el año 1940 fecha que marca un límite internacional por causa de la guerra, se presentaron en traducciones esporádicas, todos los traductores de Cavafis: Yourcenar en Francia, F.N. Pontani en Italia, Mavrogordato en Inglaterra, Paputsakis, Blanken. El reconocimiento repentino de Cavafis vino después de la Guerra. Creo que Europa deshecha y en ruinas encontró en la voz de Cavafis el hombre que le correspondía. Ya algunos señalaron el hecho de que muriera en 1933, es decir el año que tomó Hitler el poder. Hoy no ningún país en Europa que no está su obra traducida. En Norteamérica y América Latina ocurre lo mismo. Con razón, pues, se pregunta uno: ¿Cuáles son aquellos elementos que ofrecen a su obra, tal universalidad? Creo que su insistente dedicación al arte, su vista puesta al centro del ser humano, y sin excesivo decoro en su palabra, son unas cosas a que no estamos muy acostumbrados.

"*Su gran virtud y fuerza, creo,* -dice Savvidis- *son que de pronto ha decidido ser poeta y nada más. Ni político, ni empresario, tampoco maestro. Profesión: Poeta*, había declarado en su último pasaporte y este título ha pedido que figurara sobre la lápida de su tumba. ¿De qué modo ha realizado su sueño? Anto todo, diría, que con una dedicación de asceta en los más finos detalles del arte de su palabra, y no sobre vanos y rítmicos recursos, ofreciendo de este modo un nuevo y esencial sentido a la llamada poesía "pura". En segundo lugar, con el valor de la sinceridad de los sentimientos ante el amor y la muerte -valor y sinceridad que le dan un puesto de los más honrados en la vanguardia de la poesía internacional-. En tercer lugar con su sentido de la historia y de la conciencia social, que se proyecta hacia el pasado y se refleja hacia el futuro de la Helenidad, como expresión sin pauta de la civilización mediterránea. Cada lector de Cavafis griego o extranjero, le considera, hoy con gratitud y admiración, como uno de los más honrados, atrayentes, sabios y humano maestro de nuestro siglo".

Me sentiría muy satisfecho, si hubiera conseguido hoy con mis palabras transmitirles un leve sabor de la grandiosidad de Cavafis. Muchas gracias.

CAVAFIS Y LA TRADICION EPIGRAMATICA

Antonio Tovar
Real Academia Española

Al dar la bienvenida a nuestro amigo, ya querido y admirado, Fílippos Dracondaidís, de quien tanto esperamos para las relaciones literarias entre nuestros dos países, ¿qué puedo hacer yo para asociarme a la fiesta literaria que celebramos?

Dejadme que comience con un recuerdo personal: se han cumplido el año pasado los cincuenta años de mi primer contacto con una ciudad griega. En junio de 1933 llegábamos los felices participantes en el Crucero del Mediterráneo al puerto de Alejandría. El aprendiz de helenista que yo era se lanzó lleno de curiosidad al entonces populoso barrio griego que estaba cerca de la parte del puerto donde atracó nuestro barco, el "Ciudad de Cádiz". ¡Qué emoción descubrir los rótulos en griego de las humildes tiendas, que nos confirmaban que lo que oíamos en los gritos de los chiquillos y en las conversaciones de las gentes era, en su sentido actual, la lengua de Homero y de Platón!. Yo no sabía que entonces, en aquellos días, se iban a cumplir apenas los dos meses de la muerte de uno de los más grandes poetas de todos los siglos de la literatura griega. El 29 de abril había muerto, a los setenta años justos, en su Alejandría natal, Constantino Cavafis.

Cuando recibimos la visita de grandes especialistas, como son Dascalópulos y Dracondaidís, y el Prof. Fernández Galiano nos habló ayer tan agudamente del léxico del poeta, y hoy nos ha de hablar nuestro Pedro Bádenas, no pretendo hablar con autoridad, ni tengo derecho a robaros tiempo, diciendo algo de Cavafis. Me atreveré sólo, como lector devoto, a rendirle homenaje en pocas palabras.

Constantino Cavafis, alejandrino, heredero de una tradición de tres mil años, dueño y servidor de la lengua literaria de mayor antigüedad en el mundo, sabía, como Calímaco, que, después de Homero, todo poema largo era forzosamente malo: μέγα βιβλίον, μέγα κακόν. Desde antes que se empezara a fijar el texto homérico, los poetas griegos concentraban su ingenio en epigramas. No juego literario: dedicatorias a héroes que mueren por la patria, a atletas victoriosos, resignadas lamentaciones por desgracias. La palabra antología o florilegio aparece muy pronto. Meleagro de Gádara y Filipo de Tesalónica, en el siglo anterior y en el I de Cristo, inician las colecciones literarias que van a servir de base a las reunidas en rollos de papiro y luego, cuando se escribe sobre pergamino, crecen hasta los grandes infolios de época bizantina.

Desde el siglo VII se escriben en griego epigramas: dedicatorias con

ofrendas a los dioses, inscripciones en la tumba. Cuando pasa del todo la época arcaica, y asoma, contenido, el lirismo, el epigrama nos muestra, en sus mayores aciertos, una sentimentalidad moderna. Todavía en la corte de Justiniano, trece siglos después del comienzo del género, se siguen haciendo epigramas con el mismo metro, con el mismo repertorio temático, con la maestría que da una tradición tan larga.

La inscripción, primitivamente en piedra, se hace sentimental al mezclarse, en el duradero epigrama literario, con la canción de banquete, ingeniosa y a veces tierna, y a veces satírica y mordaz. Y así tenemos trece siglos de epigramas, los que los bizantinos nos legaron en su infinita *Antología Palatina.*

El alejandrino Cavafis se encontró con el epigrama en reposo desde hacía trece siglos. En ellos, la agotada forma ya no podía dar brotes. La poesía de verdad quedó en los cantos de la gente, se hizo exclusivamente popular. Todos los antiguos géneros poéticos, salvo la épica, que sí fue necesaria en las largas luchas de los cristianos de Bizancio contra los musulmanes, se redujeron a las canciones populares, que ahora se llamaban, cambiando el antiguo significado de la divulgada y extendida tragedia τραγούδια.

Un alejandrino culto del siglo XIX, que no quería continuar con las formas neohelénicas que habían elevado a literaria la canción popular, que no quería hacer poesía verbosa, decimonónica, de exaltación, ¿qué iba a hacer, sino redescubrir el epigrama?

Eso es su poesía, concentrada, como de epigrama desbordante e indomable, en el que no ya el dístico ordenado, sino, aquí y allá, un endecasílabo occidental, o un verso bizantino de quince sílabas, vienen a detener por un momento el fluir de los versos libres, con su ritmo secreto.

El poeta, solitario, toca, mira, recuerda. Cada poema es un momento concentrado, un siglo lejano. Un instante de la guerra de Troya, Esparta o Alejandría, los helenizados como el joven asmoneo Aristobulo, que se ahoga en la piscina en casual accidente, para que Herodes se asegure en el trono, toda la historia, página por página, de los grandes historiadores helenísticos y bizantinos. También memorias, gratas y desconsoladas de sus aventuras personales. Y aunque sin fe y sin esperanza, diluído en el veneno y la dulzura, un poso de pecado. Algún griego rico podía, como antiguamente, en Alejandría, acudir a la escuela de un filósofo famoso, y dejarla y entrar en la administración y el gobierno, o dedicarse al libertinaje y disfrutar de la hermosura suya y de otros, y volver a empezar otra vez con el filósofo. Cada recuerdo, cada evocación, es un momento que, como pocos poetas, vivifica en la mente del lector. Un momento fugaz, explicado, sentido, hasta sensual. El poeta es cruel consigo mismo: corta el poema, como el epigramático hacía en el último pie del pentámetro, pero con un golpe aún más riguroso e inesperado.

UNIVERSALIDAD DE CAVAFIS

Filippos Dracondaidís*

En los países de lengua española, la literatura de la Grecia moderna ha permanecido hasta hace muy poco casi completamente desconocida. Si las obras de Nicos Casantsakis han contribuido a revelar una literatura de gran interés, los premios Nobel a Yorgos Seferis y Odiseas Elitis, los premios Lenin a Yannis Richos y Costas Várnalis, han permitido que la cultura neogriega esté definitivamente presente, fuera de las modas que nuestra época desarrolla para matarlas poco después. La historia de la nación griega, desde la Guerra de Independencia en 1821 hasta ahora, esta llena de vicisitudes y calamidades increibles, de tal modo que resulta milagroso que el pais sobreviva y que su pueblo siga su camino en un especial laberinto de la soledad, con los ojos hasta los tiempos más lejanos, en civilizaciones sucesivas y nunca deshechas. tiempos más lejanos, en civilizaciones sucesivas y nunca deshechas.

La moderna literatura griega se ha desarrollado en forma muy peculiar, bajo el signo de la desaparición del imperio bizantino (dentro del cual se formó la idea de la nacionalidad neogriega) y la existencia de una lengua escrita, imitada del ático antiguo, ajena a la evolución natural del idioma, en conflicto absoluto con la lengua popular que mantuvo los ideales de la libertad y del renacimiento de la patria durante los siglos del dominio otomano (1453-1821).

Sin embargo la lengua atraía la atención de los escritores que vivían en la periferia de Grecia, en islas -como Creta o las Islas Jónicas- vinculadas polfticamente con diversas potencias occidentales, con Italia principalmente. Esta atención dió la luz a destacadas obras de poesía y teatro (siglos XVII-XIX).

Al mismo tiempo, más o menos, los intelectuales viviendo en medio de las minorías griegas en los territorios de la actual Bulgaria y Rumanía, en las grandes ciudades de Europa (París, Viena, Amsterdam, etc.) o en ciudades portuarias del Mediterráneo, como Trieste y Alejandría, han favorecido todos los esfuerzos y han contribuido a "dar la luz del conocimiento a los hermanos esclavos de la madre patria". Se explica así que estos grupos y que estas minorías mantuvieran la tradición y las costumbres para evitar los contactos con los otomanos y las entidades étnicas que constituían la Turquía de la época. Se explica al mismo tiempo que trataran de imponerse en la vida política y económica del nuevo país, que se formó sobre el cuerpo destrozado del

* Filippos Dracondaidís es novelista y ensayista griego

imperio otomano, porque las Grandes Potencias del siglo XIX habían decidido su creación por razones propias.

Cabe decir que el estado neogriego fue desde su nacimiento un protectorado inglés, con monarcas, gobiernos, partidos y el ejército al servicio de los juegos políticos entre franceses, alemanes, rusos, austríacos y británicos. Esta situación desfiguró las aspiraciones del pueblo y condujo a una confusión cultural.

Después de la Segunda Guerra Mundial, hemos vivido una guerra civil (1945-1949) que se acabó de la manera que EE.UU quiso. Hasta estos dias, la hegemonía americana ha estrangulado nuestro pasado y nuestra vida. No hemos escuchado al poeta Andreas Calvos (1789-1869) que escribía a principios del siglo pasado, espectador de los hechos de la Guerra de la Independencia:

*A SAMOS**
XIV

Los que la mano férrea,
grave del miedo sienten,
tengan yugo de esclavos:
virtud y valor quiere
la libertad.

Alas dio ella a Icaro
(un fondo de verdad
vela el mito) y si aquél
cayó en medio del mar
y se ahogó.

de lo alto derrumbóse
y libre halló la muerte.
Si eres sin honra víctima
de un tirano, la tumba
mira como espantosa.

LOS VOTOS
XVI

Más vale que del mar
las olas tumultuosas
a mi patria ahogaran
cual miserable barca
sin esperanzas;

* (Andreas Calvo *Odas*. Traducción de Miguel Castillo Didier en *Greek Letters* 1 1982 pp 17-134)

mejor viera una llama
en tierra firme e islas
por doquier extendida
devorar pueblos, bosques,
ciudades y esperanzas;

mejor, mejor serla
que dispersos los griegos
vagaran por el mundo,
con la mano tendida,
pidiendo pan,

que tener protectores.
Jamás me deslumbraron
riqueza o grandes nombres;
jamás me deslumbraron
rayos de cetros.

Si cada vez que muere
un rey malo apagara
una estrella la noche,
sólo pocas quedaran
luces celestes.

La mano que ofrecéis
cual signo protector
a un país extranjero,
ahogó a vuestros pueblos
antes y ahoga ahora.

Cuantos padres entregan
no pan sino besos
a sus hijos hambrientos,
mientras en vuestros labios
brillan vasos de oro.

Cuando bajo los cetros
llamáis a nuevos pueblos,
queréis nuevos sudores
para pagar vosotros
con gran largueza.

No quiero extenderme sobre Grecia y sus peripecias. Quiero darles una idea del contexto griego que no tiene nada que ver con el resto de Europa. Pienso que mi país tiene rasgos comunes con España (alejamiento, guerras, etc.) y esta introducción constituye un paso necesario para seguir adelante y encontrar a Constandinos Cavafis.

Cavafis no es un poeta desconocido en España. Una rápida bibliografía nos da siete traducciones en castellano, más o menos completas y bien hechas y tres traducciones en catalán, sin mencionar estudios, como el libro de Luis de Cañigral, titulado *Cavafis* (Madrid, Júcar 1981), sin mencionar la reciente edición de la *Poesía Completa* en Alianza Tres (traductor: Pedro Bádenas de la Peña), el éxito que tiene este poeta en América Latina, sus admiradores como el prosista Juan Goytisolo (en su libro *Juan-sin-tierra*) y otros tantos de la categoría de Borges, etc. Antes de darles elementos bibliográficos, siento la necesidad de hacer algunas comparaciones. Propongo el poema "Velas". Permitidme presentarlo en griego y castellano:

ΚΕΡΙΑ	*VELAS* *(1899)*
Τοῦ μέλλοντος ἡ μέρες στέκοντ' ἐμπροστά μας σά μιά σειρά κεράκια ἀναμένα — χρυσά, ζεστά, καὶ ζωηρά κεράκια.	*Los días del futuro se yerguen ante nosotros* *como una hilera de velas encendidas—* *velas doradas, cálidas y vivaces.*
Ἡ περασμένες μέρες πίσω μένουν, μιά θλιβερή γραμμή κεριῶν σβυσμένων τά πιό κοντά βγάζουν καπνόν ἀκόμη, κρύα κεριά, λυωμένα, καὶ κυρτά.	*Los días del pasado quedan atrás,* *lúgubre hilera de velas apagadas;* *humeantes aún las más cercanas,* *velas frías, derretidas y dobladas.*
Δέν θέλω νά τά βλέπω· μὲ λυπεῖ ἡ μορφή των, καὶ μέ λυπεῖ τό πρῶτο φῶς των νά θυμοῦμαι. Ἐμπρός κυττάζω τ' ἀναμένα μου κεριά.	*No quiero verlas, me apena su aspecto* *y me apena recordar su luz primera.* *Miro adelante mis velas encendidas.*
Δέν θέλω νά γυρίσω νά μή διῶ καὶ φρίξω τί γρήγορα ποὺ ἡ σκοτεινή γραμμή μακραίνει, τί γρήγορα ποὺ τά σβυστά κεριά πληθαίνουν.	*No quiero volverme por no ver y horrorizarme* *cuán aprisa va alargándose la hilera sombría,* *cuán aprisa van creciendo las velas apagadas.*

Sobre el mismo tema, leamos a César Vallejo (en *Trilce*) y a Fernando Pessoa (*Obra Poética*, ed. Libros Rio Nuevo, vol.I; p.115).

CESAR VALLEJO

Tiempo Tiempo

Mediodía estancado entre relentes.
Bomba aburrida del cuartel achica
tiempo tiempo tiempo tiempo.

Era Era.

Gallos cancionan, escarbando en vano.
Boca del claro día que conjuga
era era era era.

Mañana Mañana

El reposo caliente aún de ser.
Piensa el presente guárdeme para
mañana mañana mañana mañana.

Nombre Nombre.

¿Que se llama cuanto heriza nos?
Se llama Lomismo que padece
nombre nombre nombre nombre.

FERNANDO PESSOA

Van breves pasando
los dias que tengo.
Después de pasar
ya no los alcanzo.

De aquí a muy poco
todo habrá acabado.
Voy a ser un cadáver
por quien se rezó.

Y entre hoy y ese día
haré lo que hice:
Ser quien yo quiero ser,
feliz o infeliz.

Está claro que Cavafis no es un poeta de "provincias". Pertenece a este ancho rio de la poesía universal que se desarrolló en nuestro siglo, fuera de las escuelas literarias. Pertenece a la *realidad* poética. Podría seguir con tales ejemplos, pero considero que se capta mi punto de vista. Cuando hacemos la comparación Cavafis-Vallejo-Pessoa, es fácil distinguir que Cavafis constituye *algo evidentemente único.*

Constandinos Cavafis, noveno hijo de una familia de ricos comerciantes griegos, nació en Alejandría el 29 de Abril de 1863. Siete años más tarde, la muerte de su padre conduce la familia a una situación económica mucho menos acomodada, obligando a su madre a fijar residencia en 1872 en Londres, en un intento de controlar el patrimonio. Londres y Liverpool otorgarán a Constandinos una educación inglesa y un conocimiento del idioma que llegaría a considerar como su segunda lengua (se sabe que hablaba y leía con la misma perfección francés, italiano y árabe).

Siete años más tarde regresarán a Alejandría, pero la intervención inglesa (1882-1885) les obliga a salir de Estambul. En esta ciudad única y radiante tendrá Cavafis sus primeras experiencias sexuales con un joven pariente suyo y nacerá el poeta.

De regreso a Alejandría, la ruina familiar se precipita, y la muerte de un hermano, que durante años fuera su consejero y mecenas, condiciona el ingreso de Cavafis en el Ministerio de Riegos egipcio, durante cierto tiempo repartirá sus dias entre este empleo que odiaba, algunas horas como corredor de comercio y la noche de bares y burdeles de Alejandría. En 1897 viaja a París y Londres y en 1901, a los 38 años de edad, pisa por primera vez el suelo de Grecia, donde le son publicados doce poemas en la revista *Panacínea.* En Grecia permanecerá dos años, y en 1904 es editado su primer libro con catorce poemas.

Instalado de nuevo en Alejandría, a partir de 1907 asiste a las reuniones del grupo *Nea Soí* (Vida Nueva), combatiente por la expresión en el idioma popular ("político" -*dimotikí*). Un año después, toma un piso en el número 10 de la calle Lepsis, donde vivirá hasta su muerte. A partir de 1911 colabora en *Ta Grámmata* (*Las Letras*), revista de ideología muy cercana a *Nea Soí.*

Su difusión en nuevos idiomas comienza a partir de su amistad con el escritor inglés E.M. Foster, en 1914, quien incluye uno de los poemas de Cavafis en su *Alexandría: A History and a Guide.*

En 1920 se retira Cavafis del Ministerio de Riegos y poco a poco va convirtiéndose cada vez más en esa sombra de la ciudad que tan admirablemente supo reflejar Lawrence Durrel en su tetralogía.

En 1932 los médicos le diagnostican cáncer en la laringe. Viajará inútilmente a Atenas, donde le es practicada una traqueotomía, perdiendo la voz, y en 1933, en enero, ha de ser internado en el Hospital Griego de alejandría, donde muere el 29 de Abril, dia de su cumpleaños.

La primera edición de sus poemas, 154 en total, en la forma que él dejó ordenados (cronológicamente), tuvo lugar en 1935.

Cavafis, muerto hace 51 años, se presenta ahora como un caso poético que reclama investigaciones y estudios, porque nos revela una profundidad de pensamiento y un arte elaborado y sin "florituras". Quiero decir que el poeta no escribía para publicar, pero para expresarse, para delimitar un territorio suyo que podría darle la paz, esta tranquilidad del hombre que *sabe* y que disfruta su posición, mantenido a cierta distancia de los humanos, permaneciendo humano.

Me considero un admirador de Cavafis, porque este griego de Alejandía ha dado a la poesía universal su más clara dignidad. No pertenece a una escuela poética, no es un contructor de versos, un esclavo de su inteligencia, no tiene una clave passe-partout poética, o sea una fórmula, su obra no esta articulada en unidades temáticas. Cada poema forma un todo, tiene su propia personalidad y contiene todo. En una producción de más de 20 años, Cavafis seleccionó 154 poemas, la

esencia de su *logos,* la esencia del *logos*. Sabemos que cada poema es el resultado de un trabajo largo y penoso, de una investigación sobre cada héroe, cada fecha, cada palabra. Cavafis tenía en su mente una inspiración global, un concepto establecido sobre la vida del individuo, considerada como una dignidad que las aventuras en el tiempo no aniquilan; el proceso histórico influye, como histrionismo y tragicomedia, sobre el individuo; pero el hombre no tiene ilusiones. Diría que el *motto* de Cavafis podría ser: *distingo*, o sea *veo* y *hago una selección*: no permito el aplazamiento que resulta de lo social, de lo histórico, de mis propias suciedades; frente al mundo, el hombre tiene una actitud de crítica comprehensiva; si cada uno de nosotros tiene ideas, si cada uno de nosotros sufre, estas cosas maduran y enriquecen al alma. El hombre es un edificio sin puertas ni ventanas, cuando es visto desde la calle, pero un edificio rico y abierto sobre su patio.

En pocas palabras, Cavafis propone un ideal de vida en la sociedad en compañía de nuestro ser y devenir.

Los especialista dicen -con toda razón- que la poesía no se traduce. Para mí, hay afinidades entre el griego y el castellano. Tenemos palabras que se pronuncian de la misma manera, y de significado muy próximo. Podríamos pretender que el griego "pasa" al castellano y viceversa. Hay una especie de filiación que no exite entre, por ejemplo, el griego y el inglés. Pero Cavafis escribió en un griego mezclado y matizado por elementos sabios y arcaicos, en una gramática muy suya. Hay huellas de los tiempos neohelenísticos, una serie de reminiscencias de Bizancio, un respeto del vocabulario popular. No sé si puedo darles una idea de lo que entiendo con estas afirmaciones. Vdes. verán la fluidez en las palabras, podrán subrayar la musicalidad y el ritmo. Propongo una lectura dada por una de las actrices mas destacantes de mi pais. Se llama Eli Lambéti y hace pocos meses falleció de un cáncer.

ΙΘΑΚΗ

Σά βγεῖς στὸν πηγαιμὸ γιὰ τὴν Ἰθάκη,
νὰ εὔχεσαι νάναι μακρὺς ὁ δρόμος,
γεμάτος περιπέτειες, γεμάτος γνώσεις.
Τοὺς Λαιστρυγόνας καὶ τοὺς Κύκλωπας,
τὸν θυμωμένο Ποσειδῶνα μὴ φοβᾶσαι,
τέτοια στὸν δρόμο σου ποτέ σου δὲν θὰ βρεῖς,
ἂν μέν' ἡ σκέψις σου ὑψηλή, ἂν ἐκλεκτὴ
συγκίνησις τὸ πνεῦμα καὶ τὸ σῶμα σου ἀγγίζει.
Τοὺς Λαιστρυγόνας καὶ τοὺς Κύκλωπας,
τὸν ἄγριο Ποσειδῶνα δὲν θὰ συναντήσεις,
ἂν δὲν τοὺς κουβανεῖς μὲς στὴν ψυχή σου,
ἂν ἡ ψυχή σου δὲν τοὺς στήνει ἐμπρός σου.

ITACA
(1911)

Cuando emprendas tu viaje a Itaca
pide que el camino sea largo,
lleno de aventuras, lleno de experiencias.
No temas a los lestrigones ni a los ciclopes,
o al colérico Posidón,
seres tales jamás hallarás en tu camino,
si tu pensar es elevado, si selecta
es la emoción que toca tu espíritu y tu cuerpo.
Ni a los lestrigones ni a los ciclopes
ni al salvaje Posidón encontrarás,
si no los llevas dentro de tu alma,
si no los yergue tu alma ante ti

Νὰ εὔχεσαι νάναι μακρὺς ὁ δρόμος.
Πολλὰ τὰ καλοκαιρινὰ πρωϊὰ νὰ εἶναι
ποὺ μὲ τί εὐχαρίστησι, μὲ τί χαρὰ
θὰ μπαίνεις σὲ λιμένας πρωτοειδωμένους
νὰ σταματήσεις σ' ἐμπορεῖα Φοινικικά,
καὶ τὲς καλὲς πραγμάτειες ν' ἀποκτήσεις,
σεντέφια καὶ κοράλλια, κεχριμπάρια κ' ἔβενους,
καὶ ἡδονικὰ μυρωδικὰ κάθε λογῆς,
ὅσο μπορεῖς πιὸ ἄφθονα ἡδονικὰ μυρωδικά·

σὲ πόλεις Αἰγυπτιακὲς πολλὲς νὰ πᾷς,
νὰ μάθεις καὶ νὰ μάθεις ἀπ' τοὺς σπουδασμένους.

Πάντα στὸν νοῦ σου νἄχεις τὴν Ἰθάκη.
Τὸ φθάσιμον ἐκεῖ εἶν' ὁ προορισμός σου.
Ἀλλὰ μὴ βιάζεις τὸ ταξεῖδι διόλου.
Καλλίτερα χρόνια πολλὰ νὰ διαρκέσει·
καὶ γέρος πιὰ ν' ἀράξεις στὸ νησί,
πλούσιος μὲ ὅσα κέρδισες στὸν δρόμο,
μὴ προσδοκῶντας πλούτη νὰ σὲ δώσει ἡ Ἰθάκη.

Ἡ Ἰθάκη σ' ἔδωκε τ' ὡραῖο ταξεῖδι.
Χωρὶς αὐτὴν δὲν θἄβγαινες στὸν δρόμο.
Ἄλλα δὲν ἔχει νὰ σὲ δώσει πιά.

Κι ἂν πτωχικὴ τὴν βρεῖς, ἡ Ἰθάκη δὲν σὲ γέλασε.
Ἔτσι σοφὸς ποὺ ἔγινες, μὲ τόση πεῖρα,
ἤδη θὰ τὸ κατάλαβες ἡ Ἰθάκες τί σημαίνουν.

Pide que el camino sea largo.
Que sean muchas las mañanas de verano
en que llegues -¡con qué placer y alegría!
a puertos antes nunca vistos.

Detente en los emporios de Fenicia
y hazte con hermosas mercancías,
nácar y coral, ámbar y ébano
y toda suerte de perfumes voluptuosos,
cuantos más abundantes perfumes voluptuosos pueda
Ve a muchas ciudades egipcias
a aprender, a aprender de sus sabios.

Ten siempre a Itaca en tu pensamiento.
Tu llegada allí es tu destino.
Mas no apresures nunca el viaje.
Mejor que dure muchos años
y atracar, viejo ya, en la isla,
enriquecido de cuanto ganaste en el camino
sin aguardar a que Itaca te enriquezca.

Itaca te brindó tan hermoso viaje.
Sin ella no habrías emprendido el camino
Pero no tiene ya nada que darte.

Aunque la halles pobre, Itaca no te ha engañado.
Así, sabio como te has vuelto, con tanta experiencia,
entenderás ya qué significan las Itacas.

La influencia de Cavafis en nuestra poesía fue tardía, pero ininterrumpida. Cuando Cavafis empezó a publicar sus poesías en folletos distribuidos con mucho cuidado a sus amigos y a los pocos admiradores que tenía en la colonia griega de Alejandría, en Atenas triunfaba un parnasismo envejecido, una escuela poética que mezclaba lo tradicional, lo tópico de las canciones populares (*dimotiló tragudi*) con los sonidos de la poesía francesa a lo Hugo, Baudelaire, etc.

Hay que decir que nuestra poesía, después de la Guerra de Independencia, tiene algunas cumbres en los cuatro puntos del horizonte. Señalemos a Dionisios Solomós, nacido en Zante (una isla del mar Jónico), su contemporáneo y compatriota Andreas Calvos, pasando a Yorgos Seferis, nacido en Asia Menor, a Odiseas Elitis, hijo de Creta y de Lesbos, a Constandinos Cavafis, ciudadano de Alejandría. Ya he dicho que tengo una admiración incondicionl para Cavafis. No me considero un *cavafólogo* (porque hay tales). Hablo de Cavafis desde el punto de vista de *escritor*. Durante toda su vida, Cavafis hizo un camino a solas. Raros son los que comprendieron su valor. Y un dictador condecoró al poeta poco antes de su muerte. De la misma manera, la obra de Cavafis hizo sola su camino en el mundo. Diría que Cavafis progresó sin publicidad y sin ayuda. No hay exageración si vemos en Cavafis el poeta más universal de la Grecia moderna. Vincu-

lado en su tiempo, nos propone la intemporalidad. Lo que J.L. Borges piensa de Kafka vale también para Cavafis:

> *La diferencia esencial con sus contemporáneos y hasta con los grandes escritores de otras épocas, Bernard-Shaw o Chesterton, por ejemplo, es que con ellos uno está obligado a tomar la referencia ambiental, la connotación con el tiempo y el lugar. Es también el caso de Ibsen o de Dickens. Kafka en cambio tiene textos, sobre todo en los cuentos, donde se establece algo eterno. A kafka podemos leerlo y pensar que sus fábulas son tan antiguas como la historia, que esos sueños fueron soñados por hombres de otra época sin necesidad de vincularlos a Alemania o a Arabia. El hecho de haber escrito un texto que trasciende el momento en que se escribió, es notable. Se puede pensar que se redactó en Persia o en China y ahí esta su valor.*
>
> *(El País, 3* de Julio de 1983)

Esta situación fuera del tiempo y del espacio, este universalismo no dejan de ser elementos que constituyen la clave y la llave de la obra de Cavafis. Voy a proponer una lectura mia, empezando con el propio Cavafis que escribe:

> *Cuando un escritor sabe con bastante certeza que se venderán solamente unos pocos volúmenes de su edición, obtiene una gran libertad en su trabajo creador. El escritor tiene ante sí la seguridad, o al menos la posibilidad, de vender toda su edición y quizá ediciones subsecuentes, es a veces influido por la venta futura... casi sin quererlo, casi sin darse cuenta de ello. Habrá momentos en que, sabiendo como piensa, qué le gusta y qué ha de comprar el público, el escritor hará pequeños sacrificios, redactará cierto trozo de manera diferente, se saltará otro.*
>
> *Y no hay nada más destructivo para el Arte (tiemblo con sólo pensar en esto) que cierto trozo sea redactado de modo diferente o sea omitido.*

A pesar de esta constatación de plenitud creadora, el poeta siguió insistiendo toda su vida en publicar muy poco, corrigiendo y volviendo a corregir esta "work in progres", como la cualificó Seferis.

