

## UN EPIGRAMA GRIEGO DE FRANCISCO PORTOS (1510-1581)

*José Antonio Moreno Jurado*  
*Universidad de Sevilla*

El problema, tan debatido, de las auténticas aportaciones de los griegos de la diáspora en el Renacimiento occidental depende en buena medida de la utilización de criterios occidentales o puramente griegos. Los primeros inciden en que aquellos humanistas regalaron a Occidente el conocimiento de los clásicos, mientras los segundos suelen argumentar que prestaron escasa o ninguna ayuda al desarrollo de la lengua y la literatura neogriegas. Uno de aquellos sabios renacentistas, Francisco Portos, nos dejó escrito un *Epitafio a Juan Calvino*, en el que aúna sus conocimientos de la epigramática y la elegía griegas, de la tradición trenética y de los símbolos cristianos.

The problem, so many times discussed, of the Greeks from the Diasporas's authentic contributions to Western Renaissance depends, to a great extent, on the use of Western or purely Greek criteria. The former insist that those humanists gave Western culture their knowledge of classical authors, whereas the latter usually argue that they gave little or no help to the development of Neogreek language and literature. One of those Renaissance scholars, Francisco Portos, wrote an *Epitaph to Ioannes Calvino* in which his knowledge of Greek epigrammatic and elegy, threnetic tradition and Christian symbols are united.

Tal vez se hayan sobrevalorado con demasiado optimismo las aportaciones y el grado de participación de los «sabios» griegos, llegados a Occidente antes y

después de la caída de Constantinopla, en la gestación y desarrollo del Renacimiento europeo<sup>1</sup>. No es mi intención, por supuesto, entrar en semejante polémica, cuando queda tanto por hacer, incluso en el estudio de la aportación de tales humanistas dentro del territorio español. Sí pretendo, en cambio, acentuar que dichas valoraciones, curiosamente, dependen en gran medida del punto de vista que se adopte, bien porque nos alineemos junto a los estudiosos occidentales, bien porque compartamos los criterios de la perspectiva griega. Si, por un lado, atendemos a la trasmisión, ediciones y enseñanza de los clásicos, el resultado debe ser altamente positivo para los intereses occidentales<sup>2</sup>; si, por el contrario, situados desde la perspectiva de la propia Grecia, valoramos sólo la actitud de todos aquellos humanistas en relación con el desarrollo del demótico, frente a los intereses de la *kazarévusa*, en lo que conlleva de defensa de la lengua hablada y, por pura lógica, de creación de una «conciencia nacional», los resultados suelen ser parciales, demasiado subjetivos y, en el fondo, injustos<sup>3</sup>. Convendría, en beneficio de la claridad, llegar a la creación de un punto medio en el que una y otra perspectiva se complementasen sin excluirse.

A la segunda valoración se atienen M. Vitti<sup>4</sup> y, sólo tangencialmente, K. Z. Dimarás<sup>5</sup>. El italiano, enarbolando su pasión por el demótico, parece negar cualquier tipo de valor a las composiciones de los humanistas griegos que residen en países occidentales, hasta el punto de asegurar que tales sabios no sienten el más mínimo aprecio, ni siquiera en sus cartas, por la lengua del pueblo. Vitti nos dice textualmente: Οἱ Ἕλληνες λόγιοι, ἔμμισθοι στίς εὐρωπαϊκῆς αὐλῆς, ἦταν

<sup>1</sup> Para las líneas esenciales del tema deben leerse: E. Egger, *L' hellénisme en France* (París 1869); A. Firmin-Didot, *Alde Manuce et l' hellénisme à Venise* (París 1875); J. Burckhardt, *La civilisation en Italie au temps de la Renaissance* (París 1885); P. Monnier, *Le Quattrocento* (París 1900); C. Newman, «Byzantinische Kultur und Renaissance Kultur», *Historische Zeitschrift* 91 (1903) 215-32; G. Cammelli, *I dotti bizantini e le origine dell' Humanesimo* (Florencia 1911); X. Τσίτερ, *Λόγιοι, Ἕλληνες μετὰ τὴν ἄλωσιν* (Atenas 1935); B. Knös, *Un ambassadeur de l' Humanisme. Janus Lascaris et la tradition gréco-byzantine dans l' Humanisme français* (París 1945); J. Verpeaux, «Byzance et l' Humanisme (position du problème)», *BAGB* (1952) 25-38; D. Yanakoplos, *Greek scholars in Venice* (Cambridge 1962) y *Constantinople and the West* (Madison-Wisconsin 1989); A. Pertusi, *Leonio Pilato fra Petrarca e Boccaccio* (Roma 1964); R. W. Southern, *Medieval Humanism and other Studies* (Oxford 1970); R. Browning, *Studies on Byzantine History, Literature and Education* (Londres 1977); N. Οικονομίδης, «Ἡ ἀναγέννηση καὶ τὸ Βυζάντιο», *First International Byzantine Conference* (Atenas 1987) 247-253; L. D. Reynolds - N. G. Wilson, *Scribes and Scholars* (Oxford 1987).

