

ERYTHEIA

REVISTA DE ESTUDIOS BIZANTINOS Y NEOGRIEGOS

19 - 1998

SEPARATA

ÍNDICE

IÓSF MOROZ: <i>La prehistoria del matrimonio del emperador Teófilo</i>	7
INMACULADA PÉREZ MARTÍN: <i>Procesos de aculturación en la conquista otomana de Anatolia</i>	25
FRANCISCO JAVIER ORTOLÁ SALAS: <i>La canción popular en las novelas bizantinas de Imperio y Margarona y Florio y Platziiflora</i>	57
LUIS GIL: <i>Griegos en la expedición de Magallanes-Elcano (Addendum a Erytheia 18 [1997] 111-132)</i>	75
YANIS JASIOŦIS: <i>El Peloponeso en el marco de la política mediterránea de Carlos V</i>	79
PEDRO BÁDENAS DE LA PEÑA: <i>Literatura cretense y tradición popular. Necesidad de una nueva metodología para su estudio</i>	117
MANUEL GONZÁLEZ RINCÓN: <i>Una nota crítica a El sacrificio de Abraham de Vincenzo Cornaro</i>	141
JESÚS-M ^o NIETO IBÁÑEZ: <i>La tradición de San Macario en la Grecia moderna: ediciones, traducciones y estudios</i>	145
ISABEL GARCÍA GÁLVEZ: <i>Métrica neogriega y poesía oral</i>	163
EUSEBI AYENSA I PRAT: <i>Kléftika Tragoudia: de la realidad al mito</i>	193
M. G. VARVUNIS: <i>El filhelenismo alemán y las canciones populares griegas (1805-1861)</i>	219
MATILDE MORCILLO ROSILLO: <i>La crisis española de 1917 vista por la prensa extranjera en Grecia</i>	227
MAURO GIACHETTI: <i>Costantino Kavafis e Alexandria ad Aegyptum</i>	237
AMOR LÓPEZ JIMENO: <i>El universo poético de Teo Anguelópulos y su visión dialéctica de la historia de Grecia</i>	251

οἰκίᾳ τῶν χερῶν· αἰπὴ δὲ σκίου ὑπὸ
καὶ προφασίμα· ρήματα σαύτησ,
λερὰν προσέχου· ἄσπαστα τὸ μῦθον
ταῖ· οὐ τοι γὰρ φοῦται· ὁ μῆτιχ μῆμαλι· παῦ
τῶν ῥασὸ τὸ ροκρί· ταλίχου μῆ φῶμι·
μα· ἀμαχόλασδι· ὀείχου ῥαστα αἰμοί
ἰδὲ τὸ σπασμῶν τῶν· ἱμαλιου ἱτοῦ·
τῶν ῥασαῖ τῶν ἰε· ἐκ τῶν λουκῶν
τὸ γὰρ ῥοφου αἰμοῦ· ἰνι· ἰπὸ ῥοῖσ τῆρ πα
τῶν ῥοῖσ ἰδὲ δὲ· ραμοχίμ τῶν τῆρ
τῶν καὶ χερῶν· ἀμῶ ἰδὲ ῥασίμ σπασ
τῶν χερῶν μαλ· ἰε τῶν ῥοῖσ προσῦ
λοσ μῆ κῆ ἰδὲ ῥοι· ξασθαι· οἰεῖσ φασ
παῖ· καὶ ἰπὸν· σῆμοσ, καὶ ἰπὸσ
ἀληθῶσ λῥοῖμ· τῆρ ῥομκοσ· καὶ ὀφα
ὄ τῆρ χερῶν ἰπὸσ· ρισαῖοσ φασ ἰεσ προσ
χῆσ τῶν παλῆιομ· ἰαυτῶν τῶν τῶν
τῶν τῶν μῆμαλι· σῆχίτο· ὀφθὸν ῥασ
ἄσπασ τῶν ῥοῖσ τῶν· ρισῶσσοι· ὀπῆου κῆ μ
ἐκ τοῦ τῶν ῥοῖσ τῶν· ῥασ ῥοῖσ μῆ τῶν
τῶν σαύτῶν ἰε μαχομ· ἀμῶν ἀρ τῶν ῥοῖσ· ἀδ
ἰεσ τῶν ῥοῖσ τῶν ῥοῖσ· κοῖ· μῆσ· ἰε καὶ ῥοῖσ

ERYTHEIA

Revista de Estudios Bizantinos y Neogriegos
Órgano de la Asociación Cultural Hispano-Helénica

Director

LUIS GIL (Universidad Complutense)

Vicedirector: Sección Medieval

PEDRO BÁDENAS DE LA PEÑA (C.S.I.C.)