Hay ante todo, en el mundo poético de Cavafis, lo que Seferis ha llamado el sentimiento "tierra baldía" a lo T.S. Eliot, sentimiento que aparece en "toda la expresión poética de nuestros tiempos". Y Seferis, el más perspicaz lector de Cavafis, sigue así:

> *"el poeta vive en un gran cementerio donde, desgarrado por un dulce tormento, invoca interminablemente la resurrección de un*

cuerpo joven, la de un Adonis que, a medida que pasan los años, parece cambiar y envilecerse por un amor cada vez más vulgar. Diría que la mente del poeta, en medio de su desesperación, estuviera empapando en vitriolo el cadáver que no puede resucitar. Este viejo no tiene ninguna idea de las llamas del infierno ni de las del purgatorio (por lo demás, no existe purgatorio en la religión ortodoxa). Le gustan sus pecados y se lamenta de que la decadencia de la vejez no le permita cometer más. Su única ambición es permanecer helénico (...) Este gramático a veces causa la impresión de ser un "místico sin dios", si es que esta frase de Mme. Emilie Teste tiene algún sentido".

Seferis plantea en Cavafis no la contemplación más o menos erudita o decadente, de un pasado sin ningún valor para el lector moderno, sino la yuxtaposición constante y vital de diversos momentos de la historia; por otra parte, hace alusión a otro de los grandes temas de la literatura moderna: el de la búsqueda de la divinidad en un mundo del que han desaparecido todos los valores religiosos. Esta desaparición me parece más trágica para el poeta alejandrino, tiranizado por una homosexualidad no libresca, sino vivida, que le confiere un sello especial al universo poético cavafiano. De este modo, Cavafis parece tener (como observó E.M.Forster) "una posición ligeramente oblicua con respecto al mundo".

Valéry Larbaud ha escrito: *J'écris toujours avec un masque sur le visage*; Fernando Pessoa, el supermo enmascarado, nos recuerda que *o poeta é un fingidor* y que *el arte es la expresión de un pensamiento por medio de una mentira particular. Importa poco si sentimos lo que expresamos; basta con que, habiendolo pensado, sepamos fingir bien haberlo sentido*. Muy cerca de esta manera de ver las cosas estan muchísimos poemas de Cavafis.

A diferencia de lo que ocurre en Eliot y Pound, que se sirven de una variedad de máscaras tomadas de todas las épocas, pero que concuerdan en el presente del poema, el uso de las máscaras en Cavafis esta siempre acompañado por un desplazamiento temporal/espacial, por un retorno sistemático que nos coloca ante el otro gran recurso del poeta para despersonalizar sus fantasmas y actualizar su curiosa erudición. Si aceptamos la definición propuesta por Eliade de que *los mitos describen las diferencias y a veces dramáticas irrupciones de lo sagrado* (o de lo 'sobrenatural') *en el mundo*, podemos concluir que, por ser habitante de un lugar no consagrado y por moverse en un tiempo terminantemente irreversible (un tiempo que, como ya se lamentaba Quevedo, *ni vuelve ni tropieza*), el poeta moderno se caracteriza por un rechazo tajante seguido de una búsqueda desesperada de lo mítico.

ΚΑΙΣΑΡΙΩΝ

Ἐν μέρει γιὰ νὰ ἐξακριβώσω μιὰ ἐποχή,
ἐν μέρει καὶ τὴν ὥρα νὰ περάσω,
τὴν νύχτα χθὲς πῆρα μιὰ συλλογὴ
ἐπιγραφῶν τῶν Πτολεμαίων νὰ διαβάσω.
Οἱ ἄφθονοι ἔπαινοι κ' ἡ κολακεῖες
εἰς ὅλους μοιάζουν. Ὅλοι εἶναι λαμπροί,
ἔνδοξοι, κραταιοί, ἀγαθοεργοί·
κάθ' ἐπιχείρησίς των σοφοτάτη.
Ἂν πεῖς γιὰ τὲς γυναῖκες τῆς γενιᾶς, κι αὐτές,
ὅλες ἡ Βερενίκες κ' ἡ Κλεοπάτρες θαυμαστές.

Ὅταν κατόρθωσα τὴν ἐποχὴ νὰ ἐξακριβώσω
θἄφινα τὸ βιβλίο ἂν μιὰ μνεία μικρή,
κι ἀσήμαντη, τοῦ βασιλέως Καισαρίωνος
δὲν εἶλκυε τὴν προσοχή μου ἀμέσως .....

Ἄ, νά, ἦρθες σὺ μὲ τὴν ἀόριστη
γοητεία σου. Στὴν ἱστορία λίγες
γραμμὲς μονάχα βρίσκονται γιὰ σένα,
κ' ἔτσι πιὸ ἐλεύθερα σ' ἔπλασα μὲς στὸν νοῦ μου.
Σ' ἔπλασα ὡραῖο κ' αἰσθηματικό.
Ἡ τέχνη μου στὸ πρόσωπό σου δίνει
μιὰν ὀνειρώδη συμπαθητική ἐμορφιά.
Καὶ τόσο πλήρως σὲ φαντάσθηκα,
ποὺ χθὲς τὴν νύχτα ἀργά, σὰν ἔσβυνεν
ἡ λάμπα μου — ἄφισα ἐπίτηδες νὰ σβύνει —
ἐθάρεψα ποὺ μπῆκες μὲς στὴν κάμαρά μου,
μὲ φάνηκε ποὺ ἐμπρός μου στάθηκες· ὡς θὰ ἦσουν
μὲς στὴν κατακτημένην Ἀλεξάνδρεια,
χλωμὸς καὶ κουρασμένος, ἰδεώδης ἐν τῇ λύπῃ σου,
ἐλπίζοντας ἀκόμη νὰ σὲ σπλαχνισθοῦν
οἱ φαῦλοι — ποὺ ψιθύριζαν τὸ « Πολυκαισαρίη ».

CESARION
(1918)

En parte por aclarar una época,
en parte por pasar el tiempo,
ayer noche tomé para leer
una colección de inscripciones ptolemaicas.
Los elogios abundantes y lisonjas
son parecidos para todos. Todos son magníficos,
gloriosos, poderosos, benefactores;
cada una de sus acciones, sapientísima.
Si es de las mujeres de la familia, todas
ellas, las Berenices y las Cleopatras, maravillosas.

Cuando acabé de ilustrarme de la época,
habría dejado el libro si una pequeña mención,
insignificante, al Rey Cesarión
no hubiese llamado de inmediato mi atención...

¡Ah, estás ahí! Llegaste con tu encanto
indefinido. Pocas líneas solamente se encuentran en
la historia sobre ti,
y, por eso, con más libertad te he moldeado en mi
imaginación,
te he modelado bello y sensual.
Mi arte confiere a tu rostro
la belleza atractiva de un sueño.
Y con tanta intensidad te he imaginado,
que ayer, bien entrada la noche, cuando se apagó
mi lámpara -adrede dejé que se apagara-
creí que entrabas en mi alcoba,
me pareció que estabas ante mí, tal como estarías
en la recién conquistada Alejandría,
pálido y cansado, ideal en tu pesar,
esperando aún la piedad
de los miserables -que murmuraban "demasiados Césares".

En efecto, según lo ha mostrado ampliamente Edmund Keeley en su estudio *Kavafis Alexandria*, el poeta fue creando paso a paso el mito de su ciudad natal. Y habiendo mitificado a Alejandría, habiendose quedado allí, no habiendo cedido a la tentación a la que sucumbe el personaje de "La Satrapía", quien se encamina hacia Susa para lograr una vida fácil que a su vez lo destruye, el poeta puede dedicarse a explorar las posibilidades del lugar sagrado, destruyendo todas las apariencias, hasta convertir su ciudad en La ciudad en El tiempo.

Deja de existir la linea divisoria entre lo divino y lo humano, entre el pasado mítico y el sórdido presente que, de manera repentina, se sacraliza para los que saben mirar.

Por diversas razones, varios criticos de Cavafis han preferido hacer una lectura de su obra en la que se enfoncan principalmente los poemas sobre temas históricos. Considero que tal lectura constituye un encarcelamiento de una poesía abierta en las significaciones temporales, o

sea cerradas. Lo único que podría aceptar es el mundo de Cavafis en un texto de referencias entrecruzadas donde no hay "la recherche du temps perdu" a lo Proust, sino la abolición de la personalidad y la despersonalización de la historia. Sería más justo pretender que cada poema cavafiano es un poema erótico en el más amplio término en el que se mezclan constantemente el *páthos* y el *hímeros*, el anhelo de lo ausente y el deseo de lo presente, hasta tal punto que podríamos decir con René Char que cada texto de Cavafis es *l'amour realisé du désir demeure désir*. E.M. Foster, destacado en Alejandría como miembro de la Cruz Roja, ha hecho una excelente descripción del Cavafis de esos años:

> *"... es un gentleman griego, tocado con un sombrero de paja, en pie y absolutamente inmóvil, en una posición ligeramente oblicua en relación al universo. Tal vez extiende los brazos. "Oh, Cavafis... "Si, es Mr. Cavafis que va de su apartamento a la oficina, o de su oficina al apartamento. Si sucede lo primero, se desvanece sin ser visto, von un ligero gesto de esperanza. 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 reservan realmente; una frase que se encamina con toda lógica al final previsto, pero cuyo final es siempre mucho más brillante e inesperado de lo que hablamos supuesto. La frase termina 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 1906 o de las posibilidades y 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 desenvolverse con perfección idéntica en griego, en inglés o en francés. Y a pesar de la claridad natural de sus juicios, uno siente que eso está también en una posición oblicua con relación al universo: es la frase de un poeta".*
>
> *Cavafis no ignoraba el valor de su obra. Su continuo afán de perfección nos lo muestra como un espíritu lúcido que sabe a que fin se encamina y conoce la manera de llegar a él. El arte del poeta -advierte- es una escalera interminable. De ahi que no se apresurara a dar por definitivo un poema sin haber antes sopesado insistentemente el valor preciso de la palabra, sus resonancias y significaciones. El goce de la creación le satisfacía plenamente ("en el arte descanso de su esfuerzo") y no exigía ninguna otra remuneración por su trabajo.*
>
> *No es difícil presumir -por otra parte- que Cavafis apenas escribía con la intención de que le leyeran sus contemporáneos.*

Por ello no se preocupó de que su obra les llegara a su debido tiempo. Sí, en cambio, previó y quiso llegar al lector futuro: cuando sobreviene su muerte, sus escritos se encuentran perfectamente ordenados, su obra dispuesta para ser publicada. ¿Para quién había compuesto su poema "El dios abandona a Antonio"; ¿Oara nosotros o para él?

ΑΠΟΛΕΙΠΕΙΝ Ο ΘΕΟΣ ΑΝΤΩΝΙΟΝ

Σὰν ἔξαφνα, ὥρα μεσάνυχτ', ἀκουσθεῖ
ἀόρατος θίασος νὰ περνᾶ
μὲ μουσικὲς ἐξαίσιες, μὲ φωνὲς —
τὴν τύχη σου ποὺ ἐνδίδει πιά, τὰ ἔργα σου
ποὺ ἀπέτυχαν, τὰ σχέδια τῆς ζωῆς σου
ποὺ βγῆκαν ὅλα πλάνες, μὴ ἀνωφέλετα θρηνήσεις.
Σὰν ἕτοιμος ἀπὸ καιρό, σὰ θαρραλέος,
ἀποχαιρέτα την, τὴν Ἀλεξάνδρεια ποὺ φεύγει.
Πρὸ πάντων νὰ μὴ γελασθεῖς, μὴν πεῖς πὼς ἦταν
ἕνα ὄνειρο, πὼς ἀπατήθηκεν ἡ ἀκοή σου·
μάταιες ἐλπίδες τέτοιες μὴν καταδεχθεῖς.
Σὰν ἕτοιμος ἀπὸ καιρό, σὰ θαρραλέος,
σὰν ποὺ ταιριάζει σε ποὺ ἀξιώθηκες μιὰ τέτοια πόλι,
πλησίασε σταθερὰ πρὸς τὸ παράθυρο,
κι ἄκουσε μὲ συγκίνησιν, ἀλλ' ὄχι
μὲ τῶν δειλῶν τὰ παρακάλια καὶ παράπονα,
ὡς τελευταία ἀπόλαυσι τοὺς ἤχους,
τὰ ἐξαίσια ὄργανα τοῦ μυστικοῦ θιάσου,
κι ἀποχαιρέτα την, τὴν Ἀλεξάνδρεια ποὺ χάνεις.

EL DIOS ABANDONA A ANTONIO
(1911)

Cuando de pronto, a media noche, se oiga
pasar invisible un báquico cortejo
con músicas maravillosas, con vocerío-
tu fortuna flaqueante, tus obras
fallidas, los sueños de tu vida
que salieron todos vanos, no los llores inútilmente.
Como dispuesto desde hace tiempo, como un valiente,
despide, despide a Alejandría que se aleja.

Sobre todo, no te engañes, no digas que fue
un sueño, que tu oído te engañó;
no te acojas a tan vanas esperanzas.
Como dispuesto desde hace tiempo, como un valiente,
como te cabe a ti, que de una ciudad tal mereciste el honor,
acércate resuelto a la ventana
y escucha conmovido, mas sin
súplicas ni lamentos de cobarde,
como goce postrero los sones,
los maravillosos instrumentos del místico, báquico cortejo
y despide, despide a la Alejandría que tú pierdes.

PRESENTACION DE NUEVOS TEXTOS POETICOS DE CAVAFIS

Pedro Bádenas de la Peña
C.S.I.C.

La idea de la publicación íntegra de la obra poética del Cavafis va acercándose paulatinamente al *desideratum*. Cuando en 1982 aparecía mi traducción del genial alejandrino expliqué cómo la grandeza del poeta no debía considerarse empañada por la inserción, junto a su obra canónica -los 154 poemas seleccionados por el propio Cavafis-, de todas aquellas composiciones que con diferente fortuna eran parte nada desdeñable de su acervo. Figuraban así en la traducción los *Inéditos*, editados en 1968 por Savvidis y un total de veinte poemas *Proscritos*, compuestos entre 1885 y 1901 cuya localización no fue tarea sencilla pues hube de rastrear entre viejas revistas literarias griegas de Leipzig y Alejandría, como *Esperos, Atticón Muslon, Físis, Egiptiacón Imerológion*, etc. donde un Cavafis juvenil había dado a la luz sus primeras creaciones. Son escritos desiguales pero en los que late ya un germen de lo que habría de caracterizar su producción posterior, así como muchos elementos que luego, tras su infatigable tejer y destejer, acabaría incorporando a poemas suyos coetáneos y destinados a figurar en su selección depurada. Sin embargo ya advertí de la falta de un número reducido de poemas cuyo texto no me había sido accesible. Hoy, al poco de la aparición del conjunto de *Poemas proscritos y traducciones* en edición al cuidado de Savvidis (Atenas, Icaros 1983), nos es posible disponer de un total de treinta y siete poemas de los cuales, catorce, son absolutamente nuevos y cuya traducción aparecerá en la cuarta edición de mi versión de Cavafis. El nuevo libro de Savvidis, imprescindible para la recuperación total de Cavafis, llega con un retraso de casi veinte años, pues las primeras pruebas del mismo salieron en 1965 en un proyecto editorial por el cual formarían parte del suplemento a la edición en dos tomos de los *Canónicos*. Después de abril de 1967 este programa se detuvo, dándose prioridad a la aparición de los *Inéditos*, publicados en 1968. Hubo un momento en que Savvidis pensó sacar juntos *Inéditos* y *Proscritos* pero la idea también quedó estancada. Por fin, con motivo del cincuentenario de la muerte del poeta, Renata Lavagnini tomó a su cargo la delicada tarea de la reconstrucción filológica de los *Inconclusos*, un conjunto aproximado de treinta poemas que Cavafis con su fina meticulosidad fue reescribiendo una y otra vez en función de sus lecturas pero que la muerte impidió que adquirieran su forma definitiva, todos ellos abarcan el período de 1918 a 1932. Al filo del aniversario se puso también en

marcha, al fin, lo que tanta falta hacía: la edición crítica, en sentido filológico del término, de los famosos ciento cincuenta y cuatro poemas. Uno y otro libro, anunciados para 1983 por la casa Icaros de Atenas, aún no han salido de las prensas, pero su circulación parece que está relativamente próxima. Unicamente, de este ambicioso proyecto han visto la luz los *Proscritos* a los que me acabo de referir.

Desde marzo de 1886 hasta julio de 1901, en que Cavafis comenzó a revisar sistemáticamente su obra, nuestro autor había publicado, en revistas u hojas sueltas, treinta y cuatro poemas de los que tan sólo once pasaron al *corpus*, siete de ellos con leves retoques, se trata de piezas como "Murallas" (80), "Los corceles de Aquiles" (84), "Un viejo" (72), "Súplica" (73), "Velas" (71), "Los sabios saben lo que se avecina" (3) y "El primer peldaño" (3). Otros cuatro, Cavafis volvió a escribirlos con modificaciones sustanciales, se trata de "Voces" (69), "Jonio" (33), "Los pasos" (20) y "Las exequias de Sarpedón" (83). Los veintitrés restantes el alejandrino los proscribió tácitamente primero y después expresamente. Estos últimos veintitrés poemas, junto con las primitivas formas de los cuatro reescritos que acabo de señalar es lo que Savvidis presenta en su reciente libro.

Se recuperan ahora en primera versión castellana un total de catorce composiciones, ocho de ellas creación estricta de Cavafis y las otras seis, traducciones parciales de distintos autores, realizadas entre 1886 y 1895. Aparte de esto presento cinco poemas inconclusos correspondientes a la serie de los inspirados en la figura del emperador Juliano el Apóstata, elaborados entre los años 1920 y 1930.

Del primer grupo hay dos que tienen el interés de ser la primera redacción de otros tantos que pasaron al *corpus*. Me refiero a "Recuerdo", fechado en 1896, espontáneo anticipo, aún poco elaborado, del bello poema 33, "Jonio" (1911), y a las "Exequias de Sarpedón" (1898) que se encuadra en la serie de los de contenido homérico; esta primera versión mucho más lograda en mi opinión que la definitiva, de igual título e idéntica fecha, que resulta en cambio más retórica y artificiosa. Siguen después piezas muy diversas entre las que se cuentan poemas academicistas, como "Edipo", descripción poética del cuadro homónimo de Gustave Moreau, pero donde la posible rigidez formal se trasciende con una certera interpretación de la esencia del mito de Edipo. "Horas de melancolía" y "Cerca de una ventana abierta" son dos composiciones breves sobre el tema de la naturaleza, la primera bastante próxima a la adaptación del famoso soneto "Correspondances" de las *Flores del Mal* de Baudelaire (nº 7 de los *Inéditos*); la segunda es una impresión simbolista de una noche del poeta. El largo poema titulado "Un amor" (1896) es una adaptación a la forma de balada griega de la traducción libre que en 1886 había hecho Cavafis de una balada escocesa de lady Anne Lindsay (después Barnard), compuesta en 1771, incluida por mí antes como nº 3 de los *Proscritos* y que ahora en la nueva edición aparece con el nº 1 de las *Traducciones*. Esta última versión de 1896 resulta, creo, menos lograda que la primera por

sus concesiones melodramáticas. El poema dedicado a "La muerte del emperador Tácito" (1896) es muy interesante, muestra la postura resignada y digna de este desgraciado emperador que, ya anciano, aceptó el cargo e intentó en vano restaurar el prestigio del Senado y que murió de miseria y privaciones resistiendo a los godos en la lejana Capadocia. Es una actitud antitética a la de Pietro di Murrone (el papa Celestino V), protagonista de "Che fece... il gran rifiuto" (78) que puesto a elegir renunció al pontificado. La permanencia, en cambio, de Tácito al frente de su deber, desasistido de todos, resulta de una grandeza trágica cuando en esos páramos de Asia, a las puertas de la muerte, evoca la tranquilidad perdida en aras de su deber. "Las lágrimas de las hermanas de Faetón" (1892) pertenece a la serie de poemas de inspiración épica, como "Los corceles de Aquiles" (1896), Troyanos (1900), e "Itaca" (1910); se trata de una delicada reelaboración del mito de la Helíades, cuyo llanto desconsolado por el hermano muerto se metamorfoseó en gotas de ámbar.

Por lo que se refiere a las traducciones, las ordeno ahora todas en una sección propia, incorporando las que en las ediciones anteriores se incluían en el conjunto de *Inéditos*, como es el caso de "Si me amaras", "A las señoras" y "Secuencia según Baudelaire" (antes números 1,2 y 7 de los *Inéditos* respectivamente) que ahora ocupa su correspondiente lugar en las *Traducciones*. Por otra parte, conforme a la edición de Savvidis, se distingue convenientemente entre aquellas traducciones que Cavafis llegó a publicar en algún momento y entre las que su autor nunca dio a la imprenta. En suma, los nuevos textos de este tipo que se añaden ahora son los siguientes: una larga tirada de noventa y un versos del acto *III* de *Measure for Measure* de Shakespeare, con las intervenciones del Duque, Claudio e Isabela, donde se expone la cruda reflexión ante el espanto de la muerte. Una selección de fragmentos del larguísimo poema de Keats sobre *Lamia*, el fascinante personaje femenino de la Antigüedad, mezcla de vampirismo, terror y erotismo. Siguen después dos breves muestras de los últimos versos del soneto "Al Nilo", también de Keats y del poema póstumo de Shelley "A la luna". Por último, dos nuevas traducciones inéditas son las de unos pasajes de Dante Alighieri que corresponden al canto XXVI, *El Infierno*, de la *Divina Comedia*, donde se recoge la tradición medieval de un postrer viaje de Ulises, independiente de la *Odisea*, hasta más allá de las Columnas de Hércules; y, en perfecta relación con este Ulises dantesco, se halla el fragmento del "Ulises" de Tennyson donde se insiste en el tema de la esperanza de llegar a las islas de los Bienaventurados, como si de una utópica Itaca soñada se tratara.

Con ser importante la recuperación de toda esta poesía proscrita e inédita de Cavafis, ya que amplía cosiderablemente los elementos objetivos de juicio para entender su largo y decantado proceso de consolidación literaria, mayor interés tiene, si cabe, la exhumación de aquellos papeles de trabajo que con toda certeza, si la muerte no le hubiera cerrado el paso, Cavafis habría terminado por incorporar a su

producción canónica. Como apuntaba más arriba, Renata Lavagnini, filóloga de la Universidad de Palermo, ha tomado sobre sí la enorme responsabilidad de reconstruir críticamente, con todas las anotaciones del autor, lo que podría ser el texto definitivo de una serie de poemas. Los que aquí se presentan ahora en traducción castellana corresponden a cinco piezas sobre el personaje del emperador Juliano, editados en *Byzantine and Modern Greek Studies* (7, 1981, 55-88) y que el profesor G.W.Bowersock maneja ya para su atinado estudio "The Julian Poems of C.P.Cavafy", publicado en el mismo número y año de la mencionada revista (pp. 89-104). Para el resto de estos poemas *Inconclusos*, que en total se aproximan a los treinta, habrá que esperar a su definitiva edición que parece no estar ya muy lejana. Estos borradores dan la medida exacta de la afirmación que sobre sí mismo había hecho el propio Cavafis: "Muchos poetas son sólo poetas... yo soy un poeta histórico" y al igual de lo que ocurre con muchos de sus *canónicos*, las notas y referencias a las fuentes manejadas son copiosas y precisas, revelan además un interés de verdadero estudioso de la historia que excede con mucho lo que podría entenderse como simple curiosidad de un poeta que requiere una información ocasional. Encontraremos aquí huellas de sus lecturas, no ya de Gibbon (*Decline and Fall of the Roman Empire*) -verdadero libro de cabecera de Cavafis-, sino de obras propias de un especialista, como *The Story of the Church in Egypt* de E.L. Butcher (Londres, 1897), la edición teubneriana de las obras de Juliano por F.C. Hertlein (Leipzig, 1876), los escritos de Gregorio Nacianzeno, el estudio de P. Allard sobre Juliano (París, 1902) o la última novedad que llegó a sus manos, *La Vie de L'Empereur Julien* de J. Bidez (París, 1930).

El poema titulado "Atanasio", lleno de una ironía sostenida, juega con el simbolismo de un bote medio podrido que lleva por el Nilo a Atanasio de Alejandría con unos monjes, camino del destierro, allí, mientras el obispo fugitivo va rezando, sus compañeros tienen la revelación de la muerte de enemigo, el impío Juliano. El poema dedicado al "Obispo Pigasio", está tomado directamente de la epístola 79 de Juliano, cuando este narra su discreta complicidad con el obispo de Ilión mientras le enseña el templo de Atenea Ilíaca, en apariencia cerrado a cal y canto, pero en realidad secreto refugio de un obispo en el fondo tan pagano como su emperador. "La salvación de Juliano", inspirada en un episodio de la infancia del Apóstata, relatado por Allard, cuando unos sacerdotes cristianos pusieron a salvo a Juliano, a la sazón un pequeño de seis años, del tumulto en el que perecieron linchados sus padres, revuelta instigada por Constancio II. Aquel hecho fortuito Cavafis lo pone irónicamente en tela de juicio, apostillando con una frase del propio Juliano: "demos al olvido aquel tiempo de tinieblas". El poema "Hunc deorum templis", fechado en 1926, contiene un error -debería decir *templa*-; se inspira directamente en un pasaje de Amiano Marcelino (15.8.22) donde se glosa una anécdota durante una visita de Juliano a la Galia. Al hacer el emperador su entrada triunfal en

Vienne, una vieja ciega profetizó: *hunc deorum templa reparaturum* ("este será el que restaure los templos de los dioses"). La profecía resultó más tarde ser cierta; la duda de Cavafis está en saber si la vieja dijo aquello con pena o con alegría. El último de estos esbozos es un poema sin título y me atrevería a decir que no por casualidad; tiene muy pocas modificaciones y carece de fecha. Parece como si el autor en la escena imaginaria que recrea -con un joven alejandrino entregado a la lectura mientras aguarda a su amigo- quisiera vengarse de las lagunas que presenta el texto de Juliano en la epístola 61, producidas sin duda por considerarse excesivamente injurioso el pasaje para los cristianos. El poema está aludiendo al edicto de Juliano (del año 362) por el que se prohibía a los cristianos enseñar a los autores paganos, por una razón de simple coherencia: es absurdo que los cristianos alaben el arte de Homero o Hesíodo pero que los condenen por paganos. En el pensamiento de Juliano hay que tener en cuenta que es imposible distinguir entre el arte literario de los antiguos y la religiosidad, pagana por supuesto, que lo hacía posible. Así es como Juliano textualmente dice: "si por el contrario (los cristianos) piensan que los más venerados (esto es, Homero y Hesíodo) están en el error, que se marchen a las iglesias de los galileos a comentar a Mateo y a Lucas".

La enigmática sonrisa que esboza el joven del poema parece venir a dar la razón a lo que Juliano pensaba. La densidad conceptual y algo enigmática de los últimos versos reflejan el caracter de quien en sus últimos momentos se negó a comulgar con ruedas de molino, aunque fuera de manos del mismo patriarca de Alejandría. No en vano estos versos es fácil que fueran de los últimos de nuestro autor y si no lo fueron, debieron haberlo sido.

ΑΘΑΝΑΣΙΟΣ

('Απρίλιος 1920)

Μέσα σέ βάρκα ἐπάνω στόν μεγάλο Νεῖλο,
μέ δυό πιστούς συντρόφους μοναχούς,
φυγάς καί ταλαιπωρημένος ὁ 'Αθανάσιος
– ὁ ἐνάρετος, ὁ εὐσεβής, ὁ τήν ὀρθήν πίστην τηρῶν –
προσεύχονταν. Τόν καταδίωκαν οἱ ἐχθροί
καί λίγη ἐλπίς ὑπῆρχε νά σωθεῖ.
'Ηταν ὁ ἄνεμος ἐνάντιος·
καί δύσκολα ἡ σαθρή βάρκα τους προχωρεῖ.