<sup>2</sup> Así se desprende del precioso estudio de Reynolds-Wilson, *op. cit.*, en el que, aunque contiene descripciones exhaustivas de ediciones, catálogos, autores, impresores y traductores, faltan las valoraciones generales a las que me refiero. Valoraciones que tampoco encontramos en N. Wilson, «Algunos aspectos de los estudios griegos en Italia durante el s. XV», *Habis* 22 (1991) 403-410.

<sup>3</sup> Y. Valetas hace una pequeña enumeración nominal de tales humanistas sin entrar en valoraciones en su *Ἐπιτόμη Ἱστορία τῆς νεοελληνικῆς λογοτεχνίας* (Atenas, P. K. Ranos, 1966) 39, mientras A. Kabanis, en su *Ἱστορία τῆς νέας ἑλληνικῆς λογοτεχνίας* (Atenas, Karavía, reimpresión 1971), no hace incomprensiblemente mención alguna de los griegos de la «diáspora» humanística.

<sup>4</sup> *Ἱστορία τῆς νεοελληνικῆς λογοτεχνίας* (Atenas, Odysseas, 1978), versión de su edición italiana (Torino 1971) traducida por M. Tsorbás.

<sup>5</sup> *Ἱστορία τῆς νεοελληνικῆς λογοτεχνίας* (Atenas, Ikaros, 1987<sup>8</sup>).

πρόθυμοι, για επαγγελματικούς λόγους, να προσαρμοστούν στις κλασικιστικές προτιμήσεις των εργοδοτών τους, παρά να ασχοληθούν με τις ασύμφωτες παραξενιές της δημοτικής. Η θέση τους στο επίκεντρο του ενδιαφέροντος των ισχυρών οφείλεται ακριβώς στις κλασικές τους γνώσεις, ενώ η βοήθεια προς το γένος τους εξαντλείται σε σποραδικές εκκλήσεις προς κάποιον ηγεμόνα ή βασιλεία για απελευθέρωση της πατρίδας. Η προσωπική τους αλληλογραφία, ακόμη κι όταν επικοινωνούν με συμπατριώτες τους, συντάσσεται στα Ιταλικά, και οι επιστολές σε άπτικίζουσα που ανταλλάσσουν μεταξύ τους έχουν κύριο στόχο τους να προκαλέσουν θαυμασμό για την αρχαιομάθειά τους<sup>6</sup>. Dimarás, por su parte, sin incidir profundamente en el problema y olvidando incluso los nombres de muchos de estos humanistas, emite juicios más positivos y, respecto a las cartas, manifiesta: Τα ελάχιστα όσα έγραψαν οι άνθρωποι αυτοί στην γλώσσα τους δείχνουν πόσο μεγάλο μέρος της ευθύνης για την ανεδαφικότητα, που χαρακτηρίζει την γραμματεία των χρόνων εκείνων, πρέπει ν' αποδοθεί στην χρήση της αρχαίας: μόλις σ' ένα γράμμα ή σ' ένα οποιοδήποτε δευτερότερο κείμενο παρουσιασθεί ή ζωντανή γλώσσα, βλέπουμε να φέρνει μαζί της την αλήθεια και την πραγματικότητα<sup>7</sup>.

Como se comprende, ambas visiones están dictadas por el amor a la historia del desarrollo del demótico, como decíamos antes, sin hacer justicia, en absoluto, al posible progreso que pudo realizar el Occidente europeo en el conocimiento de la clasicidad. Cuando adoptamos, sin embargo, este último punto de vista, el avance en el conocimiento de los clásicos, la valoración es diferente. Y en ello insiste L. Politis, más ecuánime y objetivo: Το πόσο συνέβαλαν οι Έλληνες αυτοί λόγιοι στην Ιταλική Αναγέννηση, είναι γνωστό. Όχι βέβαια πώς αυτοί δημιούργησαν το πνευματικό αυτό κίνημα, ή σχέση είναι αντίστροφη: επειδή υπήρχε το κίνημα, γι' αυτό κατέφυγαν οι λόγιοι εκεί και όχι άλλου. Άλλα στη Δύση, που ανακάλυπτε τώρα την ελληνική αρχαιότητα, πρόσφεραν οι βυζαντινοί αυτοί πρόσφυγες κάτι ανεκτίμητο: τη γνώση της αρχαίας ελληνικής, τα συγγράματα τα ίδια των αρχαίων συγγρα-