Vicedirectora: Sección Moderna

PENÉLOPE STAVRIANOPULU (Universidad Complutense)

Secretario

JOSÉ SIMÓN PALMER

Consejo Asesor

LUIS ALBERTO DE CUENCA (C.S.I.C.), VICENTE FERNÁNDEZ GONZÁLEZ (Universidad de Cuenca), JOSÉ MANUEL FLORISTÁN (Universidad Complutense), YANNIS JASIOITIS (Universidad de Salónica), ANTONIO MELERO BELLIDO (Universidad de Valencia), MOSJOS MORFAKIDIS (Universidad de Granada), GOYITA NÚÑEZ (Universidad Complutense), EUDALD SOLÀ (Universidad de Barcelona).

Redacción e intercambio

A.C.H.H. *Erytheia*, Facultad de Filología, Despacho A-303
Ciudad Universitaria, 28040 Madrid.
E-mail: erytheia@eucmax.sim.ucm.es

Periodicidad anual

EUROPA ARTES GRÁFICAS, S. A.
Sánchez Llevot, 1
37005 Salamanca

Depósito legal: M. 10254-1982
ISSN: 0213-1986

PROCESOS DE ACULTURACIÓN EN LA CONQUISTA OTOMANA DE ANATOLIA*

INTRODUCCIÓN

Siempre resulta difícil tratar de un modo equilibrado cuestiones que afectan a dos entidades políticas enfrentadas, una de las cuales, en nuestro caso el Imperio otomano, acabó por suprimir a la otra, el Imperio bizantino. La dificultad estriba en la inconveniencia de contemplar los hechos desde una sola perspectiva, la del "decadente" Imperio bizantino o la del "arrollador" Imperio otomano, que puede no dejarnos entender lo que sucedió durante los cuatro siglos que duró la conquista turca de Anatolia.¹ Para evitar este riesgo, vamos a presentar, en la primera parte de este trabajo, las estructuras políticas que entraron en una dinámica de cambio desde el siglo XI hasta el siglo XV y dejaremos para una segunda parte el análisis del cambio cultural que supuso en Anatolia la hegemonía otomana.

Una segunda dificultad pone en peligro también la objetividad del historiador, en este caso porque la materia de estudio puede ser fácilmente

* Trabajo realizado dentro del proyecto nº PB-95-0138 de la DGICYT, dirigido por el Dr. Pedro Bádenas de la Peña.

¹ Antes de las obras de Speros VRYONIS, *The Decline of Medieval Hellenism in Asia minor and the Process of Islamization from the 11th through the 15th Centuries*, (Berkeley-Los Angeles-Londres 1971), y Hélène AHRWEILER, "L'expérience nicéenne", *DOP* 29 (1975), sobre el declive del helenismo en Anatolia y el Imperio de Nicea, preguntarse sobre las razones de la total islamización de Asia menor era altamente comprometido. Los estudiosos descartaban la llegada masiva de población turca y encontraban, como A. Toynbee, un posible paralelo en la pérdida de Siria-Palestina, es decir, en la disidencia religiosa de la región. P. LEMERLE, "La notion de décadence à propos de l'Empire byzantin", R. BRUNSCHVIG-G.E. VON GRUNEBaum eds., *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam*, (París 1957), pp. 263-272 (esp. p. 272), toma en consideración un hipotético despoblamiento de Anatolia.

politizada por dos naciones, Grecia y Turquía, en las que el sentimiento nacionalista está todavía a flor de piel. No hace mucho que surgió un conflicto entre estos países por la posesión de una pequeña isla de pocos metros cuadrados de nombre Ismia y que se encuentra aparentemente en el límite entre aguas territoriales turcas y griegas del Egeo. Este islote carece de valor estratégico y de importancia económica, pero en cuanto un periodista griego clavó allí la bandera de su país, apareció en el horizonte un barco turco que amenazó con apoderarse de él, violando con ello las aguas territoriales griegas.²

El conflicto actual, claro está, no afecta al territorio de Anatolia sino al mar y al aire que hacen frontera entre ambos países en el Egeo; los turcos se quejan de que la franja de aguas territoriales que les corresponde es muy estrecha y, para compensar esta circunstancia, penetran periódicamente en el espacio aéreo griego, lo que provoca a su vez protestas sistemáticas. Al término de la Primera Guerra mundial, sin embargo, Anatolia sí fue escenario de una cruel guerra que inició el ejército griego invadiendo la península y acabó con la expulsión de sus tropas por Mustafá Kemal, Atatürk.³ Esta invasión griega de 1919 es ahora vista como una locura propiciada por el fuerte sentimiento nacional heleno y la ambición de recuperar lo que los griegos consideraban sus territorios históricos. Que las ambiciones griegas sobre Asia Menor fueran más o menos realistas o más o menos justificables es un argumento que poco o nada incumbe al historiador; pero el simple intento de “reconquista” indica con qué fuerza estaba anclada en el imaginario de los griegos (o de sus dirigentes) la idea de que Asia Menor, igual que Tracia y Constantinopla, pertenecía al helenismo ahora encarnado en la nación griega. Que el proceso de conquista e islamización de la península anatolia hubiera concluido cinco siglos atrás carecía de importancia; es más, el nacionalismo griego en un primer momento no miraba tanto al Imperio bizantino, es decir, a la última estructura política que podamos considerar “griega” en Anatolia, cuanto al Asia Menor de época clásica, la cuna de Homero, Heródoto y los filósofos presocráticos, es decir, la cuna de la