Σάν ἐτελείωσε τήν προσευχή,
ἔστρεψε τό θλιμμένο βλέμμα του
πρός τούς συντρόφους του – κι ἀπόρησε
βλέποντας τό παράξενο μειδίαμά τους.
Οἱ μοναχοί, ἐνῶ προσεύχονταν ἐκεῖνος,
εἶχαν συναισθανθεῖ τί ἐγίνονταν
στήν Μεσοποταμία· οἱ μοναχοί
ἐγνώρισαν πού ἐκείνη τήν στιγμή
τό κάθαρμα ὁ 'Ιουλιανός εἶχεν ἐκπνεύσει.

ΕΠΙΣΚΟΠΟΣ ΠΗΓΑΣΙΟΣ

(Μάϊος 1920)

Εἰσῆλθαν στόν περικαλλῆ ναό τῆς 'Αθηνᾶς
ὁ Χριστιανός ἐπίσκοπος Πηγάσιος
ὁ Χριστιανός ἡγεμονίσκος 'Ιουλιανός.
'Εκύτταζαν μέ πόθον καί στοργήν τ' ἀγάλματα·
ὅμως συνομιλούσανε διστακτικῶς,
μέ ὑπαινιγμούς, μέ λόγια διφορούμενα
μέ φράσεις πλήρεις προφυλάξεως,
γιατί δέν ἦσαν βέβαιοι ὁ ἕνας γιά τόν ἄλλον
καί συνεπῶς φοβοῦνταν νά μή ἐκτεθοῦν,
ὁ ψεύτης Χριστιανός ἐπίσκοπος Πηγάσιος
ὁ ψεύτης Χριστιανός ἡγεμονίσκος 'Ιουλιανός.

ATANASIO
(Abril, 1920)

En una barca por el inmenso Nilo,
con dos fieles monjes compañeros,
sufrido y fugitivo, rezaba Atanasio
-el virtuoso, pío, observador de la ortodoxia-.
Perseguíanlo sus enemigos
y poca esperanza tenía de salvarse.
Soplaba el viento en contra
y a duras penas la barca podrida los llevaba.

Cuando terminó de orar
volvió su mirada triste
hacia los compañeros -se sorprendió
de ver su sonrisa extraña.
Los monjes, mientras él rezaba,
habían comprendido qué ocurría
en Mesopotamia; los monjes
supieron que en el instante aquel
el maldito Juliano había expirado.

EL OBISPO PIGASIO
(Mayo, 1920)

Entraron en el bellísimo templo de Atenea
el cristiano obispo Pigasio,
el cristiano emperadorzuelo Juliano.
Contemplaban con recreo y cariño las estatuas;
pero conversaban de modo vacilante,
con insinuaciones, con palabras ambiguas,
con frases repletas de cautela,
pues no estaban seguros el uno del otro
y, en consecuencia, temían delatarse,
el falso obispo cristiano Pigasio,
el falso emperadorzuelo cristiano Juliano.

Η ΔΙΑΣΩΣΙΣ ΤΟΥ ΙΟΥΛΙΑΝΟΥ

(Δεκέμβριος 1923)

Ὅταν μαινόμενοι σκότωσαν οἱ στρατιῶται
τούς συγγενεῖς τοῦ ἀποθανόντος Κωνσταντίνου·
καί τελευταίως κινδύνευεν ἀπ' τήν φρικτή
παραφορά των ὡς καί τό μικρό παιδί – ἕξη χρονῶ –
τοῦ Καίσαρος Ἰουλίου Κωνσταντίου,
οἱ Χριστιανοί ἱερεῖς, οἱ εὔσπλαχνοι,
τό βρῆκαν καί τό πήγανε στό ἄσυλον
τῆς ἐκκλησίας. Ἐκεῖ τόν διέσωσαν τόν ἐξαετῆ Ἰουλιανόν.

Πλήν ἐπιβάλλεται νά ποῦμεν ὅτι
εἶναι χριστιανικῆς πηγῆς πληροφορία.
Μά διόλου ἀπίθανον νά εἶν' ἀληθινόν.
Τίποτε τό παράδοξον ἱστορικῶς
δέν παρουσιάζει: τοῦ Χριστοῦ ἱερεῖς
διασώζοντες ἀθῶα Χριστιανόπαιδα.

Ἄν εἶναι ἀληθινό ἄραγε ὁ πολύς φιλόσοφος
Αὔγουστος καί σ' αὐτό νά ἐξέφραζε
τό "λήθη δέ ἔστω τοῦ σκότους ἐκείνου";

HVNC DEORVM TEMPLIS

(Μάρτιος 1926)

Γερόντισσα τυφλή ἤσουν κρυφή ἐθνική;
ἤ ἤσουν χριστιανή; Τόν λόγον σου
πού βγῆκε ἀληθινός – πού αὐτός πού εἰσήρχετο
ἐπευφημούμενος στήν Βιέννη, ὁ ἔνδοξος
Καῖσαρ Ἰουλιανός ἦταν προωρισμένος
νά ὑπηρετήσει τά τεμένη τῶν (ψευτῶν) θεῶν –
τόν λόγον σου πού βγῆκε ἀληθινός
γερόντισσα τυφλή τόν εἶπες μέ ὀδύνην
ἤ μέ χαράν;

LA SALVACION DE JULIANO
(Diciembre, 1923)

Cuando enloquecidos los soldados dieron muerte
a los parientes del difunto Constantino;
y al final corría el riesgo del espantoso
frenesí de aquellos incluso el mismo niño -de seis años-
del emperador Julio Constancio,
los sacerdotes cristianos, compadecidos,
lo encontraron y asilo le dieron
en la iglesia. Allí salvaron, con seis años, a Juliano.

Huelga decir que la noticia
es de fuente crisitiana.
Pero absolutamente inverosímil de ser cierta.
Históricamente no presenta
nada extraño: los sacerdotes de Cristo,
salvadores de un cristiano niño inocente.

¿Será verdad acaso que el muy filósofo
Augusto también dijera sobre esto
lo de "demos al olvido aquel tiempo de tinieblas"?

HVNC DEORVM TEMPLA
(Marzo, 1926)

¿Eras una vieja ciega criptopagana?
¿o eras cristiana? Lo que decías
resultó ser cierto -que el que aclamado
entraba en Viena, el glorioso
emperador Juliano estaba predestinado
a servir a los templos de los (falsos) dioses-.
Lo que decías resultó ser cierto,
vieja ciega ¿lo dijiste con pena o alegría?

Εἶχαν περάσει δεκαπέντε χρόνια.
Ἦταν ὁ πρῶτος χρόνος τοῦ Θεοδοσίου.
Στήν αἴθουσα τοῦ πατρικοῦ μεγάρου του
περίμενε ἕνας νέος ἀλεξανδρινός
μιά ἐπίσκεψιν ἀγαπημένου φίλου.

Γιά νά περνάει πιό εὔκολα ὁ καιρός
πῆρε κ' ἐδιάβασε τό πρῶτο πού ἔτυχε βιβλίο.

Ἦτανε σοφιστοῦ πολύ ὀργίλου,
πού, γιά ταπείνωσι τῶν Χριστιανῶν,
παράθετε τοῦ Ἰουλιανοῦ τήν φράσι.

"Βεβαίως" ψιθύρισεν ὁ νέος ἀλεξάνδρινός,
"πρῶτα ὁ Ματθαῖος, πρῶτα ὁ Λουκᾶς"

Γιά τ' ἄλλα, ὅμως, τά ἐλαφρά τοῦ Ἰουλιανοῦ
Ὅμηρον καί Ἡσίοδο ἐμειδίασεν μονάχα.

LA SALVACION DE JULIANO
(Diciembre, 1923)

Cuando enloquecidos los soldados dieron muerte
a los parientes del difunto Constantino;
y al final corría el riesgo del espantoso
frenesí de aquellos incluso el mismo niño -de seis años-
del emperador Julio Constancio,
los sacerdotes cristianos, compadecidos,
lo encontraron y asilo le dieron
en la iglesia. Allí salvaron, con seis años, a Juliano.

Huelga decir que la noticia
es de fuente crisitiana.
Pero absolutamente inverosímil de ser cierta.
Históricamente no presenta
nada extraño: los sacerdotes de Cristo,
salvadores de un cristiano niño inocente.

¿Será verdad acaso que el muy filósofo
Augusto también dijera sobre esto
lo de "demos al olvido aquel tiempo de tinieblas"?

HVNC DEORVM TEMPLA
(Marzo, 1926)

¿Eras una vieja ciega criptopagana?
¿o eras cristiana? Lo que decías
resultó ser cierto -que el que aclamado
entraba en Viena, el glorioso
emperador Juliano estaba predestinado
a servir a los templos de los (falsos) dioses-.
Lo que decías resultó ser cierto,
vieja ciega ¿lo dijiste con pena o alegría?

Εἶχαν περάσει δεκαπέντε χρόνια.
Ἦταν ὁ πρῶτος χρόνος τοῦ Θεοδοσίου.
Στήν αἴθουσα τοῦ πατρικοῦ μεγάρου του
περίμενε ἕνας νέος ἀλεξανδρινός
μιά ἐπίσκεψιν ἀγαπημένου φίλου.

Γιά νά περνάει πιό εὔκολα ὁ καιρός
πῆρε κ' ἐδιάβασε τό πρῶτο πού ἔτυχε βιβλίο.

Ἦτανε σοφιστοῦ πολύ ὀργίλου,
πού, γιά ταπείνωσι τῶν Χριστιανῶν,
παράθετε τοῦ Ἰουλιανοῦ τήν φράσι.

"Βεβαίως" ψιθύρισεν ὁ νέος ἀλεξάνδρινός,
"πρῶτα ὁ Ματθαῖος, πρῶτα ὁ Λουκᾶς"

Γιά τ' ἄλλα, ὅμως, τά ἐλαφρά τοῦ Ἰουλιανοῦ
Ὅμηρον καί Ἡσίοδο ἐμειδίασεν μονάχα.

(Sin título)
(sin año)

Habían transcurrido quince años.
Era el primer año de Teodosio.
En una sala de su mansión paterna
un joven alejandrino aguardaba
la visita de un amigo muy querido.

Para pasar el tiempo más a gusto
tomó el primer libro que halló y comenzó a leer.

Era de un sofista tremendo
que, por humillar a los cristianos,
citaba la frase de Juliano.

"Por supuesto" murmuró el joven alejandrino,
"primero Mateo, primero Lucas".

Sin embargo, por lo demás, salidas de Juliano,
Homero y Hesíodo; el joven sonrió sencillamente.

UNIVERSIDAD DE MURCIA
FACULTAD DE LETRAS
BIBLIOTECA

C.P. CAVAFIS Y EL LIBRO XII DE LA ANTOLOGIA PALATINA*

Yorgos Ionannu

No solamente el duodécimo libro de la *Antología Palatina (AP)* tiene claras influencias en la obra de Cavafis, sino que también en otros, como en el séptimo, que contiene los *Epitafios*, se observan sus ecos.

Se entiende que, tal como ya habían observado algunos estudiosos, Cavafis no sólo estudiaba la historia, especialmente la de época helenística, sino que también trabajaba sobre los poetas y escritores griegos de la misma época.

Es una cuestión muy discutida la de si Cavafis estudiaba sólo los textos antiguos en el original. Estos textos, especialmente los epigramas de la *AP*, por su complejo lenguaje y el momento en que fueron elaborados, resultan inaccesibles para aquellos que no hubieran estudiado de forma sistemática el griego antiguo, causando problemas incluso a los buenos filólogos.

Sin duda, Cavafis leía primero la traducción del poema, y si éste le llamaba la atención, disfrutaba con la lectura del original, ayudado por aquella. Quizás, la comparación de estas traducciones con la poesía de Cavafis, aclarase en mayor grado el problema surgido, no en relación con los temas, sino sobre algunas expresiones del poeta.

Este trabajo tiene como objetivo determinar las influencias más evidentes y repercusiones que tiene en la obra de Cavafis el duodécimo cias en las cuales podemos observar ejemplos paralelos.

El detalle importante que se nos escapa por ahora, es conocer el matiz de la *AP* que penetró en la obra de Cavafis, y que contiene una gran influencia. Tal vez, este matiz se entienda con un riguroso estudio de la *AP*, y de la obra de Cavafis.

El duodécimo libro de la *AP*, aunque se titula Μούσα Παιδική Στράτωνος es decir, "Poesía Pederástica de Estratón", no pertenece exclusivamente a Estratón, pero sí la mayoría de los poemas. El segundo poeta, en número de poemas, es Meleagro. Su poesía es mucho más elevada, fina, rica y espiritual que la de Estratón. No parece posible que un hombre sensible y mentalmente independiente, o sea, que no esté influído únicamente por los títulos, estudie el duodécimo libro sin distinguir a Meleagro.

* Artículo publicado en la revista de Atenas ΔΙΑΒΑΖΩ 78,198, 1983, 41-49, la traducción al español ha sido realizada por Iliadas danelis. Los textos de la *Antología Palatina* corresponden a la edición de H.Beckby, Munich, Tusculum, s.a. Las traducciones de los textos de la *Antología* son de I.Danelis y P.Bádenas y los textos de Cavafis corresponden a la traducción de P.Bádenas (Madrid, 1982) y aparecen citados por página.

Lo mismo sucede con Cavafis. En su poema "Simeón" (p. 241), perteneciente a los *Poemas Inéditos*, se refiere con admiración a Meleagro. También habla de un poeta llamado Lamón.

Sin duda sabe más griego que Libanio.
¿Pero mejor que Meleagro?. No lo creo.

Aquí se recoge un claro testimonio del estudio que Cavafis realiza sobre Meleagro, así como la preferencia que siente hacia él, aunque no es el único poeta de la *AP*, mencionado en la obra cavafiana.

En el poema de Cavafis "Mires, Alejandría 340 d.C." (p. 151) el personaje más importante, como descubre el título, es un cristiano joven, llamado Μύρης, al que tras su muerte, evocan con dolor sus familiares y amigos.

El mismo nombre, pero con -οι- Μοῖρις, como derivado de la palabra Μοῖρα, se encuentra en el libro XII de la *AP*. Μοῖρις es un prototipo erótico, de dos epigramas, de Estratón.

El primer epigrama *AP*. 12.177. 1-2, comienza con los versos:

Ἑσπερίην Μοῖρίς με, καθ' ἣν ὑγιαίνομεν ὥρην,
– οὐκ οἶδ', εἴτε σαφῶς εἴτ' ὄναρ – ἠσπάσατο.

En la noche, a la hora de decirnos adiós,
Miris me besó, no sé si en realidad o en sueño.

El segundo, *AP* 12.228.4-5, exhorta a Μοῖρις.

ἐστι δ' ὅτ' ἀμφοτέροις τὸ μὲν οὐκέτι, Μοῖρι, τὸ δ' οὔπω
ἀπρεπές,

En ambas ocasiones, Miris el "ya no más",
y el "todavía no", es indecente.

Estos dos poemas de Estratón, no están relacionados temáticamente entre sí, ni tampoco con el poema "Miris" de Cavafis. El nombre, en los dos poemas de Estratón, se escribe con diptongo Μοῖρις, mientras que en Cavafis se hace con hypsilon Μύρης, y es de la primera declinación. En Heródoto (2.13.101), se encuentra el mismo nombre Μοῖρις, pero nunca está escrito igual que en Cavafis. El Μύρης, parece ser una modificación ortográfica y gramatical de Cavafis. El joven y bello muerto, recuerda con su nombre τὰ μύρα, la mirra, y no al destino μοῖρα, como en los textos antiguos.

El poema de Cavafis "Me fuí", (p.70), contiene los maravillosos versos:

...Y de los más fuertes vinos bebí, como
del que beben los héroes del placer.

Estudiando el duodécimo libro de la *AP*, se advierten con frecuencia, expresiones y situaciones parecidas a los versos anteriores. Los enamorados, sienten a menudo la necesidad de adquirir fuerzas, para

sus actos o desencantos eróticos, bebiendo vino puro ἄκρατον οἶνον Se sienten así valientes, atrevidos y osados. La vida de aquellos que tuvieron este destino amoroso, no fue nunca fácil. En el epigrama que pertenece a Meleagro, *AP* 12.49.1, se encuentra dos veces, una exhortación hecha a sí mismo, de alguien que fué rechazado en el amor:

Ζωροπότει, δύσερως

Bebe vino puro, desdichado en amores

El ζωροπότει del verbo ζωροποτέω, significa: "Bebo vino puro, fuerte vino". En el epigrama de Asclepiades *AP* 12.505, se encuentra el verso exhortativo: πίνωμεν Βάκχου ζωρὸν πόμα *Bebamos la pura pócima de Baco.* ζωρός significa "sin mezcla, puro", y en este caso "vino sin aguar". En el epigrama de Meleagro *AP* 12.116.1, aparece el verso: μεθύω γὰρ ὅλος μέγα. *Estoy absolutamente bebido.* Y así, μεθύων ὅλος μέγα el héroe del poema adquiere el valor de manifestar su amor. En el epigrama de Calímaco *AP* 12.118.3, se lee el verso: ἄκρητος καὶ Ἔρως μ' ἠνάγκασαν *Me forzaron el vino puro y el amor.* El fuerte vino y (el amor) le llevaron a dar un paso atrevido en el amor, por el que ahora se disculpa. El epigrama 115.1, de poeta desconocido, contiene el verso: Ἄκρητον μανίην ἔπιον· *Me bebí la pura locura.* Aquí la palabra ἄκρατος no se utiliza de modo apropiado, porque se refiere a μανίη. Constituye una hipálage, y es muy similar a las palabras utilizadas en el verso de Cavafis: *...y de lo más fuertes vinos bebí...*(p.70). El epigrama del poeta Dionisio *AP* 12.108, personifica el vino puro. Como es natural, lo denomina Ἄκρατον y se dirige amorosa y burlonamente a él.

Εἰ μὲν ἐμὲ στέρξεις, εἶης Ἰσόμοιρος, Ἄκρατε,
Χίῳ καὶ Χίου πουλὺ μελιχρότερος·
εἰ δ' ἕτερον κρίναις ἐμέθεν πλέον, ἀμφὶ σὲ βαίη
κώνωψ ὀξηρῷ φυόμενος κεράμῳ.

Si me quieres, Acrato, valdrás lo mismo que el vino de Quíos,
serías más dulce que el vino de Quíos.
Pero si eliges a otro antes que a mí,
ojalá te pase por encina
un mosquito hinchado en una jarra de vinagre.

Cavafis, en su poema "El Cortejo de Dionisio" (p.54), hace varias personificaciones, como la de Ἄκρατος

El artesano Damón (no hay otro
más hábil en el Peloponeso) en mármol
de Paros modela el cortejo
de Dioniso. El dios, con sobrehumano
esplendor, con paso vigoroso, va delante.
Desenfreno, detrás. Junto a Desenfreno,
Embriaguez a los sátiros escancia el vino
de un ánfora coronada de hiedra.

"El Cortejo de Dioniso" se puede relacionar con el epigrama en Meleagro *AP* 12.256, donde se describe detalladamente la corona trenzada por el amor, en honor de Afrodita, con jóvenes en lugar de con flores. Son frecuentes en la poesía alejandrina estos cortejos y trenzados.

El poema de Cavafis "En la calle" (p.85), recuerda el epigrama de *AP* 12.127, y no solamente por su tema, que es un casual encuentro con un joven en la calle, sino también por su expresión básica "en la calle". Cavafis escribe que el personaje de su poema vió a un joven "deambulando sin rumbo por la calle", y lo titula "En la calle".

Meleagro en la *AP* 12.127.1, comienza su poema con el verso:

Εἰνόδιον στείχοντα μεσαμβρινὸν εἶδον Ἄλεξιν,

Ví a Alexis pasear a mediodia por la calle. También este poema se podría titular "En la calle". El adjetivo es una forma de y significa, según los diccionarios "el que está en la calle". En el antiguo epigrama, tiene carácter advervial y significa solamente "En la calle".

Escribe Cavafis en "Murallas" (p.97) el conocido: "sin miramiento, sin piedad, sin pudor". Y escribe también el poeta Dioscórides en el epigrama de la *AP* 12.42.5.-6, sobre un joven corrompido: οὐδὲ γὰρ αἰδὼς οὐδ' ἔλεος *No tiene ni vergüenza ni misericordia.*

Cavafis en su poema "Los peligros" (p.64) escribe:

Dijo Mirtias (estudiante sirio
en Alejandría,...)
Fortalecido por la contemplación y el estudio,
no temeré, como un cobarde, a mis pasiones...

Posidipo en el epigrama de *AP* 12.120, dice:

Εὐοπλῶ καὶ πρὸς σὲ μαχήσομαι, οὐδ' ἀπεροῦμαι
θνητὸς ἐών· σὺ δ', Ἔρως, μηκέτι μοι πρόσαγε.
ἢν με λάβῃς μεθύοντ', ἄπαγ' ἔκδοτον· ἂχρι δὲ νήφω,
τὸν παραταξάμενον πρὸς σὲ λογισμὸν ἔχω.

Estoy bien armado y voy a luchar contigo, no flaquearé
aunque soy mortal. Tú, Amor, no te acerques más a mí.
Si me encuentras bebido, llévame prisionero, mas si estoy sobrio,
tengo mi sentido común para enfrentarme a tí.

Claras son las correspondencias entre los dos poemas. La resistencia a las pasiones y sus subordinación a la mente, λογισμός de la *AP* frente a μὲ θεωρία καὶ πράξη de Cavafis.

En el poema de Cavafis "Lejos" (p.69), se hace un recuerdo erótico, bajo mi punto de vista, poéticamente maravilloso. Hay muchos versos llenos de grandeza en este breve poema de siete versos. El primero y principal es:

Quisiera evocar este recuerdo...

El epigrama de Meleagro *AP* 12.125.5, es también un recuerdo de un

sueño erótico, con un verso parecido al cavafiano antes citado: καί μ' ἔτι νῦν θάλπει μνήμης πόθος *Todavía me enciende el deseo del recuerdo.*

Cavafis en el poema anterior dice:

Una piel como hecha de jazmín...

Y Meleagro:

ἐγὼ δ' ἀπαλῷ περὶ χρωτὶ στέρνα βαλὼν

Yo también apoyé mi pecho en su piel delicada.

En el poema "En las Tabernas", describe la decadencia que sufre la persona ante el abandono amoroso:

En las tabernas
y los burdeles de Berito me revuelco.

El tema de la decadencia y el consuelo que se busca en las tabernas ante el fracaso amoroso, se encuentra también en la *AP* 12, como lo descrito en el epigrama 50.1-2 de Asclepiades, que empieza con los versos:

Πῖν', Ἀσκληπιάδη. τί τὰ δάκρυα ταῦτα; τί πάσχεις;
οὐ σὲ μόνον χαλεπὴ Κύπρις ἐλήισατο,

Bebe, Asclepiades ¿Por qué estas lágrimas? ¿Qué te tortura?
No te ha cautivado a tí la cruel Cipris.

Del mismo modo, en Meleagro *AP* 12.85.1-2:

Οἰνοπόται, δέξασθε τὸν ἐκ πελάγευς ἅμα πόντον
καὶ κλῶπας προφυγόντ', ἐν χθονὶ δ' ὀλλύμενον.

Recibid, bebedores, a quien vino de la mar, a quien escapó
de la mar y los piratas, pero que naufragó en tierra.

En el mismo tema también se basan los poemas de Calímaco *AP* 12.134 y de Asclepiades*AP* 12.135, que no se presentan aquí para no hacerlo más extenso.

De todas formas, el tema de la decadencia a causa del amor, lo han planteado diversos poetas de diferente manera. Generalmente, esta temática es un fenómeno frecuentísimo en la poesía alejandrina, consiguiendo notable éxito a pesar de la opinión de muchos contemporáneos. La lección no dejó sin influencias a Cavafis.

En dos ocasiones por lo menos, Cavafis escribe sobre el tema de la recompensa material por servicios amorosos: el famoso: "¿Qué me darás?". Me refiero a sus poemas "Sofista que abandona Siria" (p.136) y "Bellas flores blancas que iban muy bien" (p.154). En el primero aparece el muy bien pagado en el amor, Mebes y en el segundo, el amigo que se muestra indeciso y pronto muere. Lo mismo se encuentra en el epigrama de Dioscórides, *AP.* 12.42, donde se habla de un duro joven, de nombre Hermógenes, que cuando está seguro de ser bien

pagado, deja atrás sus vacilaciones y acepta; igualmente en la *AP* 12.44 el infeliz poeta Glauco narra con dramatismo la avaricia y rapacidad de los jóvenes de su época:

Ἦν ὅτε παῖδας ἔπειθε πάλαι ποτὲ δῶρα φιλεῦντας
ὄρτυξ καὶ ῥαπτὴ σφαῖρα καὶ ἀστράγαλοι·
νῦν δὲ λοπὰς καὶ κέρμα· τὰ παίγνια δ' οὐδὲν ἐκεῖνα
ἰσχύει. ζητεῖτ' ἄλλο τι, παιδοφίλαι.

Hubo un tiempo hace mucho en que se conquistaba a los chicos
ofreciéndoles una codorniz, una pelota y tabas.
pero ahora exigen un buen plato y dinero. Aquellos juguetes
ya no valen. Buscaros otra diversión, pederastas.

Sobre el mismo tema de la recompensa y especialmente de la rapacidad y puja, escribió Cavafis los poemas anteriormente mencionados.

En los "Inéditos" de Cavafis, se encuentra el poema "Lo escondido", (p.235) que comienza con los versos:

Que no intenten descubrir quién fuí
por cuanto hice y cuanto dije.

Es un tipo de testamento espiritual para conseguir descifrar el contenido de su obra y el carácter de su personaje. Algo análogo se halla en el epigrama de Estratón de la *AP* 12.258:

Ἦ τάχα τις μετόπισθε κλύων ἐμὰ παίγνια ταῦτα
πάντας ἐμοὺς δόξει τοὺς ἐν ἔρωτι πόνους·
ἄλλα δ' ἐγὼν ἄλλοισιν ἀεὶ φιλόπαισι χαράσσω
γράμματ', ἐπεὶ τις ἐμοὶ τοῦτ' ἐνέδωκε θεός.

Cuando en el futuro alguien lea estos divertimentos mios
pensará que son todas mis penas del amor.
Pero yo trazo siempre mis palabras para otros pederastas
porque un dios me concedió esta gracia.

Este mismo epigrama se puede comparar con el poema cavafiano "Muy rara vez" (p. 66). Especialmente el verso "Unos muchachos recitan ahora sus versos", tiene estricta relación con el comienzo de lo anterior: *Cuando en el futuro alguien lea estos divertimentos mios...*
Esta especie de testamento espiritual es una fórmula utilizada por los poetas actuales, sin que ello suponga que han sido claramente influenciados. Es una profunda necesidad psíquica aunque sus posteriores, raramente la estiman.

El poema de Cavafis "Grises" (p.87), recuerda vagamente dos epigramas de la *AP* 12, el 202 y 226. "Grises" contiene los versos:

Nos amamos un mes.
Marchó después a Esmirna, creo,
a trabajar allí y no nos vimos más.

En el epigrama 202.1-3, de Estratón, se lee:

Πτηνὸς Ἔρως ἄγαγέν με δι' ἠέρος, ἠνίκα, Δᾶμι,
γράμμα σὸν εἶδον, ὅ μοι δεῦρο μολεῖν σ' ἔλεγεν·
ῥίμφα δ' ἀπὸ Σμύρνης ἐπὶ Σάρδιας

Amor alado, me condujo veloz de Esmirna a Sardes
por el aire, cuando vi tu carta en la que
me decías que ibas a venir aquí.

En el epigrama 226.4-5, de este mismo poeta, dice:

μοῦνον ἐπεί με λιπὼν εἰς ἰδίην Ἔφεσον
χθιζὸς ἔβη Θεόδωρος·

Después de dejarme solo, Teodoro se fué ayer
a Efeso, su patria.

El tema de la separación y las ciudades de Esmirna, Sardes y Efeso que se mencionan, son los puntos comunes que llevan a relacionar entre sí a estos poemas.

En el poema "A la entrada del café" (p. 68), Cavafis escribe sobre un bello cuerpo, que parecía creado por Eros con todo su arte y experiencia:

Algo que dijeron a mi lado atrajo
mi atención, a la entrada del café.
Vi entonces aquel hermoso cuerpo que parecía
haberlo creado Eros de lo hondo de su experiencia,
modelando con deleite la simetría de sus miembros;
irguiendo, escultural, su talla;
modelando con ternura el rostro
infudiéndole con el tacto de sus manos
la emoción en la frente, en los ojos y en los labios.

Meleagro también, en la *AP* 12.56, dice:

Εἰκόνα μὲν Παρίην ζωογλύφος ἄνυσ' Ἔρωτος
Πραξιτέλης, Κύπριδος παῖδα τυπωσάμενος·
νῦν δ' ὁ θεῶν κάλλιστος Ἔρως ἔμψυχον ἄγαλμα
αὐτὸν ἀπεικονίσας ἔπλασε Πραξιτέλην,
ὄφρ' ὁ μὲν ἐν θνατοῖς, ὁ δ' ἐν αἰθέρι φίλτρα βραβεύῃ
γῆς θ' ἅμα καὶ μακάρων σκηπτροφορῶσι Πόθοι.
ὀλβίστη Μερόπων ἱερὰ πόλις, ἃ θεόπαιδα
καινὸν Ἔρωτα νέων θρέψεν ὑφαγεμόνα.