<sup>6</sup> *Op. cit.*, 52: «Los sabios griegos, asalariados en las cortes europeas, estaban más dispuestos, por razones profesionales, a adaptarse a las preferencias clásicas de sus empresarios, que a ocuparse de las rarezas poco ventajosas del demótico. Su puesto en el epicentro del interés de los poderosos se debe exactamente a sus conocimientos clásicos, mientras que la ayuda que prestan a su pueblo se agota en esporádicas llamadas a algún caudillo o rey para la liberación de la patria. Su correspondencia personal, incluso cuando se comunican con sus compatriotas, se redacta en italiano, y las cartas aticistas que intercambian entre ellos tienen como meta principal provocar admiración por sus conocimientos de la antigüedad».

<sup>7</sup> *Op. cit.*, 48: «Lo poco que escribieron estos hombres en su lengua, muestra qué gran parte de responsabilidad en la irrealidad que caracteriza a la literatura de estos tiempos, debe achacarse al uso del griego clásico. Apenas en una carta o en cualquier texto secundario en que se presente la lengua viva, vemos expresarse la verdad y la realidad».

φέων, πὸν ἄγνωστα στῆ Δύση· τὰ εἶχαν συντηρήσει τόσους αἰῶνες  
καὶ ἤξεραν νὰ τὰ ἐξηγοῦν καὶ νὰ τὰ σχολιάζουσι<sup>8</sup>.

Pero resulta cierto que las huellas de los primeros humanistas (Besarión, Crysolarás, etc.) fueron seguidas por algunos hombres eminentes de generaciones posteriores que, bien por un deseo necesario de libertad, en una Grecia ocupada y casi sin rumbo, bien por desarrollar su labor en otros horizontes y con otras metas, se trasladan también a Italia y Francia, especialmente, para continuar la enseñanza y transmisión del griego clásico, antes incluso de que el Papa León X fundara aquel Colegio Griego, en Roma, de tan corta duración (1513-1521) y mucho antes, por tanto, de que Gregorio XIII creara el Colegio Griego de San Atanasio (1577).

De entre aquellos hombres de la «diáspora», desde Antonio Ἐπαρῖος, famoso por su Θρῆνος εἰς τὴν Ἑλλάδος καταστροφήν<sup>9</sup>, hasta Mijaíl Apostolis (1422-1480), Ianós Lascaris (1445-1535), Marcos Musurós (1470-1517), Dimitris Mosjos (al que vemos en Italia en 1470), Mateos Devarís (1505-1581) y muchos más, destaca la figura demasiado olvidada de Francisco Portos. Nacido en Creta en 1510, enseñó griego en Venecia, Ferrara, Módena y, a partir de 1562, en Ginebra, ciudad en la que murió en 1581. Aparte de sus enseñanzas y de sus incursiones en el mundo clásico, el hecho más relevante de su personalidad, un tanto paradójico y extraño desde luego para sus compatriotas, fue su decisión de abrazar el calvinismo. Como muestra de su nueva fe, dejó escrito un *Epitafio a Juan Calvino*<sup>10</sup>, que puede datarse entre 1564 y 1565, y que se ha conservado junto a varios epigramas de cierto valor, escritos por diferentes compañeros de la diáspora, entre los que destaca el dedicado a Rafael de Urbino por Ianós Lascaris.

El texto es el siguiente:

Εἰς Ἰωάννην Καλβῖνον ἐπιτάφιον

Τίς δὴ ποιμανεῖ λαοὺς ἔτι; τίς ποτὶ κράναν  
ἄξει νῦν καθαροῦ νάματος ἀενάου;  
τίς δὲ κὲ θυμοβόρων ἀπαλάλκοι κήδεα νούσων,  
αὐλῆς ἢ ἐ λύκους εἶρξετ' ἀπ' ὠμοβόρους;  
ᾠχετο δὴ λαμπρὸν γαίης φάος, ᾠχετο ποιμὴν  
Καλβίνος, ψυχὰς βόσκειν ὅς ἀμβροσίη.

<sup>8</sup> L. Politis, *Ἱστορία τῆς νεοελληνικῆς λογοτεχνίας* (Atenas 1987<sup>4</sup>) 54: «Es sabido cuánto aportaron estos sabios griegos al Renacimiento italiano. No, con seguridad, el hecho de que crearan aquel movimiento espiritual, sino al contrario: puesto que existía el movimiento, se refugiaron allí y no en otro sitio. Al Occidente, que descubría ahora la antigüedad griega, regalaron estos prófugos bizantinos algo inestimable: el conocimiento de la antigüedad griega, la obra de los escritores antiguos que -desconocidas en Occidente- habían conservado durante tantos siglos y sabían explicar e interpretar».