Praxíteles el escultor realizó una estatua de Eros
en mármol de Paros con la figura del hijo de Cipris.
Ahora, el más bello de los dioses, Eros, al hacer
su propia imagen viva, ha plasmado a Praxíteles.
así, uno dispensa filtros de amor en la tierra y otro, en el cielo
y los deseos reinan a la vez sobre mortales y bienaventurados.

¡Felicísima ciudad sacra de los méropes que ha creado
al nuevo Eros, hijo de un dios, príncipe de los jóvenes!.

En el epigrama de Meleagro *AP* 12.57, aparece también el mismo tema.

En su poema "Con placer" (p.84), Cavafis escribe:

Delicia y perfume de mi vida, la memoria de las horas
en que hallé y retuve el placer tal como anhelaba.
Delicia y perfume de mi vida, para mí, que maldije
de cada placer de amores rutinarios.

Y en el poema "Cuanto puedas" (p.51), Cavafis escribe:

Aunque no puedas hacer tu vida como puedas,
inténtalo al menos
cuanto puedas: no la envilezcas
en el trato desmedido con la gente,
en el tráfago desmedido y los discursos.

Calímaco en la *AP* 12.43, dice:

Ἐχθαίρω τὸ ποίημα τὸ κυκλικὸν οὐδὲ κελεύθῳ
χαίρω, τίς πολλοὺς ὧδε καὶ ὧδε φέρει·
μισῶ καὶ περίφοιτον ἐρώμενον οὐδ' ἀπὸ κρήνης
πίνω· σικχαίνω πάντα τὰ δημόσια.
Λυσανίη, σὺ δὲ ναίχι καλὸς καλός· ἀλλὰ πρὶν εἰπεῖν
τοῦτο σαφῶς, ἠχώ φησί τις· „Ἄλλος ἔχει."

Aborrezco la poesía del Ciclo, tampoco gusto del camino
que lleva a muchos de acá para allá.
Odio al amante que va de un sitio a otro, tampoco bebo
de la fuente. Detesto todo lo expuesto a la gente.
Lisanias, de verdad tu eres hermoso, hermoso. Pero antes de que
yo lo diga claramente, un eco repite: "Es de otro".

El tema es el mismo en los tres poemas, pero el desarrollo entre los antiguos y nuevos, es diferente.

En los "Inéditos" de Cavafis, hay un poema especialmente fuerte: "El hombro vendado" (p.242). El poema está en primera persona, y habla de un joven, herido en el hombro, cuyo amante compañero le ayuda a vendarse mejor, y que -más tarde-, cuando el joven herido sale de la casa de su amigo, éste coge los trapos llenos de sangre y se los lleva a los labios, durante un largo rato.

Dijo haberse golpeado contra una pared o haberse caído.
Pero quizá fuera otra la causa
de su hombro herido y vendado.

Por un movimiento un tanto brusco,
al bajar de una repisa
unas fotos que querla mirar,
se soltó la venda y brotó un poco de sangre.

Le volví a vendar el hombro y despacio
le hice la cura porque no sufriera,
me agradó ver su sangre. Aquella
sangre era parte de mi amor.

Cuando se marchó, hallé en la silla
un jirón de la venda, ensangrentado,
un jirón para echarlo a la basura sin más;
y que yo me llevé a los labios,
y que retuve por un buen rato
sangre del amor en mis labios.

El epigrama relativo de la *AP* 12.123, de poeta desconocido, dice lo siguiente:

Πυγμῇ νικήσαντα τὸν Ἀντικλέους Μενέχαρμον
λημνίσκοις μαλακοῖς ἐστεφάνωσα δέκα
καὶ τρισσῶς ἐφίλησα πεφυρμένον αἵματι πολλῷ·
ἀλλ' ἐμοὶ ἦν σμύρνης κεῖνο μελιχρότερον.

Cuando Menecarmo, el hijo de Anticles venció en el pugilato
lo coroné con diez bandeletas,
y por tres veces lo besé aunque estaba cubierto de sangre,
pero es que su sangre me sabía más dulce que la mirra.

El poema cavafiano y el epigrama se acercan en sus puntos básicos y especialmente, es el "Beso de la sangre amorosa".

Tenemos en el poema de Cavafis "Preguntaba por la calidad", (p.158):

De la oficina donde estaba empleado
en un puesto insignificante y míseramente pagado
(unas ocho libras al mes con los extras)
salió al terminar el ingrato trabajo
que encorvado lo había tenido toda la tarde;
salió a las siete, iba andando despacio,
sin rumbo por la calle.-Hermoso
e interesante, parecía haber logrado ya
la plenitud de su sensualidad.
Había cumplido los veintinueve el mes pasado.

Iba sin rumbo por la calle y los pobres.
pasajes que llevaban a su casa.

Al pasar por delante de una tienda pequeña
donde vendían saldos y baratijas para obreros.
vio dentro una cara, vio una figura
que lo impulsaron a entrar como si buscara
unos pañuelos de color,

Preguntaba por la calidad de los pañuelos
y cuánto costaban, con una voz trémula,
casi apagada por el deseo.
Y análogas fueron las respuestas,
absortas, en voz queda,
con sobreentendida aquiescencia.

Siempre palabras sobre el género pero
un solo fin: el contacto de sus manos
encima de los pañuelos; la cercanía
de sus rostros, de sus labios, como el azar;
el roce momentáneo con su carne.
Fugaz y furtivamente porque no lo advirtiera
el dueño de la tienda, sentado al fondo.

En el epigrama de Estratón de la *AP* 12.8, presenta mucha similitud con el poema antes citado:

Εἶδον ἐγώ τινα παῖδα ἐπανθοπλοκοῦντα κόρυμβον
ἄρτι παρερχόμενος τὰ στεφανηπλόκια·
οὐδ' ἄτρωτα παρῆλθον· ἐπιστὰς δ' ἥσυχος αὐτῷ
φημί· „Πόσου πωλεῖς τὸν σὸν ἐμοὶ στέφανον;"
μᾶλλον τῶν καλύκων δ' ἐρυθαίνετο καὶ κατακύψας
φησί· „Μακρὰν χώρει, μή σε πατὴρ ἐσίδῃ."
ὠνοῦμαι προφάσει στεφάνους καὶ οἴκαδ' ἀπελθὼν
ἐστεφάνωσα θεοὺς κεῖνον ἐπευξάμενος.

Ví a un joven trenzar flores para una corona
mientras paseaba por los talleres de los floristas;
al pasar no pude evitar la emoción; me detuve y sereno
le pregunté — ¿Por cuánto me vendes tu corona?
Se puso más rojo que los petalos de las flores y bajando la cabeza
dijo: — Lárgate que no te vea mi padre—.
Compré las coronas como excusa y a casa me volví
se las ofrecí a los dioses junto con mi súplica por él.

Se encuentran muchos elementos comunes entre el poema cavafiano y el antiguo:

- El hermoso joven del taller y el ambiente en que se desarrolla la escena.

- Las preguntas indecisas al dependiente y la sobreentendida aquiescencia. También el dueño de la tienda, se corresponde con el padre del joven en el epigrama.

Otras muchas más relaciones se pueden encontrar, estudiando paralelamente a Cavafis y la *AP*. Aparte de las comparaciones realizadas, se hallan otras en el libro duodécimo, no apuntadas en este trabajo. Cavafis parece que estudió, pues, de modo preferente la poesía de la *AP*, influyendo en su obra de modo decisivo.

LA INTERPRETACION DE LOS SUEÑOS EN BIZANCIO

Antonio Bravo García
Universidad Complutense

La fundación de Constantinopla (inaugurada oficialmente como capital el 11 de mayo de 330 d.C.) supone el comienzo de un progresivo traslado de los centros de gravedad culturales desde la vieja capital, la *Roma aeterna*, a la ciudad del Bósforo, lo que afectó, muy en especial, a la cultura griega heredada de la Antigüedad. Efectivamente, pocas dudas existen hoy sobre el hecho de que la civilización bizantina, recibiendo ciertamente un generoso aporte de las fuentes griegas, se constituyó, no obstante, como el resultado de una mezcla de estos elementos con otros romanos, cristianos y orientales[1] y, en el proceso de formación, la herencia griega fue alterándose y dando origen a nuevas formas que, aunque no ocultan su parentesco con las clásicas, son ya algo diferente. La historia, la retórica, la epistolografía y otros géneros se heredan, se transforman -como han señalado recientemente algunas de las contribuciones hechas al decimotercer Simposio de Estudios Bizantinos de la Universidad de Birminghan[2] - y ciertos retoños del viejo arbol, como las *ekphráseis* por ejemplo, alcanzan un auge insospechado. Nada tiene de extraño, pues, que, a consecuencia de esta *translatio studii*, hermana de la *translatio imperii*, no sea hoy tan fácil hablar sin más de una continuidad de la tradición clásica en Bizancio como se hacía hace años[3] . Que la literatura sobre sueños fue

1.- Para la historia de la primera época del Imperio, véase, en general, G.Ostrogorsky, *Historie de l'Etat byzantin*, tr.fr.,Paris 1977, 2ª ed., págs. 49-116; es de interés, también, N.H.Baynes, *L'imperio bizantino*, tr.it., Florencia 1971 (aconsejamos esta versión ya que la española, publicada en México, no contiene los dos apéndices, excelentes ambos, titulados "The Hellenistic Civilization and the East Rome" y "The Thought-World of East Rome", estudios que, por otro lado, han sido recogidos en Baynes, *Byzantine Studies and other Essays*, Wesport, Connecticut 1974 (es reimpresión), págs. 1-23 y 24-46 respectivamente).

2.- M.Mullett-R.Scott, *Byzantium and the Classical Traditior (University of Birmingham, Thirteenth Spring Symposium of Byzantine Studies)*, Birmingham 1981.

3.- Sobre esta cuestión véase, en general, S.Vryonis Jr., "Recent Scholarship on Continuity and Discontinuity of Culture: Classical Greeks, Byzantine Greeks, Modern Greeks" en S.Vryonis Jr. (ed.), *The Past in Medieval and Modern Greek Culture*, Malibu 1978, págs. 237-256 C.Mango, "Discontinuity with the Classical Past in Byzantium" en *Byzantium and the Classical Tradition*, págs. 48-57 y A.Kazhdan- A.Cutler, "Continuity and Discontinuity in Byzantine History", *Byzantion* 52, 1982, págs. 429-478.

muy popular en el Imperio bizantino, por otra parte, es algo que se desprende del elevado número de manuales y simples cartillas que hasta nosotros han llegado[4] y es natural también que, en ese transplantarse a oriente, sus materiales, métodos y esquemas de interpretación hayan podido variar, de forma que un análisis de esta parcela -acompañado de una exposición de conjunto, en breves pinceladas, claro está, de los principales autores y su proceder- nos ha parecido tema adecuado para contribuir con él a estas Terceras Jornadas sobre Bizancio.

Hemos de comenzar diciendo que la especial aceptación que los libros de sueños tuvieron entre los bizantinos no es sino una faceta más de la mentalidad de este pueblo en el que arraigó extraordinariamente la creencia en la magia y toda clase de supersticiones provenientes del mundo greco-romano, enriquecidas, si cabe, con elementos orientales. Como ha señalado Cyril Mango[5] , la magia suele ser bastante conservadora, pero, a pesar de las semejanzas que los papiros mágicos griegos muestran con los textos bizantinos, es posible detectar en éstos nuevas aceptaciones procedentes del oriente[6] . En el siglo IV, según

4.- En general, véase K.Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches (527-1453)*, Munich 1897, 2ª ed., págs. 629-630 (hay reimpresión) y H.Beck, *Geschichte der byzantinischen Volksliteratur*, Munich 1971, págs.203-204. Estudios concretos son los de G.Guidorizzi, "I prontuari oniromantici bizantini", *RIL* 111, 1977, págs. 135-155, S.M. Oberhelman, "Prolegomena to the Byzantine *Oneirokritika*", *Byzantion* 50, 1980, págs. 467-503 y la voluminosa tesis de este mismo autor *The oneirocritic Literature of the late Roman and Byzantine Eras of Greece, Manuscript Studies, Translations and Commentaries...*,Universidad de Minnesota 1981.

5.- *O.c.*, pág. 57.

6.- Sobre la magia son de mucho interés los estudios de S.D.Imellos, Τὸ περὶ ζώων ἰδιότητος ἔργον τοῦ Αἰλιάνου ὡς πηγὴ εἰδήσεων περὶ μαγικῶν καὶ δεισιδαιμόνων δοξασιῶν καὶ συνηθειῶν. Atenas 1972, J.Annequin, *Recherches sur L'action magique et ses reppresentations (I et II siécles aprés J.C.)*, Paris 1973, A.A.Barb, "La sopravvivenza delle arti magiche" en A.Momigliano (ed), *Il conflicto tra Paganesimo e Cristianesimo nel secolo IV*, tr.it., Turín 1975 (es reimpresión), págs. 111-137, P. Brown, *Religion and Society in the Age of Saint Agustine*, Londres 1972, págs. 119-142 y J.D.Ward, "Witchcraft and Sorcery in the later Roman Empire and the early Middle Ages", *Prudentia* 12, 1980,págs. 103-108, que es una reseña de la obra de Brown. También L.Oeconomos. *La vie religieuse dans l'empire byzantin au temps des Comnenes et des Anges*, Paris 1918, págs.65-102 (hay reimpresión) ha estudiado bien la cuestión, pero el panorama básico de la magia, astrología, adivinación y de otras pseudociencias y supersticiones bizantinas sigue siendo el trazado por F.Kukulés,

cuenta S. Juan Crisóstomo, *In ep.ad.Coloss.Cap.III.Hom.VIII,5*, sólo algunos cristianos eran capaces de resistirse a echar mano de los encantamientos y el santo aduce como ejemplo el proceder de una mujer que prefería ver morir a su hijo enfermo o a su marido antes que recurrir a cualquier tipo de magia ya fuese blanca (*theourgía*) o negra (*goeteía*)[7] . Pero esto era la excepción y no sólo sucumbían a la tentación las clases menos educadas sino que de un famoso orador, Libanio, sabemos que tuvo que enfrentarse varias veces con la acusación de mago y que, aunque no era partidario de la negra, fue devoto practicante de la menos peligrosa magia blanca[8] . Un retrato de la situación en el siglo XII, la época de los Comnenos ha sido trazado con pluma magistral por L.Oeconomos[9] y a lo largo de él no cesa el desfile de magos, astrólogos, quirománticos, lecanománticos, onirócritas y toda la caterva restante de adivinos de todas clases que continúa hasta la caída de Constantinopla ante el ataque turco (1453) y pervive, ya mucho más mermada, entre los griegos actuales como el conocido libro de John Cuthbert Lawson sobre las huellas de los antiguos en el folklore griego ha mostrado[10] . Para el siglo XIV, no hace mucho, Carolina Cupane ha estudiado las actas del Tribunal Patriarcal de Constantinopla referentes a los procesos por magia[11] y ha encontrado

---

Βυζαντινῶν βίος καὶ πολιτισμός II.2. Μνημεῖα τοῦ λόγου. Σχήματα. Προλήψεις.

Atenas 1948, págs. 123-276 (hay reimpresión) y tomo VI, Atenas 1955, págs. 167-261 sobre encantamientos de toda especie; es ésta una obra inmensa que, aunque "ill-digested and basically unhistorical" como, con razón se queja Mango, *o.c.*, pág. 50, sigue siendo un excelente punto de partida para toda investigación.

7.- La historia (*Patrología griega* de Migne [PG] , tomo LXII, cols. 357-358) es mencionada por Barb, *o.c.*, pág. 119; de los dos tipos de magia habla condenatoriamente S.Agustín en *De civitate Dei* X, 8. Véase, en general, F.Cocchini, "Agostino sul problema della magia nel De civitate Dei", en P.Xella (ed.), *Magia, Studi di storia delle religioni in memoria di R.Garosi*, Roma 1976, págs. 241-252.

8.- Véase D.Bonner, "Witchcraft in the Lecture Room of Libanius", *TAPhA* 63, 1932, págs. 34 y ss., citado por Barb, *o.c.*, pág. 128.

9.- Véase n.6.

10.- *Modern Greek Folklore and ancient Greek Religion. A Study in Survivals*, Cambridge 1910 (hay reimpresión). Muchos datos de interés sobre canciones, danzas, refranes y otros componentes del folklore en la obra de Kukulés ya citada y de importancia es también el trabajo de R.-E.Blum, *The dangerous Hour. The Lore of Crisis and Mystery in Rural Greec*, Londres 1970.

11.- "La magia a Bisanzio nel secolo XIV:Azione e reazione", *JÖB* 29, 1980, págs. 236-262. Por cierto que, al referirse al proceso de un tal Jorge Tzerentzis, juzgado el a.1338, nos dice que sus culpas (μαγεῖαι ,

que lo más frecuente en las actividades de los acusados -hay pocas mujeres, la verdad sea dicha- eran los encantamientos eróticos. Se trata de una magia "Típicamente urbana y pequeño-burguesa" -dice esta investigadora- que se diferencia muy claramente de la "magia rural" que aparece en los documentos postbizantinos y abunda, además, en los testimonios del folklore neogriego. En pleno siglo XV, la población de la capital seguía creyendo en estatuas animadas, en sapos de piedra que recorrían las calles comiéndose las basuras y toda una serie de supersticiones[12] que, adobadas con las prácticas mágicas tradicionales y la creencia exagerada en el poder de los miles de reliquias que adornaban conventos e iglesias, conforman todas ellas una mentalidad popular muy crédula[13] y no diferente, en principio, a la del occidente europeo por aquellas fechas[14] o a la de los pueblos de oriente a

---

ἀρρητουργίαι, ἀσέβεια ἔργα) fueron concretamente γράφειν τὸ τοῦ Χριστοῦ ὄνομα καὶ σβεννύειν καὶ πατεῖν τῷ μέλανι. explica muy bien la autora que el escribir un nombre y borrarlo es típico de la magia pero confiesa su extrañeza ante el "pisotearlo con la tinta" (*o.c.*, pág. 244, n.22). En realidad, la solución es muy simple: basta con leer πατεῖν (salpicar, esparcir) para entender la tercera operación. Bibliografía sobre magia en el s.XV en D.M.Nicol, *Church and Society in the last Centuries of Byzantium*, Cambrige 1979, págs. 100-103.

12.- Véase L.Bréhier, *Le monde byzantin, La civilisation byzantine*, París 1970 2ª ed., págs. 82 y 243-248 (hay tr.esp.); también Oeconomos, *o.c.*, págs. 223-229 pasa revista a algunas supersticiones interesantes.

13.- Sobre algunos aspectos de esta mentalidad -en concreto, sobre la proliferación de reliquias y la profunda fe que en ellas depositaban los bizantinos- véase Baynes, "The supernatural Defenders of Constantinople", *AnallBoll* 67, 1949 (recogido en *Byzantine Studies*, págs. 240-260). Detalles relacionados con el tema, provenientes de los relatos de visitantes occidentales del s.XV, hemos tocado en nuestro "La Constantinopla que vieron R.González de Clavijo y P.Tafur: los monasterios", *Erytheia* 2, 1983, págs. 39-47.

14.- Nos limitaremos a mencionar aquí el excelente libro de F.Cardini, *Magia, stregoneria, superstizioni nell'occidente medievale*, Florencia 1979 hay tr.esp.). Para la onirocrítica véase L.Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science during the first thirteen Centuries of our Era* II, N.York 1923, págs. 290-307 (hay reimpresión) y su artículo "Relation between Byzantine and Western Science and Pseudoscience before 1350", *Janus* 51, 1964, págs. 14-15; es muy interesante el trabajo de J.Le Goff, "I sogni nella cultura e nella psicologia collettiva dell'Occidenti medievale" recogido en *Tempo della Chiesa e tempo del mercanti e altri saggi sul lavoro e la cultura nel Medievo*, tr.it.,Turín 1977, 3ª ed págs. 279-286.

quienes, en época anterior, transmitieron parcelas enteras de estos saberes ocultos y pseudociencias[15] .

Los tratados sobre los sueños pueden dividirse, según se ha seañalado[16] , en dos grupos con características bastante precisas cada uno de ellos. En primer lugar tenemos las obras de los oniródogos, es decir aquéllos que, siguiendo las doctrinas del pensamiento médico o filosófico de la Antigüedad, se plantean la cuestión del origen de los sueños, sus tipos, su relación con el mundo de la vigilia y otros detalles por el estilo y, en segundo lugar, hay que contar con los onirócritas o meros intérpretes que recopilan sueños, explican su significado y poco o nada más. La autoridad máxima que está al principio de la tradición de los primeros suele ser Aristóteles, autor de algunos tratados sobre los sueños[17] , y los comentarios a estos textos constituyen a veces el grueso de la obra de estos autores posteriores. Así, por ejemplo, en el s.IV Temistio escribió paráfrasis del *De somnjis* y *De divinatione per somnum* aristotélicos y otro bizantino, Miguel de Efeso, hizo lo mismo[18] ; más adelante, en los siglos XII-XIII, el interés por este tipo de

---

15.- En general, para el mundo árabe, véase M.Ullmann, *Die Natur- und Geheimwissenschaften in Islam* en B.Spuler (ed.); *Handbuch der Orientalistik, Erste Abteilung. Der Nahe und der Mittlere Osten, Erganzungsband VI, Zweiter Abschnitt Leiden-Colonia 1972, verdadera summa* de información sobre el destino de la literatura psuedocientífica griega en su paso a la cultura árabe. Para la onirocrítica en concreto, véase T.Fahd, *La divination arabe, Etudes religieuses sociologiques et folkloriques sur le milieu natif de L'Islam*, Leiden 1966, págs. 247-367. También el más completo tratado de onirocrítica griega conservado, el de Artemidoro de Daldis, que vivió a mediados del s.II d.C. (véase n.44) e influyó en grado sumo sobre las concepciones bizantinas, pasó al mundo árabe; véase al respecto la edición de Fahd de los tres primeros libros *Artémidore d'Ephese; Le livre des songes traduit du grec en arabe par Hunayn B.Ishaq*, Damasco 1964, así como el estudio del mismo autor "Hulnayn ibn Ishaq est-il le traducteur des *Oneirocritica* d'Artémidore d'Ephèse?" en la obra colectiva *Hunayn ibn Ishaq. Collection d'articles publiées a l'occasion du onzième centenaire de sa mort*, Leiden 1975, y los dos trabajos de R.A.Pack, "On Artemidorus and his Arabic Translator", *TAPhA* 106, 1976, págs. 307-312.

16.- Véase D.Del Corno, "Richerche sull ' onirocritica greca", *RIL* 96,1962, pág. 337.

17.- Sobre Aristóteles véase, en general, H.Wijsenbeek-Wijler, *Aristotle's Concept of Soul, Sleep and Dreams*. Amsterdam 1978; una presentación de sus teorías, así como de la literatura científica reciente sobre ellas, hemos llevado a cabo en nuestro "Fisiología y filosofía en Aristóteles: el problema de los sueños" de próxima publicación.

18.- Una visión general de la obra de los comentarios bizantinos, editada en los conocidos *Commentaria in Aristotelem graeca*, Berlín 1882-1904, 33 vols. (hay reimpresión), se encuentra en H.Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner I, Philosophie, Rhetorik, Epistolographie, Geschichtsschreibung, Geographie*, Munich 1978, págs. 25-41.Para testimonio véase la edición de P.Wendland en el

comentarios aún no se había extinguido y personajes de la vida intelectual bien conocidos, como Nicéforo Chumnos[19] o Teodoro Metoquita[20], escribieron estudios sobre estas cuestiones. Un autor como Sinesio de Cirene, a caballo entre el siglo IV y el V, es responsable de un tratado *De insomniis*[21] en el que las huellas neoplatónicas son aun más detectables que en algunos de los comentarios aristotélicos aludidos[22]. Se plantea Sinesio la necesidad de descubrir hasta qué punto una conciencia individual, constituida por un conglomerado de imágenes propio de una determinada alma, puede sobrevivir al desaparecer el cuerpo[23] y, junto con estos problemas metafísicos, se ocupa de clasificar los sueños[24], de discutir la posibilidad de la adivinación por medio de ellos y de otras cuestiones parecidas que ya habían interesado a los

---

vol. V.6 (Berlín 1903) y bibliografía reciente sobre el resto de sus obras, aparte de en Hunger, *o.c.*, en S.Impellizzeri, *La letteratura bizantina de Costantino a Fozio*, Florencia-Milán 1975, pág.402. De Miguel hay edición también a cargo de Wendland en el vol.XXII,1 (Berlín 1903).

19.- Véase, por ejemplo, su Περὶ τῆς θρεπτικῆς καὶ αἰσθητικῆς ψυχῆς según nos informa J.Verpeaux, *Nicéphore Choumnos. Homme d'état et humaniste byzantin (ca,* 1250/1255-1327), París 1959, págs. 17 y 143-146 con una concepción de la φαντασία -pieza clave en la producción onírica según los onirólogos- muy similar a la aristotélica.

20.- Véase I.Ševčenko, *Etudes sur la polémique entre Théodore Métochite et Nicéphore Choumnos*, Bruselas 1962, pág. 41; su paráfrasis del *De somno et vigilia* aristotélico está editado en H.J.Drossaart-Lulofs, *Aristotelis de somno et vigilia liber adiectis veteribus translationibus et Theodori Metochitae commentario*, Leiden 1943, págs. 13-36.

21.- Edición de N.Terzaghi, *Synesii Cyrenensis opuscula*, Roma 1944, págs. 143-179 y bibliografía reciente en J.Bregman, *Synesius of Cyrene, Philosopher Bishop*, Berkeley-Los Angeles-Londres 1982,que estudia la obra en cuestión en págs. 145-154.

22.- Véase sobre el tema, por ejemplo, R.C.Kissling, "The ὄχημα-πνεῦμα of the Neoplatonists and the *De insomniis* of Synesios of Cyrene", *AJPh* 43, 1922, págs. 318-330. La presencia de ideas neoplatónicas es rastreable también en los comentaristas aristotélicos, bizantinos o no; véase, por ejemplo, H.J.Blumenthal, "Neoplatonic Elements in the De anima *Commentaries*", *Phronesis* 21,1976, págs. 64-87.

23.- Véase H.I.Marrou, "Sinesio di Cirene e il neoplatonismo alessandrino" en *Il conflitto*, pág. 145.

24.- La obra, que según Sinesio, fue escrita en una especie de éxtasis, exige del lector poco más o menos que otro éxtasis para entenderla; sobre las complicadas divisiones de los sueños entre los antiguos onirólogos cuyos conceptos, reelaborados a través de los siglos, acabaron prácticamente por no significar nada y, desde luego, no tuvieron papel alguno en la onirocrítica, véase A.H.M.Kessels, "Ancient Systems of Dream-Classification", *Mnemosyne*, Ser. IV, 22,1969, págs. 389-424.

Padres de la Iglesia[25] y que, junto con los datos procedentes de los tratadistas de la Antigüedad, constituían un auténtico *corpus* de saber onirológico. El libro de Sinesio fue comentado en el siglo XIV por Nicéforo Gregoras en sus *Scholia in Synesii De insomniis libellum*[26] y a él siguió, ya casi a finales del Imperio, la carta que, sobre los sueños, dirigió el emperador Manuel II Paleólogo a Andrés Asanes[27].

De los autores de prontuarios o cartillas para interpretar sueños, los onirócritas, destaca, en primer lugar, un autor llamado Achmet[28], supuesto responsable de un manual por capítulos dedicados a las mujeres, los astros, animales, ropas, plantas, enfermedades y mil cosas más que aparecen en los sueños, obra que debió de ser redactada por

---

25.- Opiniones de éstos en Kukulés, *o.c.* II, 2, págs. 183-184; sobre precisiones técnicas de algunos de ellos acerca del origen y clases de sueños véase, entre otros, C.A.Behr, *Aelius Aristides and the sacred Tales*, Amsterdam 1968, pág. 177 así como I.Rodríguez Alfageme, "La epístola ΠΕΡΙ ΟΝΕΙΡΑΤΩΝ de Manuel Paleólogo", *CFC* 2,1971, págs. 242-244.

26.- Véase, en general, R.Guilland, *Essai sur Nicéphore Grégoras. L'homme et l'oeuvre*, París 1926, Impellizzeri, *o.c.* págs. 443 y Hunger, *o.c.* págs. 453 y ss. sobre el autor y sus obras. El texto que nos interesa está editado en *PG*, CXLIX, colos. 521-642 y, sobre él, véase, entre otros, Guidorizzi, *o.c.*, págs. 146-148.

27.- Edición en J.F.Boissonade, *Anecdota nova*, París 1844, págs. 239-246 (hay reimpresión).