<sup>9</sup> El *Treno por la destrucción de Grecia* publicado por Antonio Ἐπαρῖος en 1544, fue recogido por Saza en su *Νεοελληνικὴ φιλολογία* (Atenas 1868) 163 ss.

<sup>10</sup> Recogido en L. Politis, *Ποιητικὴ Ἀνθολογία*, vol. II (Atenas, Dodoni, 1977<sup>2</sup>) 150, que lo toma a su vez de E. Legrand, *Bibliographie hellénique* (París 1885).

Τοιγάρ δακρυχέει Ροδανού κάρα καὶ στοναχεύσιν  
ἔθνεα πάνθ', ἀγνῆς οἷς μέλει εὐσεβίης.  
Οὐρανὸς ἀλλὰ μέγας πολυδαίδαλος, ᾧ ἔνι λάμπει,  
τέρπετ' ἄγαλμα τοσόνδ' ὀψέ κομισσάμενος.

### EPITAFIO A JUAN CALVINO

¿Quién será ya pastor de los pueblos?; ¿quién los conducirá ahora  
a la fuente de agua clara e inagotable?  
¿Quién rechazará la aflicción de las enfermedades que devoran el corazón  
o apartará del establo a los lobos sanguinarios?  
Ya se perdió la luz brillante de la tierra, se perdió el pastor  
Calvino, que hacía pacer a las almas en ambrosía.  
Por ello, vierte lágrimas la cabeza del Ródano y gimen  
todas las naciones que practican la piedad pura.  
Pero el cielo inmenso, hermosísimo, en el que brilla,  
se regocija al acoger, por la tarde, a un adorno tan precioso.

En mi criterio, el *Epitafio* de Portos no contiene valores literarios destacados. Objetivamente, frente a todo lo que se escribe en la Europa de mediados del s. XVI, supone, incluso, un paso atrás, un olvido, consciente y voluntario, de nuevas técnicas y recursos estilísticos y, desde luego, un olvido de la lengua viva de su propio pueblo. Pero, por el contrario, es loable, por un lado, su empeño de escribir, para minorías selectas desde luego, un poema en lengua griega de espaldas a la latinización imperante<sup>11</sup> y, por otro, su encendida voluntad de sumarse a los empeños literarios de sus compañeros de la diáspora<sup>12</sup>. Resulta, así, un acto de afirmación en sus creencias personales y de coherencia con sus gustos literarios. Por ello, me parece necesario pensar que su inclusión en las antologías se debe exclusivamente a su propio carácter documental, más que a sus excelencias literarias.

Pero, si parece fácil distinguir, a primera vista, que el epigrama de Portos, dedicado a la muerte de Juan Calvino, pertenece a una tradición literaria concreta, la epigramática, cuyo uso del dístico elegíaco, a partir del s. VII a.C. aproximadamente, comparte con la poesía elegíaca<sup>13</sup>, no resulta tan evidente su adscripción a un subgénero epigramático determinado. Sólo un estudio riguroso

<sup>11</sup> Véase el empuje y repercusión que tiene en la época el epigrama latino en «Hydropyriques» y «Picta poesis» de P. Laurens, incluidos en *L'abeille dans l'ambre. Célébration de l'épigramme* (Paris, Les Belles Lettres, 1989) 375-418 y 419-461 respectivamente.

<sup>12</sup> Como hicieron con sus epigramas, entre otros autores, Mijail Apostolis «Al admirable Besarion», Ianós Lascaris «A Rafael de Urbino», Marcos Musurós «A la edición del léxico de Aldo», Dimitris Mosjos «Al mar en calma» y Mateo Devaris «A Miguel Sofianós».

<sup>13</sup> Sobre la identificación y diferencias entre el epigrama y la elegía, B. Gentili en su «Epigramma ed elegia», *L'épigramme grecque* (Ginebra 1967) 39-90, afirma: «Un' iscrizione in distici poteva così indifferentemente essere denominata epigramma o ἐλεγείου».

de su nivel lingüístico y de sus esquemas formales, omitiendo, por regular, su nivel métrico, puede acercarnos a la definición del subgénero en el que debemos enmarcarlo.

Un grupo de palabras concatenadas, ποιμανέει-λαούς, κρίναν-ἀενάου, λύκους-ώμοβόρους, ἀπαλάκοι-κήδεα, ὄχετο-ὄχετο (con error tipográfico ὄχετο en la edición de Politis, nota 10), escrito dos veces con una concreta intencionalidad a la que después volveremos, ἔθνεα-πάνθ' y οὐρανός-ἄγαλμα constituyen el núcleo del significado sobre el que se elabora todo el poema. Son, diríamos, las piedras angulares del edificio poético y de su valor, en la estructura externa del poema, depende el sentido general del epigrama. Por ello, tales grupos léxicos no están tomados al azar, sino sólo en función de aquella estructura externa a la que llenan y dan sentido.