28.- Edición de F.Drexl, Leipzig 1925 y, sobre él, en general, Oberhelmann, "Prolegomena", págs. 496-500. La personalidad de este autor sigue siendo enigmática; Drexl, *Achmets Traumbuch, Einleitung und Probe eines kritischen Textes*, Diss. Munich 1909 lo identifica con el intérprete de sueños del califa Mamoun (813-833), pero todo parece indicar que se trata de un cristiano que cita fuentes árabes y utiliza los Evangelios al mismo tiempo; en su edición, el citado investigador es partidario decidido de esta segunda hipótesis. La edición de N.Rigault (Paris 1603), sin embargo, edita la obra bajo la autoría de Ibn Sirin y lo mismo hace la anterior de J.Obsopoeus (París 1599); la cuestión se encuentra actualmente como sigue: para Fahd, *La divination arabe*, pág. 356, Muhammand Ibn Sirin (estudiado en *o.c.*, págs. 312-315), considerado como el padre de la onirocrítica árabe, no dejó nada escrito aunque se le atribuyeron diversas obras en árabe de las que existen numerosos manuscritos. De estas obras hay traducción turca, persa y una griega que es, precisamente, la que corre bajo el nombre de Ἀχμετ υἱὸς Σιρείμ (véase *o.c.*, pag. 356, n.6 con bibliografía). De todas formas, estos tratados, en sus diferentes lenguas, no son exactamente iguales y, en ocasiones, su parecido es muy lejano, de modo que es necesario un estudio detallado de cada uno para dilucidar cuáles son sus elementos básicos, las aportaciones de los diversos compiladores y, por supuesto, su medio cultural. Para Beck, *o.c.*, pág. 203 el tratado de Achmet es del s.IX-X y Oberhelman "Prolegomena", pág. 497 y, más claramente, en "Two marginal Notes from Achmet in the Cod. Laurent. Plut. 87,8", *BZ* 74, 1981, págs. 326-327, es de la misma opinión.

un autor cristiano "di ambiente siriaco", como no hace mucho señalaba Giulio Guidorizzi[29] ; el libro, que gozó de amplia difusión, fue traducido al latín en 1175 por León Tusco[30] , también llamado León de Pisa, *intérprete de Manuel I Comnemo. Hemos conservado, además, un* tratado similar, atribuido al mencionado Manuel Paleólogo[31] , así como un *Oneirokritikón* de un tal Blas el Ateniense[32] que parece de época postbizantina. Colecciones alfabéticas, es decir, aquéllas donde se recogen en verso sueños típicos con su interpretación por orden alfabético, conservamos varias; contamos con la atribuída al patriarca Nicéforo[33] , una atribuida al patriarca Germán[34] ; una trasmitida bajo el nombre del mago persa Astrampsycho[35] , otra que se dice escrita por

---

29.- *O.c*, pág. 137.

30.- Véase C.H.Haskins, "Leo Tuscus", *BZ* 24,1923-24, págs. 43 y ss. y sus *Studies in the History of Mediaeval Science,* Cambrige, Mass. 1924, págs. 215-218, asi como Thorndike, *A History* II, págs. 291-293. Para Fahd, *La divination arabe*, pág. 356, n.6, la fecha de la traducción latina es 1160, señalando además que el filólogo del XVI Ioannes Leunclavius editó una traducción latina suya atribuyendo la obra a Apomasar (Abú Ma sar al-Falaki), el Albumasarius autor de las conocidas obras de astrología que conservamos en griego, y que así apareció en alemán en Basilea (1607) y, antes, en francés (París 1581), con el título *Des signification et événements des songes selon la doctrine des Indiens, Perses et Egyptiens.*

31.- Edición en A.Delatte, *Anecdota Atheniensia I, Textes grecs inédites relatifs a l'histoire des religions (Bibl, Fac.Philos, et Lettres Univ. Liège XXXVI)*, Lieja-París 1927, págs. 511-524; véase Oberhelman, "Prolegomena", pág. 501.

32.- Delatte, *Anecdota* I, págs. 184-204; véase, del mismo autor, "La méthode oniromantique de Blaise l'Athenien" en *Mélanges O.Navarre,* Toulouse 1935, págs. 115-122.

33.- Edición de Drexl, "Das Traumbuch des Patriarchen Nikephoros" en *Festgabe fur A.Ehrhard*, Bonn-Leipzig 1922, pags.94-118 y Guidorizzi, *Pseudo - Niceforo, Libro dei sogni. Testo critico, introduzione, traduzione e commento,* Nápoles 1980; véase Oberhelman, "Prolegomena", pags. 492-495.

34.- Edición de Drexl, "Das Traumbuch des Patriarchen Germanos", Λαογραφια 7,1923, págs. 428-448; véase Oberhelman, "Prolegomena", págs. 495-496.

35.- Se debe a Rigault la edición en su *o.c.*, págs. 3-9; véase Guidorizzi *o.c.*, págs. 148-150 y Oberhelman, "Prolegomena", págs. 489-492. Como señala Behr, *o.c.*, pág. 188, n.52, el autor parece ser de época bizantina y Beck, *o.c.*, pág. 204, no da fecha alguna de composición para esta obrita. Es interesante notar que el opúsculo sobre los sueños ha sido a menudo confundido con otra obrita atribuída a este mismo autor -ésta de oráculos- que es algo totalmente diferente y, por otra parte, bastante curioso; véase G.M.Browne, "The Composition of the *Sortes Astrampsychi*", *BICS* 17,1970, págs. 95-100 y "The Origin and Date of the *Sortes Astrampsychi*", *ICS* 1,1976, págs. 53-58.

Daniel[36], nombre muy común en el firmamento de los apocalipsis y literatura escatológica en general de la Edad Media, otra anónima conservada en el códice 1275 de la Biblioteca Nacional de Atenas[37] y una puesta bajo el nombre de un tal Atanasio[38], todavía inédita que sepamos.

Abundan también los libros onirocríticos lunares, es decir, aquéllos en los que los sueños se ponen en relación con las fases de la luna y, de esta forma, se llega a establecer cuáles son los días favorables para los sueños proféticos[39]; entre ellos, destacan los tratados editados por Delatte en su monumental *Anecdota Atheniensia*[40], así como otros que Guidorizzi menciona[41]. En fin, la lista, fácil es adivinarlo, no aspira a ser

---

36.- Edición de E.de Stoop, "Onirocriticon du prophète Daniel dédié su roi Nabuchodonosor", *RPh* 33, 1909, pags. 93-111; este autor edita la recensión del *Berolinensis Phillip. gr.* 1479, ff. 4^{v}-10^{v} (que es del s.XVI), pero hay dos recensiones más: la del *Parisinus gr.* 2511 ff. 27-36 (de finales del s.XIV) que editaron Delatte, *Anecdota* I, págs. 527-546 y Drexl, "Das anonyme Traumbuch des Cod. Parisinus gr. 2511", Ααογραφια 8,1925, págs. 347-375 y, en segundo lugar, la del *Vaticanus Palatinus gr.* 319, ff.31-48 (del s.XVI) editada por Drexl, "Das Traumbuch des Propheten Daniel nach dem cod.Vatic.Palat.gr. 319", *BZ* 26,1926, págs. 290-314; observaciones de interés sobre este tratado y sus traducciones en la Edad Media, así como bibliografía, en Guidorizzi, *o.c.* págs. 140-145 y Oberhelman, "Prolegomena", págs. 487-489. Sobre las primitivas traducciones puede verse ahora L.T.Martin, "The earliest versions of the Latin Somniale Danielis", *Manuscripta* 23,1979, págs. 131-141. Señalaremos además que, bajo el nombre de Daniel, se han conservado en diversas lenguas (incluido el griego) varias *visiones* de caracter escatológico; en general, véase P.J.Alexander, "Medieval Apocalypses as historical Sources", *American Historical Review* 73, 1968, pág. 999 (incluído en su *Religion and political History and Thought in the Byzantine Empire. Collected Studies*, Londres 1978).

37.- Delatte, *Anecdota* I, págs. 165-181.

38.- En el *Marcianus gr.* 608, ff. 305^{v}-320 según señala Guidorizzi, *o.c.*, pág. 138.

39.- Se hallan, por lo tanto, a medio camino entre la onirocrítica y la astrología; véase Thorndike, *A History* II, págs. 680-82, Guidorizzi, *o.c.*, págs. 138-139 y, como introducción a las cuestiones astrológicas, la momumental obra de A.Bouché-Leclerq, *L'astrologie grecque*, París, 1899 (hay reimpresión), así como W.-H.G.Gundel, *Astrologumena, Die astrologische Literatur in der Antike und ihre Geschichte (Sudhoffs Archiv Beiheft 6)*, Wiesbaden 1966 (véase, sobre la astrología en Artemidoro, *o.c.*, págs. 286-288).

40.- Vol.I, págs. 182-183 (basándose en el *Atheniensis BN* 1275, f.72, del s. XIX), págs. 204-205 (*Atheniensis BN* 1350, f.105, del s. XIX igualmente), pág. 546 (*Parisinus gr.* 2315, f.239, del s.XV) y págs. 525-526 (*Parisinus gr.* 2511, f.26, de finales del s.XIV).

41.- *O.c.*, pág. 139.

completa[42] dado el auge que este tipo de literatura alcanzó entre los bizantinos, pero el gran volumen de lo conservado y lo que debió de perderse -cosa muy natural tratándose de una literatura dirigida fundamentalmente a la clase popular- basta para acallar toda posible duda en torno a este carácter crédulo y aficionado a toda suerte de supersticiones que parece fue el de los bizantinos. Con todo, es necesario no perder de vista que este caracter popular del que hablamos -atestiguado por la diversidad de manuscritos, recensiones, lengua, etc.- no excluye

---

42.- No podría serlo ni en número de los testimonios manuscritos ni tampoco en las variantes de la técnica onirocrítica empleada; por ejemplo, hace algunos años, G.Rochefort, "Une anthologie grecque du XI e siècle: le *Parisinus suppl.gr.*690, *Scriptorium* 4,1950, págs. 3-17 señaló nuevos textos -junto con otros ya conocidos- en este *Parisinus* que, recientemente, ha sido estudiado por D.Gigli, "Gli onirocritici del cod.Paris.suppl.gr.690", *Prometheus* 4,1978,págs. 65-86 y 173-188 y, por otro lado, el fragmento *De somniis* atribuído a Manuel Moscópulo por G.de Andrés, *Catálogo de los códices griegos de la Real Biblioteca de El Escorial* II, Madrid 1965, pág. 16 (se encuentra en el ms. Φ I 10 [188] , f.209ᵛ que es del a.1542; la atribución, por otra parte, lleva un signo de interrogación y se acompaña de la frase "ut in Riccard. gr.XXIII,I f.157 ᵛ-ᵛ") debe ser también citado aquí y merece un estudio. Mencionaremos, además, S.Roset, "Le liber thesauri occulti de Pascalis Romanus, traité d'interprétation des songes du XII e siècle", *Ecole des Chartes.Positions des Thèses* (Paris) 1961,83-87 que fue compilado en 1165 en Constantinopla, en griego, a partir de fuentes tanto griegas como latinas y orientales y, entre otras obras, recordemos todavía que G.Mercati, *Scritti d'Isidoro il Cardinale Ruteno e codici a Lui appartenuti che si conservano nella Biblioteca Apostolica Vaticana (Studi e Testi 46)*, Roma 1926, págs. 90-93 (hay reimpresión), describiendo el *Barb.gr.*127, llama la atención sobre un libro de sueños (βιβλίον ὀνείρων κριτικόν) que parece inédito. Por lo que se refiere a variantes del método onirocrítico, podríamos señalar los tratados editados por Delatte, *Anecdota* I, págs. 546-547 (*Parisinus gr.* 2315, f.239, opúsculo atribuído a Daniel) y pág.526 (*Parisinus gr.* 2511,f.26) que forman parte del género conocido como tratados "psefománticos" (véase Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'Antiquité* I, París 1842, págs. 261-265 y 317-321 [hay reimpresión]); como señala Guidorizzi, *o.c.*, pág. 139, n.7, estos manuales no pueden ser colocados con propiedad en el terreno de la onirocrítica. Efectivamente, su técnica se basa en sumar los días de la semana y del mes en el que aparecen los sueños y añadirle el total del número de sílabas de que consta el nombre del soñante más el de los cuatro evangelistas y el del profeta Daniel; el resultado indica el número del Salmo que debe ser consultado para conocer la explicación del sueño. Este sistema recuerda las *Sortes Vergilianae* -como señala Guidorizzi- y cualquier otro procedimiento de adivinación que utilice un libro (usualmente un libro sagrado o bien alguno muy famoso); en Krumbacher, *o.c.*, pág. 631 se habla de este tipo de adivinación y de la bibliomancia entre los bizantinos trata Kukulés, *o.c.* II,2, págs 158-160. Para precedentes clásicos tanto de éste como de otros tipos de adivinación véase el tratado de Bouché-Leclercq que acabamos de citar así como el excelente libro de W.R.Halliday, *Greek Divination. A Study of its Methods and Principles*, Chicago 1967 (es reimpresión); en nuestra lengua contamos con la útil introducción de R.Flacéliere *Adivinos y oráculos griegos*, tr.esp . Buenos Aires 1965

el interés de las clases altas por la cuestión; se cita[43] con frecuencia que, en un capítulo añadido al famoso *Libro de las ceremonias* del emperador Constantino Porfirogénito (905-959), se especifica lo que el supremo jefe del Imperio debía llevar en sus desplazamientos al campo de batalla. Entre otros objetos, no falta una biblioteca de campaña en la que, junto a libros de estrategia, de meteorología y otras cosas de comprensible utilidad práctica, se encuentra mencionado el famoso libro de onirocrítica de Artemidoro de Daldis[44] que tanta influencia ejerció sobre Achmet y sobre la onirocrítica bizantina en general. Por si esto fuera poco, convendría traer a colación también el testimonio de Marco Aurelio quien, en sus *Soliloquios*[45], incluye en la enumeración de sus deudas personales para con la Providencia divina el hecho de que ésta le hubiese concedido tener sueños. La cuestión, pues, no era cosa baladí para los bizantinos y pueblo llano y nobles se hermanaban en su aceptación de las tradiciones al respecto; si la magia tenía detractores y no todos se atrevían a sumergirse en las procelosas aguas de su variedad negra, la *goetía*, la onirocrítica, por el contrario, era algo abierto a todos y no es ocioso destacar que los propios manuales de sueños señalan que, cuando uno sueña con magos, es aviso inequívoco de que le aguardan acusaciones e indignidades sin cuento[46].

Aparte de en los libros que hemos mencionado, los sueños se hallan presentes en otras producciones literarias bizantinas y, como ya observó Agostino Pertusi[47], la literatura de corte popular echa mano frecuentemente de ellos así como de prodigios y de creencias escatológicas[48], mientras que lo que él llama literatura áulica, más seria, prescinde de la mayoría de estos elementos. Si comparamos las circunstancias de la presentación de estos sueños, en la historiografía por ejemplo, con las que les acompañan en la literatura griega antigua, vemos que

---

43.- Véase P.Lemerle, *Le premier Humanisme byzantin. Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au X^e siècle*, París 1971, pág. 270 y Bréhier, *Le monde byzantin.Les institutions de l'Empire byzantin*, París 1970, 2ª ed., pág. 300 (hay tr.esp.).

44.- Edición de R.A.Pack en Leipzig 1963; en la actualidad, preparamos una traducción española con introducción y notas para ser publicada en la Biblioteca Clásica Gredos.

45.- I,17,9; véase E.R.Dodds, *Los griegos y lo irracional*, tr.esp. Madrid 1960, pág. 129,n. 119 (hay reedición).

46.- Véase Drexl, "Das anonyme Traumbuch", pág. 363, v.224: Μάγους θεωρῆσαι αἰσχύνην καὶ κατηγορίαν δηλοῖ.

47.- "L'attegiamento spirituale della piú antica storiografia bizantina", *Aevum* 30, 1956, pág. 142, n.2.

48.- Véase, por ejemplo, Alexander, "Historiens byzantins et croyances eschatologiques", *Actes du XII^e Congrés International des Etudes byzantines* II, Belgrado 1964 (en su *Religious and political History*).

también en Bizancio son con frecuencia los personajes de alto rango -ahora los emperadores en vez de los héroes o reyes- quienes reciben este don de la visita nocturna. En el curso de la campaña de Italia, por citar un caso bien conocido, Constantino el Grande soñó[49] que un ángel se le aparecía, le golpeaba en la nariz con un palo y, al brotar la sangre, ésta trazaba la figura de una cruz en su pañuelo. Otro sueño de un emperador es el de Tiberio II (578-582), último miembro de la dinastía del gran Justiniano, a quien le tocó vivir un período de anarquía y calamidades tales que llevaron al historiador de la Iglesia Juan de Efeso a decir que el fin del mundo estaba ya próximo[50]. Vió en sueños Tiberio a un ángel que le traía un mensaje de la Santísima Trinidad; los tiempos tiránicos de la impiedad -vino a decirle el visitante- no llegarán mientras tú sigas en el trono. Años más tarde, otro emperador del mimso nombre, Tiberio III Apsimar (698-705), gozó también del favor de la Providencia y envió al exilio a un armenio, Bardanes de nombre, al que había visto en sueños como *basileús*; ni que decir tiene que el tal Bardanes fue luego emperador con el nombre de Filípico (711-714)[51]. Finalmente, León el Armenio, en el año 820, cuando tenía preso en su palacio a Miguel, un compañero de armas acusado de traición, soñó que el Patriarca le ordenaba a su prisionero que le matase; el sueño no fue vano ya que, a las pocas horas, el Armenio moría a manos de los partidarios de Miguel quien le sustituyó en el trono[52]. Estos ejemplos nada tienen de especial y, si examinamos las literaturas de la Edad Media occidental, los encontramos también en abundancia. Jacques Le Goff[53] ha estudiado los sueños de Carlomagno en la *Chanson de Roland* y los de Enrique I de Inglaterra, entre otros, y ha constatado, a la vez, que, de forma paralela a como sucede en Bizancio, junto a los reyes son los santos los que cada vez más reciben estos dones oníricos que ocupan un puesto señalado en la literatura. El sueño de San Jerónimo, como otros que menciona Le Goff, admite explicaciones psicológicas y socioculturales del mismo tenor que las de los sueños que aparecen con tanta frecuencia en la hagiografía bizantina, aunque

---

49.- Véase M.H.G.Opitz, "Die Vita Constantini des Codex Angelicus 22", *Byzantion* 9,1934, págs. 545, lin.9 y ss. y el comentario del pasaje en *Y. de Rijck, "Le saignement du nez de Constantin"*, Byzantion 10, 1935,págs. 211-213.

50.- Véase A.A.Vasiliev, *Historia del Imperio bizantino I. De Constantino a las Cruzadas*, tr.esp. Barcelona 1946, pág. 208; el sueño en la historia de Teofilacto Symocatta I,2,1-2, pág. 43 (ed. De Boor).

51.- Véase Bréhier, *Le monde byzantin, La civilisation*, pág. 253; el sueño en la *Cronografía* de Teófanes, pág. 319 (ed. De Boor).

52.- Véase *ibidem*; el sueño de Teófanes (*continuatus*), pág.49 (ed.Bekker).

53.- *O.c.*, con abundante bibliografía.

éstos, muchas veces, están conectados con el antiguo ritual de la *incubatio*, práctica que, como se sabe, persistió durante mucho tiempo; los peregrinos que iban al Santo Sepulcro de Jerusalén[54] -según testimonia Gregorio de Tours en el siglo VI- la practicaban allí y los ejemplos en otras regiones no escasean. En definitiva, si volvemos a los ejemplos bizantinos citados, el de Constantino y el golpe en la nariz propinado por el ángel contiene elementos típicos de las aretalogías cuyos primeros ejemplos aparecen ya en las estelas de Epidauro y están en numerosas vidas de santos del siglo VII[55]. El de Tiberio II está evidentemente relacionado con las creencias escatológicas: el reino del Anticristo tardaría aún una generación en llegar, según el mensaje, de modo que los temores del pueblo debían ser condenados como infundados... por el momento[56]. Finalmente, los de Tiberio III y León V el Armenio recuerdan más bien algunos elementos del cuento popular con su glorificación de los poderes adivinatorios y proféticos de los sueños.

Estas reflexiones son sin duda interesantes pero lo que nos importa destacar especialmente en nuestra exposición es el contenido y la metodología empleada por los onirócritas así como las modificaciones fundamentales del sistema heredado -si es que las ha habido- y la posible utilidad de estos textos para la bizantinística. En lo que se refiere al método, las diferencias con Artemidoro[57] no son especialmente destacables aunque es de notar que, salvo Achmet, los otros onirócritas

---

54.-Véase Cardini, *o.c.*, pág. 110; obras de interés sobre la cuestión son N.Fernández Marcos, *Los Thaumata de Sofronio. Contribución al estudio de la "incubatio" cristiana*, Madrid 1975 y M.López Salvá, "El sueño incubatorio en el Cristianismo oriental". *CFC* 10, 1976, págs. 147-189. Util bibliografía sobre los diversos aspectos de interés de la hagiografía bizantina (sociales, médicos, religiosos, mágicos etc.) puede verse en el trabajo reciente de P.Horden, "Saints and Doctors in the early Byzantine Empire; the Case of Theodore of Sykeon", en W.J.Sheils, *The Church and Healing. Papers read at the twentieth Summer Meeting and the twenty-first Winter of the Ecclesiastical History Society*, Oxford 1982, págs. 1-13.

55.- Véase de Ryck, *o.c.*, págs. 212, N.4.

56.- Véase Alexander, "Historiens byzantins", pág.6.

57.- Sobre la metodología utilizada por este onirócrita véase, entre otros, R.M.Gerr, "On the theories of Dream Interpretation in artemidorus" *CJ* 22,1927, págs. 663-670 y C.Blum, *Studies in the Dream-Book of Artemidorus*, Uppsala 1936, pág. 52 y ss. Guidorizzi, *o.c.* pág. 150 describe el proceder de los bizantinos y de Artemidoro de la manera siguiente: "Artemidoro già intuiva, che qualsiasi sogno e interpretabile solo se inserito nella storia della persona a cui appare (...) nei prontuari bizantini l'interpretazione e unica, applicabile ad ogni individuo e ogni circonstanza come se il sogno avesse una sua esistenza autonoma indipendente dalla persona del sognante; si può quasi dire che, mentre nei manuali più elaborati i sogni vengono presentati come un sistema di *simboli*, qui si configurano come un sistema di *segni*". Véase, no obstante, n.61.

-con tratados sensiblemente más breves- se limitan a abreviar la complicada sistematización del intérprete de Daldis; un ejemplo aclarará esto. Cuando Artemidoro,I,21, pág. 139,3-13, considera el significado de las abejas en los sueños, sus precisiones son muy detalladas aunque la verdad es que las hay aun más detalladas en muchas otras páginas de su voluminosa obra; soñar con estos diligentes insectos es bueno para los agricultores y para quienes los crían mientras que, para el resto de la gente, significa molestias (a causa del zumbido que producen) así como también heridas (en virtud de su aguijón) y enfermedades (por la miel y la cera, sustancias que solían emplearse en las curas). En el caso de que en el sueño aparezcan sobre la cabeza de uno, esto se considerará bueno para un *strategós* o un *demiurgós*, es decir, un general o cualquiera que ejerza un trabajo u oficio público, pero es malo para los otros y, con frecuencia, suele ser un indicio de que el soñante morirá a manos de la multitud o de los soldados. Esta última interpretación se basa, primero, en que las abejas obedecen a un jefe (lo que las hace semejantes a los soldados) y, además, en que se posan sobre objetos inanimados (lo cual explica lo de la muerte). Finalmente, soñar que uno las encierra y las mata es cosa buena aunque, para los agricultores, resulta mala. Por caprichoso que parezca, el sistema obedece a una cierta lógica -lo que no quiere decir que siempre se proceda en el mismo sentido en que se orientan aquí los razonamientos- y, así, es de regla que los objetos que aparecen en el sueño sean de buen augurio para aquellos que tienen directamente que ver con ellos. En resumidas cuentas, descontando el caso de los agricultores -que están en contacto con las abejas- y el del general y el profesional a cargo del pueblo -que es traído a colación por el parecido que la jerarquía y la vida social tienen entre los humanos y estos insectos sociales- nos encontramos con que la abeja tiene para el soñante un significado malo y ese valor es el que hoy día sigue teniendo para el griego[58].

Achmet, págs. 196-7 y 230, por su parte, aborda el asunto de forma diferente pero continúa haciendo distinciones dentro del posible significado. Por ejemplo, si uno sueña que se come un panal de miel de una colmena encontrará lo que nadie esperaba que encontrase y será sabio ya que sabia es, ciertamente, la labor que realizan las abejas. Soñar que uno rompe la colmena significa -la cosa es evidente- que dará la libertad a sus esclavos y, si el que lo sueña es esclavo, está claro que el sueño le anuncia que obtendrá su libertad; sin embargo, si se trata de un pobre, el significado es que va a enriquecerse. Igualmente, si un rey sueña que le ofrecen un panal de miel y que se lo come esto significa que obtendrá satisfacciones de parte de su pueblo ya que el panal puede ser considerado, más o menos, como la labor de un pueblo; no obstante, si este panal está vacío, entonces sus recursos provenientes del campo serán escasos. Por otro lado, la abeja puede considerarse como un

58.- Véase Kukulés, *o.c.* V,1, pág. 308, n.3.

productivo esclavo de forma que soñar con encontrar o destrozar una colmena es presagio de que uno encontrará o perderá esclavos de este estilo. Frente a estas interpretaciones, los otros onirócritas son mucho más breves y directos en sus consideraciones; el anónimo del códice *Parisinus gr.* 2511[59] se limita a decir que soñar que uno come abejas significa desgracia o bien que soñar con ellas simboliza enemigos y la miel, por otra parte, lo mismo significa riqueza que desgracias según soñemos con ella unida a la cera o bien la comamos con especias. Nicéforo[60] escribe que comer miel en sueños es algo que anuncia deshonra mientras que Daniel[61] asevera que esto mismo presagia desgracia al tiempo que ver abejas saliendo o entrando de la casa de uno significa enemigos. De lo dicho se deduce que, en general, el sistema es el mismo en los bizantinos y en sus predecesores aunque, en aquéllos, ya se camina hacia una simplificación del razonamiento y todo acaba consistiendo en una simple lista de sueños muy concretos, cuando no simples estereotipos, sin la presencia de circunstancias que modifiquen la significación del sueño. Por supuesto, también los temas varían algo en la medida en que nos encontramos en una civilización diferente pero éste es un aspecto que no tiene demasiado interés. Lo tendría, ciertamente, si estos sueños respondiesen todos ellos al patrón simbólico que las doctrinas psicoanalíticas modernas creen reconocer en los fenómenos oníricos, sin embargo, la realidad presente en esa literatura onirocrítica que hemos heredado de los antiguos parece ser muy otra[62] .

Efectivamente, con la onirocrítica bizantina sucede igual que con la clásica; la simbología utilizada no cabe duda de que debe guardar cierta relación con el acervo de símbolos que la Humanidad guarda dentro de sí, tras haberlos adquirido a través de milenios. Sin embargo, no conviene exagerar este aspecto ya que la mayoría de los símbolos son

---

59.- Drexl, "Das anonyme Traumbuch", pág. 363, vv. 232-235.

60.- Drexl, "Das Traumbuch des Nikephoros", pág. 111, v.190.

61.- De Stoop, "Onirocriticon...Daniel", pág.108,vv.231-233. En esta obra es relativamente frecuente dar dos posibilidades; por ejemplo, soñar que uno tiene dos lenguas es excelente para los maestros o los mensajeros, pero no es bueno para el resto de la gente (*o.c*,pag.102, v.59). Más sobre abejas y miel en Drexl, "Das Traumbuch des Daniel", pag.307,vv.337-340 y Drexl, "Das Traumbuch des Germanos", pag.441, v.132.

62.- Para lo simbolizado por los diversos objetos que aparecen en los sueños de diferentes culturas es útil el libro de M.Pongracz-I.Santner, *Das Konigreich der Traume, 4000 Jahre Moderne Traumdeutung*, Viena-Hamburgo 1963, págs. 117-388 y un estudio de la cuestión, desde el punto de vista psicoanalítico, es el de W.Kurth, "Das Traumbuch des Artemidoros im Lichte der Freudschen Traumlehre", *Psyche* 4,1950, págs.488-512. Sobre algunas novedades temáticas de los manuales bizantinos frente al de Artemidoro véase Guidorizzi, *o.c.*,págs. 153 y ss.

utilizados en relación directa con el contexto social, cultural, etc. Por ejemplo, soñar que uno va sobre un asno[63] es sinónimo de desgracias; no hay lugar aquí para una interpretación del asno como símbolo de las fuerzas ciegas del destino, de la tozudez, de la sexualidad o de cualquier otra cosa. La interpretación es muy simple: los condenados por ciertos delitos solían ser llevados sobre un asno de modo que esto basta para explicarlo todo. Hesiquio, como señala Fedón Kukulés[64], llama a las mujeres adúlteras "las que montan en asno" (ὀνοβάτιδες) por la costumbre de llevarlas sobre este animal después de cortarles el pelo, tiznarles la cara con hollín y otras lindezas por el estilo. Esto explica con claridad que Achmet, pág. 54,3, nos diga que, cuando una mujer blanca sueña que su carne se le vuelve negra, esto indica que se hará notar como prostituta y que se separará de su marido. Igualmente, cuando una mujer sueña que va desnuda ante la gente (Achmet pag.70,1), que va sin velo (Achmet pag. 216), o un hombre ve que le rapan la barba (Achmet pags. 17,24 y 22,26) o que marcha con ropas de mujer (Achmet pag. 218,5 y 9) todo ello significa desgracia ya que eran penas que solían ser aplicadas como castigos de cierto tipo de delitos. Hay, pues, en el enfoque simbólico de estos fenómenos oníricos algunos riesgos y, en un trabajo nuestro[65], ya llamamos la atención sobre la importancia de no confundir los principios de la onirología antigua y la base sobre la que reposa la onirocrítica con las concepciones modernas de la psicología profunda. Cierto es que existe lo que, con frase feliz, Goethe llamaba "Alphabet des Geistes" (un alfabeto del espíritu), cierto que todas las culturas comparten algunos símbolos, que otros se hallan extendidos por determinadas áreas y que la actividad imaginativa del hombre opera de forma paralela en todas partes[66], pero no lo es menos que la explicación de muchos otros símbolos de

63.- Véase Drexl, "Das Traumbuch des Germanos", pág.442,v.158.

64.- *O.c.* III, pág.196, n.3.

65.- "La interpretación de los sueños: onirocrítica griega y análisis freudiano", conferencia pronunciada en 1982 dentro del curso *Tradición clásica y siglo xx* en la Universidad Internacional Menéndez Pelayo que será publicada por la citada Universidad. Por ahondar en algún detalle, señalemos por ejemplo que "la barbe était le signe de la dignité qui séparait l'homme de l'eunuque" -como afirma Bréhier, *Le monde byzantin. La civilisation*, pág. 47- y que Ana Comnena, *Alexiada* XII,7 y III,77 nos habla de que a los criminales se les cortaba la barba y los cabellos; lo social, por lo tanto, no debe ser perdido de vista.

66.- Véase, en general, sobre estas cuestiones, G.Durand, *Las estructuras antropológicas de los imaginario, Introducción a la arquetipología general*, tr.esp.,Madrid 1981 que continúa y renueva los conocidos trabajos de G.Bacherlard; son de interés también J.E,Cirlot, *Diccionario de símbolos*, Barcelona 1981,4ª ed. Y M.Oesterreicher-Mollwo, *Diccionario Rioduero. Símbolos*, tr.esp. y adaptación de P.Murga, Madrid 1983.

esta literatura sobre sueños se ha de basar no en el llamado *inconsciente colectivo* o *individual* sino en las supersticiones, creencias, refranes o simple rutinas de la vida diaria. Cosa distinta es, por supuesto, que todas éstas reposen sobre aquéllos, que puedan ser manifestaciones de ocultos *arquetipos* o vivencias; es decir, que, por ejemplo, se escoja el hollín para tiznar a una culpable de adulterio por lo que de suciedad o impureza conlleva la materia, su color o cualquier otra razón. De todos modos, desde un punto de vista metodológico, el proceder de la investigación filológica e histórica debe evitar saltarse los pasos más seguros y procurar pisar cuanta más tierra firme mejor.

De acuerdo con estas cautelas metodológicas, es facil llevar a cabo una breve sipnosis de los principales tipos de argumentación en que se apoya la onirocrítica bizantina. La interpretación de un sueño, por lo tanto, puede estar basada en obvias conexiones del objeto soñado; así, por ejemplo, si uno sueña con ramas de laurel, pétalos de rosa y cosas parecidas en la casa, esto significa alegría ya que, en las fiestas familiares, era esto lo habitual[67] . Verse en la cárcel en sueños, por el contrario, no puede ser sino un siniestro augurio[68] y lo mismo soñar con algo tan ominoso como un eclipse[69] o llevar vestidos de luto[70] y otros signos externos de duelo. Otros sueños son menos obvios pero sus conexiones con la realidad social son fáciles de establecer; Daniel[71]

67.- Achmet, págs. 158,25;159,5 y 180 y Drexl, "Das anonyme Traumbuch", pág. 370,v.355; véase Kukulés, *o.c.*, II,1,pág.12. Cabe también el punto de vista contrario y, así, soñar con una boda es para Daniel (De Stoop, "Onirocriticon...Daniel", págs. 103,v.65) sinónimo de desgracias ya que, tal como Artemidoro II,65, pág.189,5 sentencia, las bodas en los sueños significan barullo y griterío pues no hay boda sin barullo; véase Kukulés, *o.c.* IV,pág.113.

68.- Drexl, "Das Traumbuch des Daniel", págs. 299, v.164 y 313,v.461.

69.- Véase Kukulés, *o.c.* I,2, pág.220 con indicaciones bibliográficas sobre éstos y otros fenómenos astronómicos.

70.- Artemidoro II,3. págs.102-105 se extiende sobre los diversos colores de los vestidos y su significación y lo mismo hace Achmet págs. 167-168 sin que Daniel y el Anónimo del *Parisinus gr.* 2511 dejen de mencionar la cuestión. Hay que señalar que el emperador usaba vestidos blancos para un luto por un familiar inmediato y, para los otros, amarillos y que, posiblemente, también solía usar el pueblo este segundo color. El negro era el más usado para estos menesteres y Artemidoro II,3,págs. 102-103 precisa que si un enfermo se ve en sueños vistiendo un traje negro, el sueño es de buen augurio ya que quienes visten de ese color son los que se quedan llorando al muerto y no éste que suele ser amortajado de blanco. De interés sobre los ritos funerarios en Bizancio es Kukulés, *o.c.* IV, págs. 148-248.

71.- De Stoop, "Onirocriticon...Daniel", pág. 102,v.61.

afirma que soñar que uno tiene letras en la boca anuncia latigazos y, como concluye Kukulés[72], esto deber de ser una simple constatación de los métodos pedagógicos antiguos: "la letra con sangre entra". Pero ¿qué podemos pensar del hombre que se ve en sueños haciendo que un mono haga diabluras ante el público? Para Achmet, pág. 228,3, esto significa que dominará a sus enemigos y jugará con ellos ya que el mono representa, por lo general, un enemigo de poco cuidado y el propio Artemidoro (IV, 56, pág.279,18) había señalado que los animales imitadores simbolizan en sueños a los charlatanes *(góetas)* y malvados, lo que no está muy lejos del dicho pindárico de la *Pítica* segunda, v.72. Otras veces, los sueños se explican por su relación con viejos símbolos mitológicos; ¿quién dudará del significado de un sueño como el que recoge Germán en el que el soñante tiene en sus manos una manzana o bien se la come?[73]. La respuesta es inequívoca, la manzana significa amor[74], un don de Afrodita. Cabe también una explicación por alguna superstición popular y, así, cuando el mismo Germán nos dice que soñar con un ratón es señal de peligro, debemos tener aquí que esto se refiere a la creencia popular en que los ratones abandonan las casas cuando éstas van a derrumbarse[75].

Otras veces, en el sueño aparecen restos de una práctica mágica como cuando Daniel hace alusión a una picazón en las manos que presagia dinero, creencia popular que tal vez deba de ser puesta en relación con la palmomancia[76], o bien cuando Germán[77] menciona el

---

72.- *O.c.*, I, 1, pág. 102.

73.- Drexl, "Das Traumbuch des Germanos", pág. 441, v.139; Drexl, "Das anonyme Traumbuch", pág. 363, v.230 da dos posibilidades:
Μῆλα φαγεῖν ἢ κρατεῖν ἔρωτα μετὰ γυναικὸς σημαίνει.

74.- Véase, en general, A.R.Littlewood, The Symbolism of the Apple in Byzantine Literature", *JOB*, 23,1974, págs.33-59 que sólo menciona un pasaje de Artemidoro; por supuesto, los valores de esta fruta son más variados en su simbolismo que lo que la interpretación onirocrítica parece sugerir.

75.- Drexl, "Das Traumbuch des Germanos", pág.441,v.135; véase Kukulés, *o.c.* VI,pág.318. Los animales constituyen una parcela de importancia en la onirocrítica y las supersticiones acerca de ellos son muy abundantes. Desde Aristóteles a Eliano, pasando por *Las Ciránides, El Fisiólogo* y otras obras, el tema es inagotable. Señalaremos aquí solamente una vieja obra, de interesante lectura todavía: A.de Gubernatis, *Zoological Mythology or the Legends of Animals* 2 vols., N.York 1872 (hay reimpresión).

76.- Drexl, "Das Traumbuch des Daniel", pag.309,v.383; es Kukulés, *o.c.* I,2, pag.187 quien relaciona este sueño con la palmomancia y recordemos que Manuel Paleólogo considera este tipo de práctica en su epístola onirológica: "Pero también el espíritu malvado y envidioso" -traduce rodríguez Alfageme, *o.c.*, pág.255- "en múltiples ocasiones ha revleado muchas cosas que habían de suceder, no solo en sueños, sino con ciertos agüeros y con los movimientos y sacudidas (παλμοῖς)

sueño en que el soñante contempla una aguja, que parece referirse a ciertos encantamientos (*defixiones*). Finalmente, entre otras muchas posibilidades, podríamos mencionar aquellos sueños que se explican por ideas científicas o pseudocientíficas de épocas pasadas. En este sentido, es especialmente curioso el sueño que recoge Achmet, pág. 59,7, en el que, cuando el soñante ve que se le cae el testículo derecho, esto quiere decir que sólo tendrá hijas pero, si es el izquierdo el que pierde, entonces será padre de varones. La conexión entre sexo y la derecha o la izquierda está ya en Anaxágoras y la medicina hipocrática y galénica, así como la mentalidad popular, han hecho un abundante uso de ella[78]. Ni que decir tiene que no todo el material transmitido se deja interpretar con tanta facilidad y que los propios onirócritas se encargan de sorprendernos con sus cambios constantes en la aplicación de sus criterios. Las reiteraciones son frecuentes y llegan a cansar; sin embargo, de lo que el lector no se cansa nunca es de la serie interminable de detalles que tienen que ver con la vida privada de los bizantinos. Mango[79] ha afirmado que es difícil aprehender la realidad histórica de Bizancio ya que la mayor parte de los autores importantes que solemos leer excluyen toda referencia a la vida diaria de su tiempo; esta afirmación, sin embargo, deja de ser cierta cuando leemos algunas páginas de los onirócritas. Son muchos los testimonios de interés sobre diferentes deportes (incluido el τζυκάνιον que es nuestro actual polo)[80], sobre juegos y jugadores (el ajedrez, los dados y muchos otros), sobre gestos y expresiones populares desde las más amistosas a las obscenas, sobre los diferentes oficios, sobre las prácticas higiénicas y la belleza femenina (desde el lavado de los dientes

---

involuntarias de los miembros, engañándonos en primer lugar y maquinando nuestra perdición con sus verídicas predicciones, para causar nuestra perdición, después, con sus mentiras". Para la palmomancia griega véase C.E.Ruelle, "La palmomantique", *RPh* 32,1908, págs.138-141 y H. Diels, "Beitrage zur Zuckungsliteratur des Okzidents und Orients.I.Die griechischen Zuckungbucher (Melampus Περὶ παλμῶν *Phil.-hist.Abh.des Kgl. Preuss.Akad.d.Wissens.* (Berlín) 4,1907, págs.3-42. Su paso al mundo árabe en Fahd, *La divination arabe*, págs. 397-402 y apéndice págs. 418-429.

77.- Drexl, "Das Traumbuch des Germanos", pág.444,v.198.

78.- Véase sobre la cuestión Kukulés, *o.c.*,IV, págs. 14-16 y VI, págs. 528-529; Blum, *o.c.*, págs. 102-104 ha estudiado la oposición derecha/izquierda y su valor en Artemidoro. En general, véase G.E.R.Lloyd, *Polarity and Analogy. Two types of Argumentation in early Greek Thought*, Cambrige 1966, págs. 48-56

79.- *O.c.*, pág. 50.

80.- Achmet pag.112,20; véase Kukulés, *o.c.* III, págs. 139-142 y A.Pagliaro, "Un giuoco persiano alla corte di Bisanzio", *Atti del V congresso internazionale di Sudi Bizantini I, Storia-Filologia, Diritto*, Roma 1936, págs. 521-524.

hasta el cuidado de las pestañas), sobre la medicina, las comidas, los vestidos, los duelos y funerales, los baños públicos, las prostitutas, las fiestas, en fin, sobre todo lo habido y por haber; en suma -y con esto terminamos- se trata de un mundo en pequeño dentro del amplio y oscuro mundo sin fronteras del sueño, algo de lo que el interesado en bizancio no puede prescindir si quiere obtener un retrato completo de esta sociedad.

REFLEXIONES SOBRE EL IMPERIO DE NICEA

Luis Alberto de Cuenca
C.S.I.C.

El 15 de julio de 1410 se trabó cerca de Tannenberg una batalla decisiva para Occidente. De un lado peleaban polacos y lituanos, junto a mercenarios checos husitas, rusos y tártaros. De otro, los caballeros de la Orden Teutónica al mando de su Gran Maestre Ulrico de Jungingen. Los alemanes, y Occidente con ellos, perdieron la batalla. Las causas de la derrota fueron varias: los pueblos orientales se presentaron en una arrolladora proporción de diez a uno; la Orden eligió mal el terreno; no llegaron los esperados refuerzos imperiales. En resumen, en Tannenberg perdió Ulrico de Jungingen la vida, la Orden Teutónica su fama de invencible y el germanismo el Oriente.

Dos siglos antes, en 1204, Occidente libraba otra batalla decisiva contra Oriente, al pie de las murallas de Constantinopla, la orgullosa capital de Bizancio. Recordaré los acontecimientos que condujeron a ese hecho.

En 1195, Isaac Angel fue depuesto por su propio hermano, Alejo, que se proclamaría emperador poco después, no sin antes cegar a su antecesor y aherrojarlo en una prisión. Los cruzados occidentales repondrían a Isaac en el trono en 1203, tomando por primera vez Constantinopla, e Isaac asociaría a su hijo Alejo —Alejo IV Angel, a quien no debe confundirse con su tío, el usurpador Alejo III— al Imperio . Pero la convivencia entre occidentales y griegos no era precisamente ejemplar. Brotaban chispas de odio e incomprensión a cada instante. Por si fuera poco, el 5 de febrero de 1204, un pariente lejano de los emperadores, un tal Alejo Ducas, llamado Murzuflo o Cejijunto, promovió una revuelta, se hizo proclamar emperador, reintegró a Isaac a su prisión —donde murió—, hizo estrangular a Alejo IV Angel y fortificó de nuevo la ciudad. Los cruzados franceses y venecianos se dispusieron a asediar por segunda vez Constatinopla. Pero esta vez no combatían para restituir en el solio imperial a un bizantino. Esta vez luchaban en su propio provecho, y se proponían repartirse no sólo el botín que obtuvieran, sino la ciudad y el Imperio. Una comisión de seis venecianos y seis franceses se encargaría de elegir un emperador occidental; la República de Venecia se reservaba la iglesia de Santa Sofía y la elección del patriarca. Este convenio, del que surgiría la organización del Imperio latino, no tardaría en ser ejecutado. Sólo tres días necesitaron los cruzados para reconquistar Constantinopla. Un impresionante saqueo sucedió a la victoria, que se produjo el 12 de abril, y el 9 de mayo siguiente, Balduino, conde de

Flandes, sería proclamado emperador. Doscientos años antes de que los caballeros teutónicos perdieran en Tannenberg las llaves del Oriente eslavo, los caballeros franceses y venecianos sometían el Oriente bizantino a su dominio. Pero, del mismo modo que la aventura pangermanista terminaría mal a comienzos del siglo XV, también ésta del Imperio latino no tardaría en finalizar de forma desastrosa.

Tras la conquista de Constantinopla por los cruzados occidentales (hay un famoso lienzo de Delacroix que evoca aquella gesta con una espléndida retórica), el Imperio bizantino parecía definitivamente destruido. Sobre sus ruinas se elevaba el poder de sus nuevos amos, que desde allí podían dirigir sus quiméricas Cruzadas a plena satisfacción, combatir al Islam en su propio terreno, resolver de una vez por todas la cuestión de Oriente en beneficio de Occidente y la de la unión de las iglesias a mayor gloria de la Santa Sede. Inocencio III, en el apogeo del pontificado romano, vio en la caída de Constantinopla un designio de la Providencia que superaba toda previsión humana, y se asoció al entusiasmo general.

Pero la tradición imperial de Bizancio era tan poderosa que el Estado bizantino no murió, y preparó cuidadosamente su retorno a la capital desde el Asia Menor, concretamente desde Nicea. ¿Qué habría ocurrido si los occidentales no hubiesen fracasado en este su primer asentamiento serio en Oriente? Ello equivale a preguntarse por el destino de Europa si la Armada Invencible hubiese coronado sus objetivos. o por la suerte del mundo si el *Mayflower* no hubiera alcanzado las costas de Nueva Inglaterra. Hablemos, más bien, de lo que realmente ocurrió y echemos un vistazo al Imperio de Nicea.

Con los manuales de Baynes, Charles Diehl, Bréhier, Lemerle, Roth y Vasíliev encima de la mesa, los problemas del glosador prácticamente no existen. De cualquier forma, el libro fundamental sobre el período continúa siendo el de Alice Gardner, *The Lascarids of Nicaea*, publicado en Londres en 1912. También me ha sido útil la *Geschichte des byzantinischen Staates*, de Georg Ostrogorsky, que forma parte del *Handbuch* de Müller (Munich, 1940).

El Imperio de Nicea, fundado por Teodoro I Láscaris, yerno de aquel emperador Alejo III Angel que usurpara el trono de su hermano Isaac, es fruto, pues, de la desmembración del Imperio bizantino, al ser conquistada su capital, Constantinopla, por las fuerzas occidentales de la cuarta Cruzada. Después de unos comienzos francamente difíciles, el Estado de Nicea se aprovechó, para afianzarse en Asia Menor, del desastre sufrido por los latinos ante el zar de Bulgaria, Juan II Kaloyán Asén, en Andrinópolis (abril de 1205). De resultas de la batalla de Andrinópolis (tan trascendental acaso para Occidente como la arriba mencionada de Tannenberg, en la Prusia Oriental, dos siglos después), el emperador cruzado Balduino, muerto o cautivo, desapareció de la historia. El otro caudillo occidental que participó en el combate, el anciano *dux* veneciano Enrique Dandolo, tuvo que dirigir la retirada del

ejército latino, muriendo poco después. El Imperio cruzado de Constantinopla había fracasado, aunque se mantendría artificialmente hasta el 25 de julio de 1261, fecha en que los griegos de Miguel VIII Paleólogo reconquistaron la capital. Fue entonces cuando Teodoro I Láscaris tomó el título de emperador en Nicea, cuando eligió patriarca y reconstituyó la corte. Nicea, floreciente ciudad de la Bitinia donde se celebrara, en 325, el primer Concilio Ecuménico de la Iglesia Católica, se convertía así en punto de partida para la restauración del Imperio.

Entretanto, el sucesor de Balduino I en Constantinopla, su hermano Enrique, obtuvo algunos triunfos parciales y penetró con cierta profundidad en Asia Menor. Sin embargo, sus victorias fueron efímeras. Bajo el reinado de Juan III Ducas Vatatzés (1222-1254), el Estado de Nicea accedió, por su parte, al rango de gran potencia. Vatatzés vence a los latinos, pasa a Europa, se apodera de Andrinópolis y se acerca peligrosamente a Constantinopla.

Dos estados griegos, además del de Nicea, se constituyeron autónomamente dentro del territorio perteneciente a Bizancio con anterioridad a 1204. En el primero de ellos, Trebisonda, reinaba Andrónico I, y en el despotado del Epiro, Teodoro Angel (1214-1230). Este último se manifestó en abierta hostilidad a Vatatzés después de haber destruido el reino latino de Tesalónica, pero en 1230 fue derrotado y hecho prisionero en Klokonitza, entre Andrinópolis y Filipópolis, por las tropas del zar búlgaro Juan III Asén II. La invasión mongol de 1244, por otra parte, arruinó el sultanato selyúcida de Iconio, asegurando así la paz en la frontera de Anatolia. Todo, pues, actuaba en provecho del emperador de Nicea. Pronto recuperó Juan III de su homónimo búlgaro sus conquistas en Tracia y Macedonia, obtuvo Tesalónica y colocó el Epiro bajo su dependencia (1246).

En política interior, la actuación de Vatatzés fue igualmente decisiva. Saneó la administración, instaló de nuevo en las fronteras a soldados en función de colonos, multiplicó las construcciones públicas y las obras sociales, estimuló la explotación agrícola del país y limitó mediante leyes suntuarias las importaciones lujosas que facilitaban un excesivo tránsito de oro griego a Venecia o al sultanato de Iconio. Juan Vatatzés murió en 1254, a los sesenta y dos años de edad. Su hijo Teodoro, de treinta y dos, lo sucedió en el trono.

De 1204 a 1258 se sucedieron en Nicea tres notables soberanos que prepararon la restauración del Imperio. El tercero de ellos es, sin duda, la figura histórica e intelectual más importante de todo el período niceano. Reinó con el nombre de Teodoro II Ducas Láscaris, y era hijo de Juan III Ducas y nieto de Teodoro I Láscaris (por parte de su madre, Irene, casada con Vatatzés). Accedió al solio imperial en noviembre de 1254. Hasta ese momento, la investigación científica, la filosofía y la teología habían absorbido todo su tiempo. Dotado de una inteligencia poco común, su cuerpo no se correspondía con lo elevado de su espíritu: era enclenque y enfermizo, y padecía con frecuencia ataques

epilépticos. Sin embargo, ni su erudición ni su mala salud le impidieron preocuparse de los asuntos del Estado con el mismo vigor que empleara siempre su padre. Derrotó a los búlgaros de Miguel Asén en la batalla de Rupelión, y efectuó victoriosas campañas por el Norte en 1255 y 1256.

Bréhier culpa a Teodoro II de interrumpir la línea ascendente de conquistas de Juan Vatatzés. Lo cierto es que, al morir Teodoro en agosto de 1258, el Imperio de Nicea conservaba prácticamente inalterables las fronteras del reinado de Juan III. Teodoro II era un tipo extraordinariamente autoritario, y tanto las profundas enemistades que se granjeó entre los miembros de la nobleza, como su enfrentamiento con el futuro usurpador Miguel Paleólogo, estorbaron la posibilidad de añadir nuevas conquistas a las obtenidas por su padre. En Bizancio existía de antiguo una feroz oposición entre el poder central y la aristocracia, y poner freno a las aspiraciones feudalizantes de los nobles era una obligación de los emperadores a la que se atuvo también Juan Vatatzés. Pero Teodoro II fue mucho más allá: el historiador y filósofo Jorge Paquimeres reprocha al emperador su obsesión por casar a muchachas de la alta nobleza con plebeyos advenedizos. A esta clase de individuos pertenecía Jorge Muzalón, uno de los compañeros de infancia de Teodoro, de origen muy humilde, a quien hizo su favorito y nombró primer ministro y regente durante la minoría de edad de su hijo, Juan IV Láscaris. La política autocrática de Teodoro II le proporcionó numerosos conflictos con muchos de sus nobles y mandos militares. Su rencor contra la vieja familia de los Paleólogos se manifestó abiertamente en varias ocasiones: una sobrina de Miguel Paleólogo, por ejemplo, fue acusada de hechicera y sometida a tortura por los verdugos del emperador; el propio Miguel —el futuro Miguel VIII— fue nombrado comandante de una expedición al Epiro con tropas claramente insuficientes; etc. Fue Teodoro en persona quien apaleó públicamente a su gran *logothetes*, Jorge Acropolita, en 1256, por llevarle la contraria en una discusión. En lo ideológico, Teodoro II sostenía con la mayor intransigencia el poder dogmático del emperador, por influjo quizá de su maestro, Nicéforo Blémida. En caso de división de opiniones entre teólogos, la decisión del *basileus* debía prevalecer. Cincuenta años antes de que Marsilio de Padua y Luis de Baviera introdujeran en la historia de Occidente el primer cesaropapismo progresista, Blémida y Teodoro lo intentaron en el Oriente bizantino.

Los ensayos de gobierno de los letrados han sido siempre efímeros y excepcionales a lo largo de los siglos. El caso de Teodoro II Láscaris no iba a constituir una excepción a esa regla de excepcionalidad. Krumbacher, en su *Geschichte der byzantinischen Litteratur* (Munich, 1897), lo compara con un contemporáneo suyo, ni más ni menos que con Federico II Hohenstaufen, rey de Sicilia. Con Teodoro, los intelectuales tuvieron la oportunidad de regir los destinos de la república, como

aconsejara Platón en el más célebre de sus *Diálogos*. Pero el sueño duró tan sólo cinco años.

La vocación pedagógica de Teodoro queda admirablemente reflejada en su correspondencia, de la que he entresacado este fragmento (es la carta CCXVII):

> *Nada es tan agradable al corazón del jardinero como ver su prado en plena flor, y si, por su aspecto bello y floreciente, juzga que las plantas están en flor, puede de eso suponer que, en un determinado tiempo, gozará también de los frutos... Aunque yo haya estado tremendamente ocupado por mis funciones militares, aunque mi ánimo haya sido distraído por insurrecciones, batallas, obstáculos, resistencias, ardides, cambios, amenazas..., no obstante no hemos nunca desviado lo principal de nuestro pensamiento de la belleza del prado espiritual.*

A más de estas lindezas retóricas, el emperador dotó de libros nuevos a las bibliotecas públicas del Imperio y estableció un ritmo de préstamo de los mismos muy racionalizado. Adjuntó una escuela de gramática y de retórica a la iglesia de San Trifón, por él fundada, y, con ayuda de su preceptor, Nicéforo Blémida, intentó hacer llegar la cultura al mayor número posible de ciudadanos.

Como Filósofo, Teodoro II desarrolló una labor sobresaliente. Poseía con fluidez el helenismo de sus mayores, y tanto ansiaba confundirse espiritualmente con ellos, que lloraba de emoción al contemplar las ruinas de las viejas ciudades griegas, como más de una vez escribe en sus cartas. Filosofía antigua y teología aparecen estupendamente enlazadas en todas sus obras de pensamiento, entre las que destacaré los seis *Discursos sobre la comunión natural*, que pueden leerse en el volumen CXL de la *Patrología Griega* de Migne y que han sido estudiados con precisión por Basilio Tatakis en su manual de *Filosofía bizantina*; en ellos Teodoro se erige en precursor de Giordano Bruno y, sobre todo, de Spinoza.

Como retórico, Teodoro II compuso brillantes panegíricos, como los dedicados a la memoria del emperador occidental Federico II, su *alter ego* al otro lado del Adriático, y de Juan Vatatzés, su padre. Del dirigido a este último he escogido estos párrafos:

> *Unificó la tierra ausónica, dividida en muchas partes por soberanos tiránicos, latinos, persas, búlgaros, escitas y otros; castigó a los bandidos y defendió nuestras tierras... Hizo nuestro país inaccesible a los enemigos.*

Y, junto a los elogios fúnebres, redactó *Encomios* muy bien construidos en honor de su *logothetes* —Jorge Acropolita—, de la primavera y de la

ciudad de Nicea. En la alabanza de la nueva urbe imperial se emplea con verdadera efusión y sinceridad:

> *Tú has superado a todas las ciudades, porque el Imperio romano, varias veces dividido y lastimado por ejércitos extranjeros... se ha establecido, mantenido y afirmado solamente en ti.*

En el terreno de la sátira se distinguió también Teodoro II, demostrando tener un aguzado sentido del humor, lo que no es poco en un emperador de Bizancio, aunque pertenezca a la época del exilio en Nicea.

Muchas de las obras de Teodoro permanecen inéditas. En España tenemos un códice escurialense (el Y.I.4) que contiene algunas de ellas (las de contenido retórico) y que no ha despertado hasta la fecha el interés que merece. Si alguien se decide a curiosear ese manuscrito, deberá consultar los folios 235 a 282, que es donde figuran diez obras retóricas de Teodoro, siete de ellas aún inéditas. El códice es tardío, de mediados del siglo XVI, y ya lo mencionaba Krumbacher en 1897 (página 478 de su *Geschichte*).

Antes de morir, Teodoro II había decidido que su amigo Jorge Muzalón se hiciera cargo de la regencia durante la minoría de edad de su hijo Juan IV Láscaris (1258-1261). Nueve días después del óbito del emperador, mientras se celebraban sus exequias, mercenarios occidentales invadieron la iglesia y degollaron al regente y a sus hermanos.

Los grandes se reunieron para elegir nuevo regente y designaron a Miguel Paleólogo, instigador del asesinato de Muzalón, que iniciaba así una irresistible carrera hacia el poder absoluto. Con esta maniobra, los aristócratas se vengaban de las humillaciones padecidas en época de Teodoro, y se inauguraba un nuevo período —el último— en la historia de Bizancio. Miguel VIII fue coronado *basileus* junto a Juan IV el 1 de enero de 1259, y envió al hijo de Teodoro II a un castillo en el Bósforo. Después, se dedicó a la guerra.

Aliado con el emperador de Trebisonda, Manuel Comneno, y con los genoveses, mortales enemigos de los venecianos, marchó contra Constantinopla. Fue a un general mediocre, Alejo Estrategópulos, a quien cupo el honor, el 25 de julio de 1261, de entrar primero en la ciudad. Depuesto Balduino II, el último emperador latino, Miguel Paleólogo se hizo coronar de nuevo en Santa Sofía por el anciano patriarca Arsenio y, para reafirmar su poder, mandó cegar al pobre Juan Láscaris, que contaba tan sólo once años, y lo desterró para siempre de las páginas de los libros de historia. Cincuenta y siete años después, los griegos regresaban a Constantinopla. Todavía les aguardaban doscientos largos años de decadencia por delante, antes de su caída definitiva.