Portos, buen conocedor de la tradición homérica, no duda en atribuir a Calvino, único héroe de su epigrama, la calificación épica del ποιμήν λαῶν, que Homero aplica a una larga nómina de personajes, Atreo (B 105), Eneas (Y 110), Diomedes (Λ 370), Héctor (O 262) y especialmente Agamenón (B 243, 532). Pero lo que podríamos considerar puramente homérico tiene en Portos un sentido completamente distinto, lejos ya de las formulaciones épicas, pues a partir de los *Salmos* y el *Nuevo Testamento*, concretamente *Ev.Matt.*, 2.6, ὁστις ποιμανεῖ τὸν λαόν μου τὸν Ἰσραήλ, la antigua expresión homérica se carga de un profundo sentido religioso para aplicarse especialmente a la figura de Cristo, en cuanto pastor de su pueblo espiritual.

La segunda concatenación léxica formada por κρίναν-ἀενάου nos acerca, en cambio, a la obra de Píndaro, *P.1.39*, Φοῖβε, Παριασσοῦ τε κρίναν Κασταλίαν φιλέων, a la obra de Teócrito 3.3-4, Τίτυρ', ἐμὶν τὸ καλὸν πεφιλημένε, βόσκει τὰς αἴγας, καὶ ποτὶ τὰν κρίναν ἄγε, Τίτυρε, y más concretamente a una expresión de Hesíodo, *Op.* 295, κρήνης τ' ἀενάου καὶ ἀπορρύτου. Un sinónimo de κρήνη, πηγή, utilizado por los autores clásicos con el sentido de manantial, agua fluyente, que llega a formar imágenes tan atrevidas y hermosas como πηγή δακρύων, *S. Ant.* 803, irá adquiriendo un marcado carácter religioso, unida a ὕδωρ (νάμα en el epigrama de Portos), de manera que se presenta en los autores cristianos como agua que fluye constantemente, eterna, como agua viva o agua de la vida, en cuanto símbolo de los favores concedidos por Jesús a los miembros de su Iglesia. Este cambio sustancial de sentido se realiza definitivamente en el *Ev.Jo.* 4.10, Δός μοι πιεῖν, σὺ ἂν ἤτησας αὐτὸν καὶ ἔδωκεν ἂν σοι ὕδωρ ζῶν, para llegar a constituir una expresión nueva en la que el participio ζῶν se sustituye, para mayor plenitud, por el sustantivo ζωή, *Apoc.* 21.6, η πηγή τοῦ ὕδατος τῆς ζωῆς. Paralelo a este proceso, no fue difícil que, junto al sustantivo ὕδωρ, apareciese el adjetivo καθαρός (empleado por Portos, καθαρὸν νάματος ἀενάου) para significar la pureza de espíritu e, incluso, la gracia santificante, como en *Ep. Heb.* 10.22, καὶ λελουσμένοι τὸ σῶμα ὕδατι καθαρῷ.

En la siguiente concatenación léxica, ἀπαλάλκοι κήδεα νούσων, vuelve Portos a manifestarnos su profundo conocimiento de los autores clásicos. Aunque es innegable el préstamo que realiza, en esta ocasión, del adjetivo épico θυμοβόρος (frecuentemente aplicado en Homero al sustantivo ἔρις, H 210, 301, Π 476, Υ 253, Τ 58), del verbo ἀπαλέξω (Ω 371, δ 766, ρ 364, χ 348) y del sustantivo κήδεα (Θ 154, Σ 430, incluso en la misma sedes métrica, Θ 149, con el final κήδεα θυμοῦ, que Portos convierte en κήδεα νούσων), parece lógico admitir que sufrió una influencia directa, incluso en la forma verbal empleada, de la lectura de Píndaro *O.* 8.85, ὄξειας δὲ νόσους ἀπαλάλκοι, sin que olvidemos, por ello, el conocimiento que posee de los textos sagrados, cuyas referencias a curaciones de enfermedades son tan frecuentes que resulta superfluo testimoniarlas aquí.

Avanzando un paso más, conviene decir que, aunque el adjetivo ὠμοβόρος no se encuentra atestiguado en Homero, pero sí en autores muy posteriores, la simbología expresada por Portos en λύκουσ-ὠμοβόρους nada tiene que ver con conceptos clásicos, sino que apunta únicamente, en el contexto del poema, a los enemigos de la religión, de la doctrina y de la piedad.

En cuanto a la forma verbal ᾤχετο, repetida dos veces en el dístico central del epigrama, es evidente que no se encuentra en Portos utilizada en su sentido más usual de marcharse, irse, volverse (τ 597, ψ 18, δ 642 y especialmente en Α 380, χωόμενος δ' ὁ γέρον πάλιν ᾤχετο), sino en el significado de morir que posee en la tradición trenética y en la elegía: Theoc. *Ep.* 25.1, ἦ παῖς ᾤχετ' ἄωρος ἐν ἐβδόμῳ ἢδ' ἐνιαυτῷ. En este caso, los textos testamentarios desdeñan el sentido figurado y prefieren para la denotación de morir el natural ἀποθνήσκω.

Sin embargo, conviene destacar, dentro de la proposición adjetiva expresada en el pentámetro del mismo dístico, algunas particularidades sorprendentes:

a) Aunque puede parecer normal el empleo del verbo βόσκω con complemento directo para indicar labores de pastoreo (Theoc. 4.2, 8.48, 11.34, 13.24-26 y especialmente 3.3, Τίτυρ', ἐμὶν τὸ καλὸν πεφιλημένε, βόσκει τὰς αἴγας), el paso realizado por Portos, al utilizar como complemento de βόσκω el sustantivo ψυχάς, sólo puede entenderse a través de las aportaciones testamentarias, *Ki.* 3.12.66 (conocido normalmente como *Paralipómenos* 11.2), νῦν βόσκει τὸν οἰκό σου, Δάυιδ; *Pedro* 1.5.2, ποιμάνετε τὸ ἐν ὑμῖν ποιμίον τοῦ Θεοῦ, y *Ev.Jo.*, 21.16, λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς Βόσκει τὰ πρόβατά μου.

b) La palabra ἀμβροσίη, puramente homérica, sólo puede tener, en el epigrama de Portos, el sentido figurado de «el mejor manjar» y, por metáfora, «la mayor ternura», «la mayor delicadeza».

La siguiente concatenación léxica, ἔθνεα πάνθ', posee, en el desarrollo lineal del epigrama, mayor sentido, y por ello mayor fuerza, que la que pueden ofrecerlos, dentro del mismo dístico, δακρυχέει (formado a partir de la frecuente combinación homérica δάκρυ χέων, β 24, ω 245, Π 3, Σ 17, y δάκρυ χέον, ω 46) ο στοναχεῦσιν (Σ 124). Aunque, en el plano métrico, Portos conserva la ubicación de ἔθνεα en el primer metro del pentámetro (en Homero ἔθ- siempre en el arsis del

primero o del cuarto metro), se aparta una vez más, en el plano semántico, de su significado directo como nación, raza, para aplicarle el valor de «naciones capaces de creer», «conjunto universal de naciones dispuestas a recibir la fe de Cristo», según *Ev.Mat.* 24.14, 28.19, y *Ev.Mar.* 11.17 y especialmente 13.10, καὶ εἰς πάντα τὰ ἔθνη πρῶτον δεῖ κηρυχθῆναι τὸ εὐαγγέλιον.

Para concluir, la última concatenación que nos interesa es la formada por οὐρανός ᾧ ἐνὶ λάμπει. No cabe duda de que las interpretaciones del dístico podrían multiplicarse, en la misma medida en que son múltiples también las connotaciones cristianas de οὐρανός, ya sea, puramente, como firmamento, atmósfera y distintos cielos (οὐρανοί), ya sea como lugar predilecto de la Divinidad, de la ascensión de Cristo, de residencia de los ángeles y, en definitiva, del reino divino. Sería bastante fácil identificar la subida al cielo de Jesús con la ascensión de Juan Calvino presentada por Portos. Pero cometeríamos un error. Portos, como creyente, no pudo de ninguna manera atribuir a Calvino las propiedades divinas de Cristo. El mismo error, sin duda, que suponer una influencia en Portos del *Apocalipsis*, concretamente 12.1-3, καὶ σημεῖον μέγα ὤφθη ἐν τῷ οὐρανῷ, γυνὴ περιβεβλημένη τὸν ἥλιον, καὶ ἡ σελήνη ὑποκάτω τῶν ποδῶν αὐτῆς, καὶ ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτῆς στέφανος ἀστέρων δώδεκα, καὶ ἐν γαστρὶ ἔχουσα, καὶ κράζει ὠδίνουσα καὶ βασανιζομένη τεκεῖν. Καὶ ὤφθη ἄλλο σημεῖον ἐν τῷ οὐρανῷ, καὶ ἰδοὺ δράκων μέγας πυρρός, ἔχων κεφαλὰς ἑπτὰ καὶ κέρατα δέκα. Es evidente que ni el lenguaje de Portos es apocalíptico ni su intención expresar una visión o un sueño. Sólo la exaltación del héroe, con su final apoteósico, tan querida por la tradición trenética a la que volveremos. Sin embargo, la imagen literaria empleada por Portos debe partir, con toda seguridad, de Elio Arístides, aunque tampoco comparte con el orador el tono apocalíptico, mejor onírico, en el que escribió sus *Ἱεροὶ Λόγοι*, en donde se lee: ἀναβλέπω τε δὴ καὶ ὁρῶ Ἀσκληπιὸν τὸν ἐν Περγάμῳ ἐνιδρυμένον ἐν τῷ οὐρανῷ (*Orat.* 50.56).