Del mismo modo que Borges se pregunta, en su *Historia universal de la infamia*, por lo que pudo suponer para la historia cultural de América

el hecho de que, en 1517, Fray Bartolomé de las Casas decidiera sustituir por negros a los indios que se extenuaban en los laboriosos infiernos de las minas de oro antillanas, y en seguida responde que aquella curiosa variación de un filántropo fue el origen de infinitos hechos, también me gustaría a mí ahora, para finalizar, preguntarme en voz alta qué quedó de aquel sueño occidental de cincuenta y siete años en la capital del Oriente. Y se me ocurren algunas cosas como respuesta. La primera, sin duda, es que de aquel impetuoso asalto primaveral de 1204 nos ha sobrevenido una fama espantosa de violadores y de enemigos de la cultura, a cuenta de los códices que en aquella ocasión destruyeron nuestros ancestros; esa fama —a mi juicio— no tiene en cuenta la ley estética de lo fragmentario (yo sigo prefiriendo los *Aitia* de Calímaco en el detestable estado en que se encuentran). También quedó de todo aquello la imagen de una gesta más o menos absurda, sobre la que tejer leyendas o fabricar nuevas imágenes (estoy pensando en Delacroix otra vez). Quedó, en tercer lugar, Nicea, o sea, la sombra de un filósofo en el poder. Y *last*, pero no *least*, ese temblor o escalofrío que, a mí al menos, me ha conducido a Tannenberg, o a cualquier otra de nuestras derrotas.

Algo, pues, ha quedado de aquel sueño.

IMPRESIONES DE UNA HISTORIA DE LA GRECIA MODERNA: LA CATASTROFE DE ASIA MENOR. TESTIMONIOS LITERARIOS

Coloma Chamorro Mielke
Universidad de Salamanca

Κι άν ὁ ἀγέρας φυσᾶ δὲ μᾶς δροσίζει
κι ὁ ἴσκιος μένει στενὸς κάτω ἀπ' τὰ κυπαρίσσια
κι ὅλο τριγύρω ἀνήφορει στὰ βουνά.
Μᾶς βαραίνουν
οἱ φίλοι ποὺ δὲν ξέρουν πιά πῶς νὰ πεθάνουν.

(Γ.Σεφέρη Μυθιστόρημα 1935)

Y si sopla el aire no nos refresca,
y es estrecha la sombra bajo los cipreses
y todo alrededor cuestas en las montañas.
Nos pesan
los amigos què no saben cómo morir.

(Y.Seferis *Micistórima* 1935)

¿Qué hace escribir al poeta tan desoladas, desesperanzadas palabras?

En Salónica hay el mismo amanecer en el mar sin línea de horizonte que lo distinga del cielo, el mismo que en Janiá o en Hidra con el mismo ruido peregrino del motor de una lancha que arranca justo en ese momento. Pero el viajero atento llega al Norte y encuentra otra Grecia, menos clásica, más bárbara, más promiscua. En Salónica oímos:

-Mi padre vino del Ponto -dice Grigoris.
-Mi padre de Esmirna -Zanasis.
-El mío de la Ciudad.[1]

1. Manera en la que los griegos denominan nostálgicamente a Constantinopla.

Fotografías antiguas colgadas de las paredes en casa de Grígoris nos muestran una Salónica poblada de minaretes en 1912. Y el viajero despierto puede allí contemplar danzas del Ponto, danzas guerreras, bailes de gente que duerme atenta con el cuchillo bajo la almohada, preparada siempre para la guerra, hace tan sólo setenta años.

Estos son los Balcanes, Εδώ είναι Μπαλκάνια,
no es cosa de jugar o reir. δέν είναι παίξε-γέλασε.

Canta Savvópulos, músico del Norte de Grecia, retomando palabras de Nicos Engonópulos, poeta. Los Balcanes, sí, es otra Grecia: un cruce de gentes, razas, pueblos -griegos, búlgaros, servios, judíos, turcos- que se movieron en un vaivén de ajustes fronterizos, conflictos, guerras, odios y amor. Los modernos tesalonicenses asumen el pasado turco, escuchan música turca y algunos saben contar historias a la manera oriental.

Pero ¿qué hace sentir al poeta el aire denso, esa atmósfera mortal?: la situación derivada en Grecia de la catástrofe de Asia Menor en 1922.

I micrasiatikí catastrofí, como dicen los griegos, es el acontecimiento más trascendental de la historia de Grecia en el siglo XX. Cuando se formó el primer estado griego, en 1833, los centros urbanos -Constantinopla, Esmirna, etc- se hallaban fuera del ámbito de este estado y eran esas ciudades, en realidad, el centro económico y cultural de Grecia. Se produce una emigración de campesinos hacia estas ciudades que se encuentran fuera del reino heleno. Podemos apuntar que la historia moderna de Grecia empieza tras esta catástrofe, que golpea todo y en la que Grecia perdió para siempre ante Turquía Asia Menor. El 9 de septiembre los turcos entran en Esmirna, que es incendiada y una Grecia de cinco millones de habitantes se ve obligada a acoger a un millón de refugiados que hubieron de buscar casa y trabajo, además de acarrear fuertes problemas psicológicos. De ahí la angustia del poeta, algo que recoge en más ocasiones la literatura. Así, Ilías Venesis nos cuenta su experiencia personal como prisionero de los turcos en su obra *El número 31328.* Stratís Ducas[2] explica el proceso de creación y recreación de su novela *El prisionero (O ejmálotos)* de la siguiente manera:

Hacia el final de mi primer viaje (septiembre-diciembre de 1928), *había caído en una aldea de refugiados en los alrededores de Ecaterini. En mis notas escribo:"..llueve, llueve, llueve. Un poco más y me hallaré en la civilización. Tengo que terminar bien. Me encuentro*

2.- Prosista, como Ilís Venesis, Stratís Mirivilis, C.Politis, F.Condoglu, G.Ceotocás, Prevelakis o I.M. Panayotpulos y M.Caragachis y demás componentes de la llamada 'generación del 30', a la que pertenecen también los poetas Seferis, Elitis y Richos, bien conocidos entre nosotros y otros no menos importantes, como Embiricos y Engonópulos.

hacia el final, aunque en una parte importante de mi misión. Se trata hablar sobre gentes muy doloridas y desgraciadas. Dios esté conmigo y me ayude."

Detengo aquí mis anotaciones y bajo al café de la aldea de refugiados de Stupi para ver a las gentes y escuchar sus penas. El café está lleno. Escucho y anoto en medio del humo: 'Préstamos a largo plazo'. 'Roturaciones'. 'Liquidaciones de cuentas, rendimientos'. 'Mandatos de recaudación, impuestos.' Tú lloras y esos rlen... son muchas nuestras penas. Suena el picaporte y entra alguien. De mediana estatura, ancho de espaldas, rubio, de ojos azules. Y todos, entonces, a una voz: "Aqui hay uno que se escapó del turco". ¿Escapar del turco? Mantengo mis oidos como caballo del ejército que oye trompetas. Me dispongo a escuchar lo inaudito, pero él, vergonzoso oriental, enrojece, se sienta en una esquina y no habla. Al poco, con el 'uso' y la charla se fue animando. Comenzó su historia. Era turcófono, como todos ellos, y además un narrador oriental Yo imaginaba que estaba tocando un solo violín. Todos de la mitad, vi que tenía que conservar esta historia. Y comencé de nuevo con mis anotaciones. Había cogido ya el ritmo. Mi comunicante, con turcófono que era, colocaba los verbos al final "Está bien -dije". Esta imperfecta sintaxis extranjera, llena de conjunciones 'y' me trajo a la memoria el estilo del Antiguo Testamento. En medio de una gran tensión, aumentada por la impaciencia, mantenía, descuidaba y cambiaba su, en cierto modo, recargado estilo y lo trasladaba a un discurso y un estilo épico clásico. Cuando terminó su narración, le dije: "Pon tu firma" y escribió 'Nicólaos Casacoclu' (el 'Cosakoglu' es cosa mía para dar mayor impresión). A la mañana siguiente fui a su casa, conocí a su joven esposa y a su pequeño hijo y le rogué que me dictara el comienzo de la historia. Pero la narración no tenía el mismo calor. Por eso, en mis dos primeras ediciones, el comienzo resulta apresurado. Lo escribí entonces y escribí una carta a Hatzí Memeti, excelente por su cortesía, donde, puesto que le exponía que Behchet, al que tuvo a veces en su trabajo, era griego y se encuentra ahora aquí, en su nueva patria y le está agradecido por la amabilidad que le mostró, termina diciendo que "cuantos conocen a las gentes, saben que todo esto viene de Dios".

Cuando salí de la aldea, continuando hacia Caterini, imaginaba ya que guardaba en la palma de mi mano un trocito de oro. Por un momento, sentí una enorme mano que me golpeaba amistosamente en el hombro, como si el mismo Dios me regalase consoladoramente, y un soporte para el resto de mis días. Pasé la Navidad en Kitros y la víspera de Año Nuevo regresé a Salónica. Me senté inmediatamente y escribií, dictando mi historia en una semana. La destinaba, como mi "Listricá" ("De bandidos"), que escribí a continuación, a un periódico provincial, "Makedonía" de Salónica, que me habla dado el encargo para emprender mi viaje. Pero no nos pusimos de acuerdo y

llegué a Atenas y dí mi "listricá" a "Proía" y mi historia al editor Ch.Ganiari.

Al año siguiente (1929), camino de mi segundo viaje -no para escribir más, sino para pintar- pasé por Spí y fuí donde Nicóla y su compañero con un ejemplar de su historia que había sido imprimida ya. Nicóla, mientras la leía, sonreía contento y absorto a la vez, pues estaba escrita tal como me la contó. Su compañero, largo y moreno, como turco-cretense, tartamudo y tímido -por ello fue prendido y encarcelado en Esmirna y desde allí, más tarde, liberado- se entristeció porque en mi historia lo había colgado: "P...p...pero, a...mí, ¿por...qué me mataste?", me dice. ¿Qué responderle? ¿Qué así lo requería la historia? No me habría entendido. Cuando partí, dejé papel suficiente a Nicóla para que escribiese su historia él mismo. Se sentó a escribirla y me la trajo, pasados algunos años a Atenas. Sería entre 1933 y 1934 (porque había imprimido entretando también la segunda edición de 1932). Pero no logró por escrito lo que en su narración oral. Los mejores trozos son los que copió palabra por palabra del libro. Sin embargo, añadió algunos episodios que utilicé en mi tercera edición. La historia manuscrita de Nicóla la deposité en la biblioteca de Corfú.

Sí, Macedonia, crisol de pueblos, es ya oriental, y en Salónica, entre algunos jóvenes que escuchan *Talking Heads*, *rebética*[3] , a Sotiría Béllu, música turca o Savvópulos, mientras comen *jalvás*, hay un narrador oriental de historias.

3.- Los *rebética* son las canciones populares del subproletariado urbano de las grandes ciudades como el Pireo y Salónica. Este género de los marginados, muy en auge entre los años veinte y treinta, guarda ciertas semejanzas con el tango argentino. Este cancionero se redescubre por la juventud griega durante la década de los setenta. Sotiría Béllu es una de las mejores intérpretes de este tipo de canción en la actualidad.

PROBLEMAS HISTORICOS EN TORNO A LA MUERTE DE ARRIO

Gonzalo Fernández
Universidad de Alcalá de Henares

Dentro de la tradición cristiana la muerte en 336 o 337 de Arrio en Constantinopla ha quedado convertida por sus extraordinarias circunstancias en arquetipo de castigo providencial[1]. Sin embargo pretendo demostrar en este trabajo que sobre el hecho verídico del óbito de Arrio, Atanasio de Alejandría construyó una historia totalmente ficticia, en la que sus principales actores no pudieron participar y que sólo responde a un deseo de desacreditar a los seguidores de Arrio y a través del horrible final de éste despertar en los lectores un sentimiento de espanto ante su ideología.

Veinte años después de la muerte de Arrio es el momento en el que Atanasio se ocupa de narrarla, y lo hace en una serie de escritos como son la *Epistola ad episcopos Aegypti et Libyae* (18-19, en *P.G.*, 25, cols. 579-582). el *De Synodis* (21 en *P.G.*, 25, cols. 753-756) y de manera monográfica en la *Epistola ad Serapionem de morte Arii* (en *P.G.*, 25, cols. 679-690), obras que se pueden fechar durante el tercer exilio de Atanasio, es decir entre los años 356 y 361[2].

Según todas estas fuentes atanasianas, en 335 Arrio fue rehabilitado por los asistentes al concilio de Tiro que se habían trasladado a Jerusalén a fin de participar el 17 de septiembre de aquel año en la solemne inauguración de la basílica del Santo Sepulcro. Con este acto Constantino deseaba solemnizar la celebración de sus "tricennalia",

---

1. Vid. R.Aigrain, s.v. "Arius", en *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*, t. IV, París 1.930, col. 215 y A.Leroy-Molinghen, "La mort d'Arius", en *Byzantion*, 38, 1.968, págs. 105-111, sobre todo las págs. 110-111. Las siglas utilizadas en el presente artículo son *CSEL Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Viena; *DACL : Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, París; *DHGE : Dictionnaire d'histoire de théologie catholique*, París; *DHGE : Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*, París; *DTC : Dictionnaire de Théologie catholique*, París; *HTR : HARVARD Theological Review*, Cambridge (Mass.); *JEA : The JOurnal of Egyptiam Archaeology*, Londres; *JRS Journal of Roman Studies*, Londres; *P.G. : Patrologia Graeca*, París; *P.L. : Patrologia Latina*, París; *SC : Sources Chrétiennes*, París; *ZKG Zeitschrift fur Kirchengeschichte*, Gotta-Stuttgart.

2.- Vid. J-M.Szymusiak, *Athanase d'Alexandrie. Apologie a l'Empereur Constance. Apologie pour sa fuite*, en *SC* 56, París 1.058, págs. 35-37. Esta misma cronología es aceptada por J.Lebon, *Athanase d'Alexandrie. Lettres a Sérapion sur la Divinité du Saint-Esprit*, en *SC* 15, París 1.947, Págs. 49-50, si bien coloca el "terminus ante quem" de las cartas a Serapión de Thmuis sobre la Divinidad del Espíritu Santo en 359

que resultaría mucho más esplendorosa si coincidía con la concesión de la definitiva paz a la Iglesia mediante la reintegración de Arrio.

Con tal objeto Constantino escribió una carta a los conciliares de Jerusalén en la que afirmaba haber interrogado en persona a los arrianos y haber comprobado la rectitud de su fe, como se deducía del hecho de que éstos hubieran suscrito el credo que allí mismo remitía. Por consiguiente les comunicaba que era su voluntad que los arrianos fuesen vueltos a admitir a la comunión eclesiástica. El concilio así hizo y por carta dirigida a la iglesia de Alejandría y a todas las iglesias de Egipto, la Tebaida, Libia y la Pentápolis notificaba que con la rehabilitación de Arrio volvía la paz a la iglesia (Atanasio, *De Synodis*, 21 y *Apol. contra arianos*, 84; Sócrates, *Histo. Eccl.*, *I* 33; Sozomenos, *Hist. Eccl.*, II, 27; Teodoro, *Hist. Eccl.*, I, 31).

Dado que esta solución era inaceptable para Atanasio, Constantino ante su resistencia lo envió desterrado a Tréveris. Arrio, ya rehabilitado, pensó en principio ir a Alejandría, pero el pueblo alejandrino se sublevó ante la idea (Sócrates, *Hist. Eccl.*, I, 37; Sozomenos, *Hist. Eccl.*, II, 29). Entonces el grupo de consejeros eclesiásticos del emperador encabezado por Eusebio de Nicomedia, quien en este papel había reemplazado a Osio de Córdoba desde los últimos años del decenio anterior [3] .creyó que la solemne ceremonia de readmisión de Arrio podía tener lugar en Constantinopla, para lo que hubieron de ser vencidas las postreras resistencias de Constantino mediante la nueva rúbrica por parte de Arrio de una profesión de fe y su juramento de que había sido condenado por una doctrina que no era en realidad la suya.

Basándose Atanasio (*Ep. ad Serapionem de morte Arii*, 2 y3 en *P.G.*, 25, cols. 685-688) en el testimonio del presbítero Macario a quien hace testigo presencial de los acontecimientos, dice que a fin de otorgar mayor realce a la reincorporación de Arrio a la Iglesia, el grupo eusebiano pensó en celebrar la ceremonia en domingo, presionando a Alejandro, obispo de la ciudad, para que participara en ella bajo amenazas de deposición y de exilio. Alejandro, fiel al credo de Nicea, se retiró la víspera a la iglesia de Irene en donde solicitó de la Divinidad que le llevara de este mundo antes de contemplar el escandaloso espectáculo de la rehabilitación pública de Arrio.

Los hechos que siguieron supusieron una confirmación de la ortodoxia de Alejandro de Constantinopla ya que durante la misma víspera, mientras Arrio hacía su entrada triunfal en la ciudad rodeado del jubiloso cortejo de sus partidarios, al llegar al Foro de Constantino se sintió indispuesto y expiró en unas letrinas víctima de "una ruptura de sus vísceras" según el testimonio de Atanasio. El fallecimiento de Arrio motivó la confusión de los eusebianos, la conversión al nicenismo de

3.- Vid. V.C. de Clercq, *Ossius of Cordova. A contribution to the history of the constantinian period*, Washington (D.C.) 1.954, págs. 287-289, y T.D Barnes, *Constantine and Eusebius*, Cambridge (Mass) 1.981, págs 225-226.

muchos de los partidarios del heresiarca y la toma de conciencia por parte del emperador del castigo providencial del perjurio que Arrio había cometido al afirmar que fue condenado por una doctrina que verdaderamente él nunca expuso.

Este relato de Atanasio gozó inmediatamente de gran popularidad, convirtiéndose en el modelo de todas las fuerzas posteriores que se caracterizan por establecer una comparación entre el fin de Arrio y el de Judas en base al fragmento bíblico de *Hechos de los Apóstoles*, I, 18, aducido por Atanasio (*Ep. ad episcopos Aegypti et Libyae, 19*, en *P.G.*, 25, Cols. 580-581) y por recalcar el carácter milagroso del óbito de Arrio, en lo que todos los autores están de acuerdo por más que cambien en lo concerniente a la mención de personas o lugares o al mayor o menor grado de imaginación utilizado para representar los detalles de su repulsivo tránsito [4].

Como afirma H.Lietzmann, una historia así no podía por menos de originar una gran polémica [5], y lógicamente la historiografía se ha dividido, defendiendo la veracidad del relato atanasiano C.Baronio, L.S.Lenain de Tillement, D.Papebroch, C.Joansenn, H.M.Cwatkin, K.J. Hefele, J.Leclercq, S.Rogala, L.Duchesne, X. Le Bachelet, P.Batiffol, G.Bardy y W. Telfer [6].

---

4 Acerca de este último vid. A Leroy-Molinghen, *art. cit.*, págs. 107-108. De la popularidad del relato de Atanasio es prueba el número de autores que le siguen: a) entre los escritores griegos: Gregorio de Nacianzo (*Orat. XXI, In laudem Athanasii*, 13 en *P.G.*, 35, cols. 1.095-1.096, y *Orat. XXV, In laudem Heronis philos.* 8, en *P.G.*, 35, cols. 1.209-1.210, Epifanio (*Pan, Haer.*, 68, ed. K. Holl, vol. III, Leipzig 1.933, págs. 146-147), Sócrates (*Histo. Eccl.*, I. 38, en *P.G.*, 67, cols. 1.017-1.024), Teodoreto (*Hist. Eccl.*, I, 13, en *P.G.*, 82, cols. 949-950) y *Religiosa Historia*, I, 1 116, en *P.G.*, 82, cols. 1.301-1.302), Zonaras (*Annalium Lib.*, XIII, 11, en *P.G.*, 134, cols. 1 141-1.144) y Miguel Glica (*Annalium*, IV, en *P.G.*, 158, cols. 473-474), b) entre los autores latinos: los presbíteros luciferianos Faustino y Marcelino (*Libellus Precum*, III, en *P.L.*, 13, cols. 84-85), Ambrosio de Milán (*De Fide*, I, 19, 123-124, en *P.L.*, 16, cols. 556-557), Rufino (*Hist. Eccl.*, I, 12-13, en *P.L.*, 21, cols. 484-486) y Gaudencio de Brescia (*Sermo XIX, de diversis capitulis nonus* 361, en *P.L.*, 20, col 987).

5.- Vid. H.Lietzmann, *Geschichte der alten Kirche. Band 3, Die Reichskirche bis zum Tode Julians*, Berlín 1.938, pág. 125.

6. Vid. respectivamente, C.Baronio, *Annales Ecclesiastici*, t. IV, Luca 1.739, págs. 288-290; L.S. Lenain de Tillemont, *Mémoires pour servir á l'histoire ecclesiastique des six premiers siecles*, 2ª ed., Venecia 1.732, t. VI, págas. 295-298, y t. VII, págs. 35-37; D.Papebroch, "Vita Sancti Athanasii episcopi alexandrini", en *Acta Sanctorum Maii*, t. I, Amberes, 1.680, pág. 204; C Jansenn, "Appendix II ad diem VII Junii", en *Acta Sanctorum Junii', t. VI, Amberes 1715, págs. 71-75; H.M.Gwatkin, Studies of Arianim*, 2ª ed. Cambridge 1.900, págs. 92-93; K.J. Hefele y Leclercq, *Histoire des Conciles d'apres les documents origineaux*, 2ª ed. t I-2. París 1.907 págs. 674-676; S.S. Rogala, "Die Anfange des arianischem Streites" en *Forschungen zur Christlichen Literatur und*

Por el contrario califican de falsa esta narración H.Valesius, O. Seeck, N.H. Baynes, R.Aigrain, H. Lietzmann, E.Schwarz y M. Simonetti[7], mientras que una línea de investigación acerca de este acontecimiento que no trascendió de su iniciador es la representada por H.H.Milman, quien en su aparato crítico para la *Historia de la Decadencia y Caída del Imperio Romano* de E.Gibbon[8] se pregunta a qué se debió verdaderamente la muerte de Arrio, si a milagro o a veneno, tratándose de una hipótesis que podría guardar determinada relación con la historia de Sozomenos (*Hist. eccl.*, II,29, en *P.G.*, 67, cols. 1.019-1.020) de que algunos de sus partidarios mantuvieron la opinión de que Arrio había sucumbido a los maleficios de sus enemigos.

En mi opinión el relato de Atanasio de la muerte de Arrio es una falacia que no se puede sostener desde ningún punto de vista. En primer lugar el presbítero Macario, a quien Atanasio (*Ep. ad Serapionem de morte Arii*, 2 y 3, en *P.G.*, 25, cols. 685-688) hace testigo presencial del hecho, en ese momento no podía hallarse en Constantinopla porque el mismo Atanasio en *Apología contra arianos*, 73, dice que había sido trasladado prisionero de Constantinopla a Tiro en 335, es decir por lo menos año y medio antes del fallecimiento de Arrio.

Las fuentes no nos informan de cuando Macario salió de la cárcel, pero teniendo en cuenta que los exiliados por Constantino a raíz de las decisiones del Concilio de Tiro-Jerusalén sólo pueden regresar, muerto ya este emperador, por la amnistía decretada por Constantino II el 17 de junio de 337 (Atanasio, *Apol. contra arianos*, 87; Sócrates, *Hist. Eccl.*, II,3; Sozomenos, *Hist. Eccl.*, III,2; Teodoreto, *Hist. Eccl.*, 1), es lógico pensar que fue aprovechando esta coyuntura cuando Macario obtuvo la

---

Dogmemgeschichte, 7, Paderbóhn, 1.907, págs. 101-115; L.Duchesne, *Histoire ancienne de l'Eglise*, 3ª ed., t.II, París 1.908, págs. 183-184; X.Le Bachelet, s.v. "arianisme", en *DTC*, I-1, París 1.909, cols. 1.805-1806; P.Batiffol, *La paix constantinienne et le Catholicisme*, 4ª ed., París 1.929, págs. 386-387; G.Bardy, "La crisis arriana", en Fliche-Martin, *Historia de la Iglesia*, ed. española de J.M.Javierre, Valencia 1.977, t. III, *La Iglesia del Imperio*, págs. 121; W.Telfer, "Paul of Constantinople", en *HTR*, 43, 1.950, págs. 52-56

7.- Vid. H. Valesius, *Liber Secundus Observationum in Historias socratis et Sozomeni Ecclesiasticas*, en *P.G.*, 67, cols. 1.646-1.648; O.Seeck, "Untersuchungen zur Geschichte des Nicanischen Konzils", en *ZKG*, 17, 1.897, págs. 29-42, y *Geschichte der Un tergangs der antiken Welt*, Darmstard 1.966 (ed. anastática de la 2ª ed., Stuttgart 1.921), págs. 439-441; N.H. Baynes, "Athanasiana", en *JEA*, 11-1, 1.925, págs. 60-61; R.Aigrain, *loc. cit.*; H.Lietzmann, *loc. cit.*; E.Schwartz, *Gesammelte Schriften. Band 3: Zur Geschichte des Athanasius*, Berlín 1.959, págs. 257 y 273-274; M.Simonetti, *La crisi ariana nel iv Secolo*, Roma 1.975, págs. 129, nota 95 y 132, nota 104.

8.- Vid. E.Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, ed. de H.H Milman, Nueva York (sin fecha), vol. II, pág. 230, nota 83.

libertad, y por supuesto que en este caso bastantes meses después de la muerte de Arrio que tuvo lugar antes del fallecimiento de Constantino acaecido el 22 de mayo de aquel año.

Pero una razón de más peso es la que se desprende del hecho de que en el bienio 336-337 Alejandro no podía ser obispo de Constantinopla por la sencilla razón de que hacía ya algún tiempo que había muerto y en su lugar Pablo ocupaba la sede de la ciudad[9] .

Esto parece muy claro si tenemos en cuenta que según Filostorgio (*Hist. Eccl.*, II, 10, ed. J.Bidez, Leipzig 1.913, pág. 22), Alejandro de Constantinopla muere en torno a la dedicación de la ciudad, acontecimiento celebrado el 11 de mayo de 330, mientras que Teodoreto (*Hist. Eccl.*, I, 18, en *P.G.*, 82, cols. 961-962) se contradice al querer unir dos conceptos equívocos como son el hecho de que Alejandro de Constantinopla sea quien acabe con Arrio a base de sus oraciones y la muerte de Alejandro "cuando Constantinopla aún se llamaba Bizancio", lo que nos indica la cercanía del óbito de Alejandro a la fecha indicada por Filostorgio y asimismo la existencia de una tradición que era imposible compaginar con las noticias de Atanasio sobre el particular y que ante la gran importancia que adquiere la figura de Atanasio a partir de la crisis nestoriana, en la que tanto Nestorio como Cirilo de Alejandría se consideran sus herederos, quedará arrinconada hasta la publicación de la obra de Valesio.

A su vez el *Chronicon Paschale* ("ad annum Christi 330", en *P.G.*, 92, cols. 711-712) da el 330 como año de la muerte de Alejandro, y de un pasaje de Atanasio (*Hist. arianorum ad monachos*, 7, en *P.G.*, 25, cols. 701-704) se puede deducir que en 332, cuando el obispo de Alejandría visita por vez primera Constantinopla para defenderse de las acusaciones de los melecianos, Pablo era ya obispo[10] , lo que tiene confirmación en la carta sinodal redactada por los obispos orientales asistentes al Concilio de Sárdica de 343, recogida por Hilario de Poitiers (*Frg. Hist.*, 3,9, ed. A.Geder, *CSEL* 65, pág.55), en la que se considera a Pablo de Constantinopla como uno de los obispos que en el Concilio de Tiro de 335 había votado en favor de la deposición de Atanasio.

Por consiguiente podemos calificar de falacia el relato de Atanasio de las circunstancias prodigiosas que acompañan a un hecho incuestionablemente verídico como es el fin de Arrio en 336 o 337. El mismo Atanasio en la *Apologia contra arianos* pasa por alto el acontecimiento

---

9.- Acerca de los problemas relativos a los orígenes del patriarcado de Constantinopla, vid. H.Leclercq, s.v. "Byzance", en *DACL*, 2-1, París 1.910, cols. 1.400-1402; S.Vailhe, s.v. "Constantinople (Eglise de)", en *DTC*, 3-2, París 1.911, cols. 1.315-1.320; R.Janin, s.v. "Constantinople", en *DHGE*, T. XIII, París 1.956, cols. 638-639; E.Stein, *Histoire du Bas-Empire. I, De l'état romain á l'état byzantin (284-476)*, ed. J-R. Palanque, París-Bruselas-Amsterdam 1.959, págs. 145-156, y "Some Aspects of Byzantine Civilisation", en *JRS*, 20, 1.930,pág. 9.

10. Vid O.Seeck, *art. cit.* págs 29-30, y E.Schwartz, *op. cit.*, pág. 274.

que sólo alcanza una dimensión exacta en la *Epistola ad episcopos Aegypti et Lybyae*, 18-19, en la *Historia arianorum ad monachos*, 51, y en *De synodis*, 21, y que a su vez únicamente obtiene su terminación definitiva en la *Epistula ad Serapionem de morte Arii*, obras escritas durante el tercer exilio de Atanasio entre los monjes del Alto Egipto y del desierto de Nitria[11].