Todo lo dicho, hasta ahora, sobre los aspectos lingüísticos más destacados en el epigrama de Portos nos proporciona elementos suficientes para determinar o definir su estructura. Encontramos así:

- A) Dos dísticos iniciales que contienen tres interrogaciones directas, cuyo marcado carácter retórico esconde, a su vez, tres claras intenciones: un llanto por la ausencia del héroe, Calvino, una seria afirmación de la imposibilidad de que alguien pueda sustituirlo, y la descripción indirecta de sus virtudes.
- B) El dístico central marcado por la repetida forma verbal ὤχετο, como eco del ποιμανέει precedente, para incidir en la muerte del héroe y caracterizarlo como «pastor de almas».
- C) Dos dísticos finales en los que Portos pretende conseguir respectivamente dos metas predeterminadas desde el primer instante de la composición del poema:



- 1) Definir el entorno geográfico del personaje y expresar, esta vez directamente, una de sus principales virtudes, la εὐσεβίη.
- 2) Exaltación y apoteosis final del héroe cuya imagen sube a los cielos para adornarlo.

Finalmente, conviene definir el subgénero a que pertenece el epigrama de Portos. Y, aunque no creo que existan graves dificultades para enmarcarlo dentro de lo que conocemos como elegía trenética, debemos realizar algunas observaciones pertinentes. Por supuesto, no es mi intención detenerme en un seguimiento exhaustivo del treno porque, sin duda, escaparía de los límites naturales del artículo y, además, porque tal seguimiento requeriría, por sí solo, un estudio específico y, por supuesto, apasionante.

Pero resulta significativo observar que nuestro conocimiento del treno popular es verdaderamente escaso y deficiente y, cuando llegamos a él, lo hacemos siempre a través de referencias indirectas o bajo la perspectiva de los textos literarios, es decir, lo conocemos, queramos o no, sólo por el reflejo que produce en las creaciones literarias.

Tanto los trenos que encontramos en Homero, especialmente el lamento por Héctor puesto en boca de los aedos (Ω 720), de Andrómaca (Ω 725), de Hécuba (Ω 747) y de Helena (Ω 761), como los trenos de la tragedia (E. *Andr.* 103 ss; E. *Hec.* 953 ss. y A. A. 1322 ss.), constituyen únicamente un acercamiento literario al treno popular, embelleciéndolo, sin duda, y dignificándolo. Incluso los trenos cantados en las fiestas populares (Jacintias en Esparta, Oscoforias en Atenas, los cantos de la higuera en la ceremonia de los φαρμακοί, los trenos por Linos, por Adonis, por Dafnis) debieron ser escritos por poetas que asumían una tradición. Por ello, no debe sorprendernos nuestra ignorancia respecto al verdadero género trenético popular, es decir, el entonado ante el cadáver de un ciudadano cualquiera, el anti-héroe. Incluso podemos decir que, bajo esta dirección, las aportaciones que brindaron al género Arquíloco, Simónides y Píndaro no hacen sino insistir en la transformación literaria y exquisita del género<sup>14</sup>. Transformación que culmina en la elegante belleza del «Epitafio a Adonis» de Bión, con su insistente repetición trenética, ἀπώλετο καλῶς Ἄδωνις<sup>15</sup>.

Las leyes de Solón constituyen paradójicamente, en este caso, una forma de afirmar por vía negativa, puesto que lo limita y refrena<sup>16</sup>, la existencia del treno popular, cuyos gestos rituales expresados por Safo en su treno por Adonis («Gol-

<sup>14</sup> Al respecto, F. Rodríguez Adrados, *El mundo de la lírica antigua* (Madrid 1981) 107, dice: «Incluso los trenos de Píndaro y Simónides, por lo demás muy mal conocidos por nosotros, aunque se destinan a las honras fúnebres de un muerto concreto, han superado el estadio puramente ritual, en que el llanto y el dolor eran lo primordial».

<sup>15</sup> A. S. F. Gow, *Bucolici Graeci* (Oxford 1952) 153-157.

<sup>16</sup> Legislación recogida por Cicerón, *De leg.* 2. 23. 59. Sobre las leyes de Solón referidas a los ritos funerarios, véase A. Martina, «De mortuis eorumque funeribus. De sacris», en *Solon* (Roma, Ate-neo, 1968) 236.

peaos el pecho y desgarrad vuestras túnicas»<sup>17</sup>, terminan convirtiéndose en lugares comunes de toda la literatura posterior.

Un elemento de significativo valor en el desarrollo del treno fue la introducción del elogio<sup>18</sup>, ya apareciese como acción de agradecimiento colectivo a las virtudes del difunto, ya como interés de la familia en legar su nombre a la posteridad, de manera que dolor, llanto y elogio constituyen en adelante tres caracteres indispensables del treno que, en cuanto posible género literario, se conocerá, en sentido amplio, como elegía trenética. Ni siquiera los epigramas funerarios de la *Antología Palatina* (Libro VII) y de la *Antología de Planudes*, cuyos orígenes parecen estar relacionados con el treno, constituyen verdaderos cantos de dolor por el difunto, si tenemos en cuenta que no reúnen las características de dolor, llanto y elogio a las que antes nos referíamos<sup>19</sup>.

Curiosamente, sin embargo, tales características, a las que sería preciso añadir la apoteosis final del difunto, se desarrollan y mantienen en la tradición popular griega, ininterrumpidamente, a través de la *koiné* y de todos los siglos de la historia de Bizancio<sup>20</sup>, conformando los cantos populares que se entonan en presencia del cadáver. Escritos por autores anónimos, mantenidos en la memoria del pueblo y convertidos definitivamente en género literario, estos trenos, que contienen ya todas las características enunciadas arriba, se conocen por el término de *μοιρολόγια*<sup>21</sup>, palabra dotada de tanto peso tradicional, de tanta carga emotiva, que sirve para designar, en algunas regiones de la Grecia contemporánea, el canto popular por excelencia. Paralelo a ellos, se consolidó, antes y después de la caída de Constantinopla, un treno literario que incorpora definitivamente los rasgos del treno popular<sup>22</sup>.

<sup>17</sup> Traducción de F. Rodríguez Adrados, *Lírica griega arcaica* (Madrid, Gredos, 1980) 378.

<sup>18</sup> B. Gentili, *op. cit.*, 51: «concordano nel definire *elegos* come *threnos* e nello spiegare questa identificazione col fatto che l'*elegos* serviva a elogiare i defunti».

<sup>19</sup> S. L. Taran, *The Art of Variation in The Hellenistic Epigram* (Leiden 1979) 132: «And may therefore be considered either as written for real tombs or as literary exercises». La misma idea en F. Rodríguez Adrados, *El mundo de la lírica antigua, op.cit.* 107: «En la tradición del epigrama funerario, sea inscrito realmente en la tumba, sea meramente literario...»

<sup>20</sup> K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur von Justinian bis zm Ende des oströmischen Reiches* (Munich 1892) 838-841; H. G. Beck, *Ιστορία της Βυζαντινής λογοτεχνίας* (Atenas 1988) 50 y 256-267.

<sup>21</sup> Las ediciones más destacadas de las canciones populares, incluidos los trenos: C. Fauriel, *Chansons populaires de la Grèce moderne* (París 1824-25); N. Tommaseo, *Canti popolari corsi, illirici, greci, toscani* (Venecia 1841-42); A. Passow, *Popularia carmina Graeciae recentioris* (Leipzig 1860); H. Lübke, *Neugriechische Volks- und Liebeslieder* (Berlín 1895); N. Γ. Πολίτης, *Έκλογαι από τὰ τραγούδια του ελληνικού λαού* (Atenas 1914); A. Θέρος, *Τὰ τραγούδια τῶν Ἑλλήνων* (Atenas 1952); Γ. Κ. Σπυριδάκης - Ε.Π. Δ. Περιστέρης, *Ἑλληνικά δημοτικά τραγούδια* (Atenas, Ἀκαδημία, 1968).

<sup>22</sup> Literariamente, entre los llamados trenos históricos, destacan las siguientes obras: Θρήνο περὶ Ταμυρλάγγου, "Ἄλωσις Κωνσταντινουπόλεως, Ἀνακάλημα τῆς Κωνσταντινῆς [sic], Θρήνος τῶν τεσσάρων Πατριαρχείων. Para los trenos religiosos léase M. Alexiú, *The Lament of the Virgin in Bizantine Literature and Modern Greek Folk-Songs* (Pittsburgh 1975).

De esta manera, por caminos distintos a los que ofrecían las composiciones funerarias, el epigrama de Portos participa de los elementos de la elegía trenética, metro e interrogaciones retóricas que esconden sutilmente el dolor y el llanto personal por el difunto, envueltos en una forma de elogio indirecto, al tiempo que se incorpora a la tradición popular, a través de los trenos literarios bizantinos y los trenos populares neogriegos, con la introducción de la apoteosis final del personaje.