Indudablemente la idea de componer esta narración le vino a Atanasio durante la composición de la *Historia arianorum ad monachos* ya que si en el capítulo tercero (en *P.G.*, 25, cols. 693-694) afirma que la muerte de Arrio es un tema que pertenece al "juicio del Señor" y en el séptimo (en *P.G.*, 25, cols. 701-704) aún hace a Pablo obispo de Constantinopla, en el 51 (*P.G.*, 25, cols. 753-754) habla ya del fallecimiento de Arrio como castigo del perjurio que cometió ante Constantino, pasando esta interpretación a los otros escritos que son algo más tardíos[12].

Si tenemos en cuenta que hasta 356 Atanasio no se preocupa para nada del tema de la muerte de Arrio, precisamos preguntarnos a qué se debe la aparición de este relato maravilloso y también difamatorio.

La respuesta es muy compleja. Sin duda alguna existe un deseo de desprestigiar a Arrio y de llevar al lector a sentir horror ante la herejía, aspecto éste muy visible en las palabras " ὡς θεοτυγής ἐστιν ἡ Ἀρειανὴ αἵρεσις " de la *Epistula ad Serapionem de morte Arii*, 1 (en *P.G.*, 25, cols. 685-686), siendo particularmente interesante este descrédito de Arrio y de sus ideas en un momento en el que el poder imperial había abandonado la política de Constantino de respetar ante todo el credo de Nicea, y considerando a este símbolo más elemento de desunión que de unión, trataba de sustituirlo por otro que permitiera el retorno de la paz a la Iglesia[13], lo que trajo como consecuencia la defección, el exilio o la fuga de los miembros del episcopado fieles a la antedicha profesión de fe nicena.

11.- Vid. O.Seeck, *art. cit.*, págs. 37-39. Sobre la ubicación del lugar de ocultamiento de Atanasio durante el tercero de sus destierros, vid. H.I.Beell, "Athanasius: A Chapter in Church History", en *Congregational Quartey*, 3, 1.925, pág. 172.

12.% En lo relativo a la datación del *De Synodis*, vid. M.Simonetti, *op. cit.*, pág. 346, nota 87. Por lo que se refiere a la cronología de la *Epistola ad Serapionem de morte Arii*, vid. la indicación de "algo más tardía" que la otorga O.Seeck en *art. cit.*, pág. 39.

13.- Vid. L.W.Barnard, "Athanase et les Empereurs Constantin et Constance", en *Politique et Théologie chez Athanase d'Alexandrie* (ed. ch. Kannengiesser), París 1.974, pág. 143. Acerca de la política religiosa de Constancio II, vid. R. Klein, *Constantiud II ud die christliche Kirche*, Darmstadt 1.977, y M.Michaels-Mudd, "The Arian Policy of Constantius II and its impact on Church-State Relations in the Fourth-Century Roman Empire", en *Byzantine Studies/Etudes Byzantines*, 6, 1-2, 1.979, págs. 95-111.

Sin embargo el hecho de que en la narración de Atanasio aparezca como obispo de Constantinopla Alejandro en lugar de Pablo se debe a un conjunto de causas más complejas.

En primer lugar está la posibilidad ya expuesta por N.H. Bayens de que Atanasio hubiera tratado de rehabilitar "a posteriori" la memoria de Alejandro de Constantinopla en base a que éste hubiese recibido en su comunión a Arrio antes de su fallecimiento[14] .

Esto es muy posible si tenemos en cuenta que en torno a 327-328 Constantino llama a Arrio del exilio, y tras suscribir Arrio una fórmula de fe que no podía ser otra que la de Nicea, el emperador le hace rehabilitar por un pequeño concilio local reunido en Nicea y en el que algunos tratadistas han pretendido ver la segunda sesión del Concilio de Nicea.

Dado que Constantino escribe una carta a Alejandro de Alejandría transmitida por Gelasio de Cízico (*Hist. Eccl.*, III, 15) por la que le comunica la coincidencia de los puntos de vista de Arrio con la fe de Nicea y por la que le instaba a recibirle en su comunión, y teniendo en cuenta además que un año más tarde, fallecido ya Alejandro de Alejandría a quien la muerte hubo de liberar de adoptar tan comprometida decisión, Constantino da orden a su sucesor Atanasio de que permita el retorno al seno de la Iglesia a cuantos deseen hacerlo (Atanasio, *Apol. contra arianos,* 59-60), se puede pensar que Alejandro de Constantinopla sí que se plegó a la voluntad imperial, lo cual estaría de acuerdo con el espíritu general que tras la marcha de Osio a Hispania en 326 imprime Eusebio de Nicomedia a la política religiosa de Constantino y que tendía ante todo a la consecución de la concordia eclesiástica[15] .

Si consideramos asimismo la amistad que había unido al antecesor de Atanasio, Alejandro de Alejandría, con su homónimo de Constantinopla a juzgar por la carta que le dirigió el alejandrino en los comienzos de la querella arriana (Teodoreto, *Hist. Eccl.*, I,4), resulta obvio el interés de Atanasio por disipar de la figura de Alejandro de Constantinopla cualquier género de sospecha.

En cuanto a Pablo, obispo de Constantinopla en 336-337, tampoco le interesaba a Atanasio que apareciera en esta historia, en primer término porque había votado a favor de su condena y deposición en el Concilio de Tiro de 335 (Hilario, *Frg. hist.*, 3,9 ed. A. Feder, *CSEL* 65, pág. 55).

Nada nos dicen las fuentes acerca de la ideología de Pablo de Constantinopla pero muy probablemente se trataba de un eusebiano dada su actitud en el antedicho concilio de Tiro. Su primer destierro,

---

14 Vid. N.H. Baynes, "Athanasiana" pág. 60.

15 Vid. N.H. Baynes, *Constantine the Great and the Cristian Church,* 2ª ed. Londres 1.972, pág. 30.

sucedido antes de la muerte de Constantino (Atanasio, *Historia arianorum ad monachos*, 7, en *P.G.*, 25, cols. 701-704), hubo de deberse en mi opinión a una sorda lucha dentro del grupo eusebiano por el papel de consejero eclesiástico del emperador entre Eusebio de Nicomedia y Pablo como obispo de la Nueva Roma.

Tras la ascensión al trono de Constancio II en Oriente, Pablo, que se había beneficiado de la amnistía de Constantino II de 17 de junio de 337, volvió a probar suerte con el nuevo emperador, pero fracasando otra vez en su intento, fue de nuevo expulsado, siendo además depuesto de su sede en la que fue sustituido por Eusebio de Nicomedia, su rival.

Pablo se refugió en Occidente, aprovechando la política antieusebiana y también hostil hacia Constantino II que desde el bienio 338-339 habían adoptado Julio de Roma y Constante. De esta política se beneficiaron otros orientales pero no por motivos ideológicos sino por el mero hecho de ser perseguidos por los eusebianos, como Marcelo de Ancyra o el propio Atanasio.

Sin embargo cuando Atanasio narra la muerte de Arrio, su alianza con Roma se ha roto por la actitud de Liberio[16] , y para el obispo de Alejandría la vinculación con Pablo ya no tiene interés. Además en este momento los nicenos están intentando llegar a un acuerdo para oponerse a la política de Constancio II con el ala más moderada de la antigua facción eusebiana, la de los "homoiousianos", de la que uno de sus jefes es Macedonio, obispo de Constantinopla desde la muerte de Eusebio de Nicomedia.

Macedonio había sido el mayor enemigo de Pablo desde la década del 330[17] y de su alineamiento con los "homoiousianos" podemos estar seguros por las noticias al respecto de Sócrates (*Hist. Eccl.*, IV, 22,8), Sozomenos (*Hist. Eccl.*, IV,13,2) y Epifanio (*Pan. Haer.*, 73,23 y 27), por su postura durante la tercera sesión del Concilio de Seleucia de 359 (Sócrates, *Hist. Eccl.*, II, 42) y por su subsiguiente deposición de la sede de Constantinopla (Sócrates, *Ibid*; Sozomenos, *Hist. Eccl.*, IV, 24, 3; Filostorgio, *Hist. Eccl.*, V, 1, ed. J. Bidez, pág. 66; Jerónimo *Chron*, "ad annum Christi 359", ed. R.Helm, Berlín 1.956, pág. 214; *Chronicon Paschale*, "Ad annun Christi 360", en *P.G.*, 92, cols. 735-736).
cols. 735-736).

Podemos pues concluir con la afirmación de que sobre el hecho cierto de la muerte de Arrio en Constantinopla en 336 o 337, Atanasio crea todo un cúmulo de circunstancias prodigiosas tendentes a una finalidad propagandística que acabó por imponerse a consecuencia de las progresivas victorias de la ideología nicena y del prestigio de la

16.- Vid. Ch. Pietri, "La question d'Athanase vue de Rome (338-360)", en *Politique et Théologie chez Athanase d'Alexandrie...*, págs. 124-125.

17.- Sobre la vida de Macedonio, vid. G.Bardy, s.v. "Macédonius et les Macédoniens", en *DTC*, 9-2, París 1.927 cols. 1.468-1.472.

Sin embargo el hecho de que en la narración de Atanasio aparezca como obispo de Constantinopla Alejandro en lugar de Pablo se debe a un conjunto de causas más complejas.

En primer lugar está la posibilidad ya expuesta por N.H. Bayens de que Atanasio hubiera tratado de rehabilitar "a posteriori" la memoria de Alejandro de Constantinopla en base a que éste hubiese recibido en su comunión a Arrio antes de su fallecimiento[14] .

Esto es muy posible si tenemos en cuenta que en torno a 327-328 Constantino llama a Arrio del exilio, y tras suscribir Arrio una fórmula de fe que no podía ser otra que la de Nicea, el emperador le hace rehabilitar por un pequeño concilio local reunido en Nicea y en el que algunos tratadistas han pretendido ver la segunda sesión del Concilio de Nicea.

Dado que Constantino escribe una carta a Alejandro de Alejandría transmitida por Gelasio de Cízico (*Hist. Eccl.*, III, 15) por la que le comunica la coincidencia de los puntos de vista de Arrio con la fe de Nicea y por la que le instaba a recibirle en su comunión, y teniendo en cuenta además que un año más tarde, fallecido ya Alejandro de Alejandría a quien la muerte hubo de liberar de adoptar tan comprometida decisión, Constantino da orden a su sucesor Atanasio de que permita el retorno al seno de la Iglesia a cuantos deseen hacerlo (Atanasio, *Apol. contra arianos,* 59-60), se puede pensar que Alejandro de Constantinopla sí que se plegó a la voluntad imperial, lo cual estaría de acuerdo con el espíritu general que tras la marcha de Osio a Hispania en 326 imprime Eusebio de Nicomedia a la política religiosa de Constantino y que tendía ante todo a la consecución de la concordia eclesiástica[15] .

Si consideramos asimismo la amistad que había unido al antecesor de Atanasio, Alejandro de Alejandría, con su homónimo de Constantinopla a juzgar por la carta que le dirigió el alejandrino en los comienzos de la querella arriana (Teodoreto, *Hist. Eccl.*, I,4), resulta obvio el interés de Atanasio por disipar de la figura de Alejandro de Constantinopla cualquier género de sospecha.

En cuanto a Pablo, obispo de Constantinopla en 336-337, tampoco le interesaba a Atanasio que apareciera en esta historia, en primer término porque había votado a favor de su condena y deposición en el Concilio de Tiro de 335 (Hilario, *Frg. hist.*, 3,9 ed. A. Feder, *CSEL* 65, pág. 55).

Nada nos dicen las fuentes acerca de la ideología de Pablo de Constantinopla pero muy probablemente se trataba de un eusebiano dada su actitud en el antedicho concilio de Tiro. Su primer destierro,

---

14 Vid. N.H. Baynes, "Athanasiana" pág. 60.

15 Vid. N.H. Baynes, *Constantine the Great and the Cristian Church,* 2ª ed. Londres 1.972, pág. 30.

sucedido antes de la muerte de Constantino (Atanasio, *Historia arianorum ad monachos*, 7, en *P.G.*, 25, cols. 701-704), hubo de deberse en mi opinión a una sorda lucha dentro del grupo eusebiano por el papel de consejero eclesiástico del emperador entre Eusebio de Nicomedia y Pablo como obispo de la Nueva Roma.

Tras la ascensión al trono de Constancio II en Oriente, Pablo, que se había beneficiado de la amnistía de Constantino II de 17 de junio de 337, volvió a probar suerte con el nuevo emperador, pero fracasando otra vez en su intento, fue de nuevo expulsado, siendo además depuesto de su sede en la que fue sustituido por Eusebio de Nicomedia, su rival.

Pablo se refugió en Occidente, aprovechando la política antieusebiana y también hostil hacia Constantino II que desde el bienio 338-339 habían adoptado Julio de Roma y Constante. De esta política se beneficiaron otros orientales pero no por motivos ideológicos sino por el mero hecho de ser perseguidos por los eusebianos, como Marcelo de Ancyra o el propio Atanasio.

Sin embargo cuando Atanasio narra la muerte de Arrio, su alianza con Roma se ha roto por la actitud de Liberio[16] , y para el obispo de Alejandría la vinculación con Pablo ya no tiene interés. Además en este momento los nicenos están intentando llegar a un acuerdo para oponerse a la política de Constancio II con el ala más moderada de la antigua facción eusebiana, la de los "homoiousianos", de la que uno de sus jefes es Macedonio, obispo de Constantinopla desde la muerte de Eusebio de Nicomedia.

Macedonio había sido el mayor enemigo de Pablo desde la década del 330[17] y de su alineamiento con los "homoiousianos" podemos estar seguros por las noticias al respecto de Sócrates (*Hist. Eccl.*, IV, 22,8), Sozomenos (*Hist. Eccl.*, IV,13,2) y Epifanio (*Pan. Haer.*, 73,23 y 27), por su postura durante la tercera sesión del Concilio de Seleucia de 359 (Sócrates, *Hist. Eccl.*, II, 42) y por su subsiguiente deposición de la sede de Constantinopla (Sócrates, *Ibid*; Sozomenos, *Hist. Eccl.*, IV, 24, 3; Filostorgio, *Hist. Eccl.*, V, 1, ed. J. Bidez, pág. 66; Jerónimo *Chron*, "ad annum Christi 359", ed. R.Helm, Berlín 1.956, pág. 214; *Chronicon Paschale*, "Ad annun Christi 360", en *P.G.*, 92, cols. 735-736).
cols. 735-736).

Podemos pues concluir con la afirmación de que sobre el hecho cierto de la muerte de Arrio en Constantinopla en 336 o 337, Atanasio crea todo un cúmulo de circunstancias prodigiosas tendentes a una finalidad propagandística que acabó por imponerse a consecuencia de las progresivas victorias de la ideología nicena y del prestigio de la

16.- Vid. Ch. Pietri, "La question d'Athanase vue de Rome (338-360)", en *Politique et Théologie chez Athanase d'Alexandrie...*, págs. 124-125.

17.- Sobre la vida de Macedonio, vid. G.Bardy, s.v. "Macédonius et les Macédoniens", en *DTC*, 9-2, París 1.927, cols. 1.468-1.472.

figura de Atanasio e igualmente por el incomodo que a los arrianos les suponía el que Arrio para conseguir su rehabilitación hubiera aceptado la profesión de fe de Nicea que contenía el denostado " ὁμοούσιος " quedando el fin de Arrio como prototipo [18] de los castigos providenciales en toda la tradición cristiana posterior.

18.- Vid. O Seeck, *art. cit.* pág. 36, nota 3, y M.Simonetti, *op. cit.*, pág. 253

HIPPOCRATICA

José Alsina Clota
Universidad Central de Barcelona

Tratados Hipocráticos I. Introducción general de C.García Gual. Introducciones parciales, traducciones y notas por Carlos García Gual para los tratados *Sobre la ciencia médica, Sobre el médico, El Pronóstico* y *Sobre la enfermedad sagrada.* Mª Dolores Lara Nava: *Juramento, Ley, Sobre la medicina antigua, Sobre la decencia.* Juan Antonio López Férez: *Aforismos, Preceptos.* B.Cabellos Alvarez: *Sobre la dieta en las enfermedades agudas.* Madrid, Gredos, Biblioteca Clásica, 1983, 426 págs.

La aparición, dentro de la "Biblioteca Clásica Gredos" del primer volumen de los *Tratados Hipocráticos*, realizado por un grupo de helenistas bajo la dirección de Carlos García Gual (Madrid, 1983) es una magnífica ocasión para felicitar al director de esta colección, que va incorporando a la lengua castellana, y a un ritmo muy rápido, lo mejor de la literatura griega, y, al tiempo, para dedicar unas palabras a la reciente literatura hipocrática. En efecto, estamos asistiendo a lo que cabría llamar la tercera etapa de renacimiento de los estudios de medicina griega antigua -de un modo especial la hipocrática-, tras los movimientos que significaron los primeros años del siglo XX (Fredrich) y, los años treinta (Deichgraber, Diller, Edelstein, Jaeger...).

Incluso en España se observa un renacer de los estudios sobre medicina antigua: Laín, con sus magistrales estudios en campos muy diversos de la medicina antigua[1] , va siempre a la cabeza, seguido de sus discípulos[2] o de quienes, sin ser discípulos suyos, han recogido el lse trata de Francia. Sin desconocer, ni mucho menos, ni subvalorar la Corpus hipocrático[3] . En este contexto, cabe citar la recientemente iniciada edición bilingüe, catalano-griega, del Corpus[4] .

1.- En especial, *La medicina hipocrática,* Madrid, Revista de Occidente, 1970. También *La curación por la palabra en la antigüedad clásica;* Madrid, 1958 (Revista de Occidente), que dedica un importante capítulo a la praxis hipocrática.

2.- Albarracín, García Ballester, entre otros.

3. Así, E.Vintró, *Hipócrates y la medicina hipocrática,* Barcelona Ariel, 1973, J.Alsina, *Los orígenes helénicos de la medicina occidental,* Barcelona, 1981

4. *Hipócrates. Tractats mèdics.* vol I,II y III. Barcelona, Fundación Bernat Metge. 1972 1983 (editados por J Alsina)

Como suele ocurrir en otros campos, el impulso inicial ha surgido de un país concreto, para expandirse, después, a otros. En nuestro caso, se trata de Francia. Sin desconocer, ni mucho menos, ni subvalorar la labor realizada en el campo germánico (Grensemann, entre otros) la verdad es que posiblemente el impulso inicial surgió del francés Bourgey[5] quien ha dejado una honda semilla que se ha continuado a través de una serie de continuadores -F.Robert, Jouanna-, a cuya iniciativa se debe la organización de los *Colloques hipocratiques*, iniciados en Estrasburgo y continuados en Mons, París, Lausana. El próximo septiembre tendrá lugar el V en Berlín.

Por lo pronto, cabe señalar que, aparte la continuación de todo el material del *Corpus medicorum graecorum*, que pretende la edición de todo el material médico antiguo, en Francia se ha puesto la primera piedra para una nueva y completa edición del Corpus hipocrático, iniciado por R.Joly[6] y continuado por J.Jouanna[7]. Paralelamente, surgen una serie de estudios que sin duda aclararán muchos puntos todavía obscuros de la medicina hipocrática.

Uno de los capítulos importantes que hoy centran la atención de los estudiosos es el problema de la diferenciación de las dos escuelas representadas en el *Corpus*: la coaca y la cnidia. Surgen así, simultáneamente los estudios de Jouanna[8] y Grensemann[9] que contribuyeron, y no poco, a aclarar conceptos. En especial Jouanna ha conseguido establecer lo que él llama la "arqueología de Cnido", un estudio evolutivo de la escuela que ilustra muy bien las fases por las que ha pasado la medicina cnidia. Grensemann se ha ocupado en especial, de los tratados ginecológicos[10]. Lo paradójico, en este caso,

5.- *Observation et experience chez les medecins de la Collection hippocratique*, Paris, Vrin, 1953.

6.- R.Joly ha editado varios tratados en la Col.Budé: *Régimen* (1967) y los tomos VI (1972), XI (1970) y XIII (1978). Jouanna ha tomado el relevo con su edición de *Enfermedades II*(1983). Jouanna también ha dado una estupenda edición, con versión francesa y comentario, de *Sobre la naturaleza del hombre*, en el *Corpus medicorum Graecorum* (1974).

7.- Cf. la nota anterior

8.- *Hippocrate. Pour une archéologie de l'école de Cnide*, Paris Les Belles Lettres 1974

9.- Hermann Grensemann, *Knidische Medizin*, I, Berlin W de Gruyter, 1975.

10.- *Hippokratische Gynakologie*, Wiesbaden, Steiner, 1982: en este estudio, que amplía los resultados obtenidos en *Knidische Medizin* el autor da la edición y versión alemana de la capa-estrato que él llama *C* dentro de los tratados ginecológicos hipocráticos. Para Grensemann el estrato *C* se identifica con el autor del opúsculo *Sobre la generación, naturaleza del niño, enfermedades IV*.

es que la profundización del conocimiento de estas dos escuelas ha sido el descubrimiento de que, al parecer, no existe una diferenciación radical tan profunda como parecía, y que se puede sostener, con buen criterio, que hay otras divisiones más decisivas que la mera distinción entre el empirismo de los cnidios y el positivismo de los coacos. Fue en el marco del Coloquio de París donde cristalizó la idea[11], tras algunos trabajos anteriores que ponían sobre el tapete la legitimidad de esta división en dos grandes escuelas dentro del marco de la medicina hipocrática. El libro de A.Thivel[12] ha acabado de redondear la cuestión. W.Smith ha dirigido su atención hacia el campo de la tradición hipocrática a través de los tiempos[13]. Es un trabajo importante a través del cual es posible seguir los grandes momentos de la valoración de Hipócrates, desde los tiempos de los primeros comentaristas hasta la actualidad. Curiosamente, el libro se estructura "à rebours", desde lo más reciente a lo más antiguo.

Uno de los grandes puntos conflictivos y polémicos de la fisiología hipocrática es el tema de la angiología y de la circulación de la sangre. Defendido su conocimiento por parte de los hipocráticos en algunos trabajos, es negado rotundamente por parte de otros especialistas. El libro de M.-P.Duminil[14] podrá aportar mucha luz sobre el problema, tras el trabajo, orientado en otro sentido, de C.R.S.Harris[15].

El paleodiagnóstico y el estudio de las enfermedades en la Grecia antigua ha conocido un nuevo renacer en el trabajo del dinámico profesor de historia de la Medicina Mirko Grmek, *Les maladies à l'aube de la civilisation occidentale* [16]. Es un amplio estudio donde se aborda una parte sólo pero sin duda la más importante, de las cuestiones que plantea el estudio de las enfermedades en la Grecia arcaica y clásica: sífilis, lepra, tuberculosis, paludismo, etc. Grmek, como se ve, quiere completar los estudios realizados anteriormente, sobre todo lo que sobre la epilepsia había escrito Temkin[17].

11.- Cf. en especial, V. de Benedetto, 'Cos e Cnido' (en *Hippocratica*, Actes du Colloque hipp. de Paris, 1980,97 ss.). Di Benedetto cita y discute la anterior bibliografía, sobre todo los trabajos de Lonie y Smith.

12.- Antoine Thivel *Cos et Coide?*, Paris, Les Belles Lettres, 1981.

13.- *The hippocratic tradition*, Ithaca-Londres, Cornell Univ. Press, 1979.

14.- *Le sang, les vaisseaus et le coeur dans la collection hippocratique* París, Les Belles Lettres, 1983.

15.- *The heart the vascular system in ancient Greek medicine*. Oxford, Clarendon, 1973.

16.- París, Payot, 1983

17.- O.Temkin, *The falling sickness*, Londres-Baltimore, (John Hopkins Press 1971).

Capítulo aparte merece el estudio de las *enfermedades del alma*. La psicología y la psiquiatría hipocrática han sido, por lo general, poco estudiadas, sin duda por los escasos datos que ofrece el Corpus. El libro de H.Flashar sobre la melancolía y los melancólicos había ya avanzado mucho en este conocimiento. El trabajo a que nos referimos de Pigeaud abarca, empero, un campo más amplio que el mero hipocrático, pero dedica importantes páginas a nuestro conocimiento de los transtornos mentales y su terapia dentro del marco de los pensadores presocráticos y de los médicos hipocráticos.

Sin duda, donde se ilustra la orientación general de los estudios sobre medicina hipocrática es en los Coloquios. Es aquí donde surge la discusión, se plantean nuevos problemas, se marcan pautas metodológicas a seguir. La publicación de las actas de los tres primeros es bien indicativo. Esperamos la pronta publicación de lo discutido en Lausana![18]

G.Maloney y R.Savoie nos han proporcionado, últimamente, una buena bibliografía hipocrática que abarca nada menos que desde el Renacimiento hasta 1982[19].

Lo que hay que lamentar es que no haya aparecido todavía la publicación del Lexicq hipocrático que se está elaborando. Su aparición será de una utilidad considerable.

18.- *La collection hippocratique et son rôle dans l'histoire de la médicine* (Colloque de Mons), Mons, Université, 1977; *Hippocratica* (Colloque de Paris), Paris, CNRS, 1980.

19.- *Cinq cent ans de bibliographie hippocratique* (1473-1982), Quebec, Sphynx 1982. De entre los comentarios sobre obras hipocráticas, aparte el ya algo antiguo (1938) de Festugière sobre la *Antigua medicina* y el mencionado de Jouanna sobre *Naturaleza del hombre*, es merecedor de una cita por la enorme cantidad de ciencia médica que figura en ella el comentario de Lonie al tratado *Sobre la generación, naturaleza del niño, enfermedades IV* (Berlín, De Gruyter, 1981). No contiene texto, sino una traducción, una buena introducción y un amplísimo comentario.

UN GRAN MANUAL DE HISTORIA POLITICA BIZANTINA

Miguel Angel Elvira
Universidad Complutense

G.OSTROGORSKY. *Historia del Estado Bizantino.* trad.Javier Facci.Madrid, Akal, 1984, 617 págs.

Ante todo, no cabe sino felicitar a la editora Akal por su iniciativa de traducir lo que ya es prácticamente un clásico: la *Historia del Estado Bizantino*, de G.Ostrogorsky. Desde ahora, figurará en nuestra bibliografía como una de las pocas obras de conjunto sobre el Imperio Bizantino traducidas al castellano, junto al lejano Vasíliev de Iberia (Joaquín Gil Editores) y al sugestivo Bréhier de U.T.E.H.A. Y desde luego con plena razón; la tremenda erudición de su autor, su pormenorizada preocupación por desentrañar multitud de problemas puntuales, la puesta al día que supone sobre variados temas, son un amplio aval de calidad indiscutible. El Ostrogorsky es sin duda un manual indispensable para consultas.

Sin embargo, tiene sus limitaciones, tanto temáticas como metodológicas, que nos parece necesario señalar. En primer lugar, se trata de un libro de historia política: no busquemos en él referencias -si no puramente incidentales- a la cultura del momento, a las costumbres, a la vida cotidiana o al arte; incluso la problemática religiosa cuenta casi exclusivamente por su incidencia en la política estatal. Y de los literatos, los únicos que interesan son los historiadores, por cuanto son fuente de estudio y como tal merecen incisivos comentarios en un amplio apartado reservado a ellos delante de cada capítulo.

En segundo lugar, Ostrogorsky trata su materia de una forma que quizá a nosotros nos parezca ya un tanto tradicionalista (el libro se escribió en la década de los cincuenta); reinado a reinado, y, dentro de cada uno, en una sucesión *grosso modo* cronológica, las distintas invasiones, campañas, guerras civiles, intrigas palaciegas y promulgaciones de códigos legales. Para una consulta rápida sobre un punto conreto, el libro lógicamente es muy manejable, pero su lectura continuada resulta a menudo abrumadora, llena de acciones breves y sucesivas, de campañas enmarañadas y de juegos inestables de alianzas, que una página después pueden haber cambiado totalmente de signo sin previo aviso. La visión puntual de cada acontecimiento da a menudo un aspecto de crónica, sin recuerdo del pasado ni visión del porvenir, que se acentúa al no evaluarse muchas veces la importancia relativa de una campaña o el ámbito de aplicación efectiva de una ley.

Sin embargo, esto no quiere decir que G.Ostrogorsky se abstenga de expresar tesis históricas más generales. Algunas de sus exposiciones en este aspecto son, en nuestra opinión, lo mejor del libro: así el análisis, a principios del capítulo II, de las reformas de Heraclio, que explican

por qué el imperio justinianeo previo es aún más "romano tardío" que "bizantino"; o todo el capítulo V, que desmenuza las razones por las que el imperio se desmorona interiormente en el siglo XI con la instalación del feudalismo; o tantas otras observaciones, más puntuales, que nos permiten hacernos de cuando en cuando idea de una situación o de un proceso generalizado. Si a esto se añade la viveza que alcanzan en algún momento las descripciones, sobre todo de monarcas o cortesanos (recuerdo en particular a Basilio II Bulgaróctono o a Andrónico I Comneno, pero se podrían multiplicar los ejemplos), y la simple dramática -casi cavafiana- agonía de Constantinopla en su último siglo, se comprenderá que la *Historia del Estado Bizantino* no sólo es un gran manual, sino algo más en ocasiones.