² Sólo la intervención del “árbitro del orden mundial” apaciguó los ánimos de dos ejércitos que están dentro de la misma organización militar, la OTAN; algo que puede parecer paradójico pero que explica los variados intereses estadounidenses en la zona.

³ Arnold TOYNBEE fue testigo presencial de esta guerra y consignó sus reflexiones en el volumen *The Western Question in Greece and Turkey. A Study in the Contact of Civilisations*, (Boston-Nueva York 1922). Antes de la guerra, Toynbee ocupaba la cátedra Korais de la Universidad de Londres, financiada por el gobierno griego; cuando volvió de Anatolia, renunció a su puesto. Vid. R. BEATON, “Korais, Toynbee and the modern Greek Heritage”, *BMGS* 15 (1991) 1-18.

cultura a la que se remite la Grecia actual.⁴ Guiados por esta mirada distorsionadora vuelta al pasado, los griegos que se enfrentan al Imperio otomano tras la Primera Guerra Mundial se presentan a sí mismos como herederos de los aqueos que conquistaron Troya; los turcos son, por supuesto, los descendientes de Príamo y Héctor.

Estas equivalencias no dejan, por ser peregrinas, de constituir un universal del folclore y la literatura sobre la pérdida de Anatolia. Como ejemplo de ello, baste citar la simpatiquísima narración de un viajero cordobés, Pero Tafur, que recorrió la costa de Anatolia en el siglo XV. La curiosidad de nuestro viajero lo lleva a buscar las ruinas de Troya, excursión que nos cuenta del siguiente modo:

«e fui fasta llegar al Elion, que dizen; éste es pegado á la mar enfrente del puerto de Tenedon. Toda esta tierra es poblada a caserías e an los turcos por reliquias los edificios antiguos e non desfarían ninguno dellos, ántes fazen sus casas junto con ellos; e lo que más vi para conosçer que aquel fuese el Elion de Troya, fue ver grandes pedaços de edificios e marmoles e losas (...).»⁵

Más adelante, comentando el declive de la presencia griega en Anatolia, Tafur iguala turcos y troyanos:⁶

«mas, como ya los griegos están del todo desfechos, fasta aquí non avía otra cosa enfiesta si non Constantinopla, pues tenie ya nombre de Señor que todas las naciones de cristianos que están por el mundo repartidos están entre los moros, siervos como acá los mudéjares, e agora del todo están perdidos e sujetos e esparçidos por el mundo. ¡Bien an fecho la vengança de Troya los turcos!»⁷

⁴ Vid. R.D. ARGYROPOULOS, “La réhabilitation de Byzance par les intellectuels grecs (1860-1912)”, en *Byzantium. Identity, Image, Influence*, Major Papers from the XIX International Congress of Byzantine Studies, (Copenhague 1996), pp. 336-351. Sobre los intentos en la Europa moderna de “naturalizar” a los turcos: haciendo de ellos parte de la herencia clásica humanista y pintando a Mehmet como a un príncipe renacentista, vid. M.E. YAPP, “Europe in the Turkish Mirror”, *Past and Present* 137 (1992) 134-155, esp. pp. 141-142.

⁵ *Andanças e viajes de un bidalgo español, Pero Tafur (1436-1439)*, ed. M. JIMÉNEZ DE LA ESPADA en 1874; reimpr. por F. LÓPEZ ESTRADA en Barcelona 1982, p. 134 [a. 1437].

⁶ Sobre la falsa etimología que equipara ‘turco’ con ‘teucro’, vid. el espléndido estudio de S. YERASIMOS, *Légendes d'Empire. La fondation de Constantinople et de Sainte-Sophie dans les traditions turques*, (París 1990), p. 76. Sobre las distintas denominaciones que recibían los turcos, vid. A. DUCELLIER, “L'Islam et les musulmans vus de Byzance au XIVe siècle”, *Byzantina* 12 (1983) 104-106. Gregorás, en una de sus cartas, traza un paralelismo entre los turcos contemporáneos y los persas de las guerras médicas (ep. 47 Guiland); Cantacuzeno los llama aqueménidas.

⁷ *Ibidem*, pp. 167-168.

El historiador griego Critobulo, contemporáneo de Mehmet II, el conquistador de Constantinopla, narra la visita del sultán a las ruinas de Troya, donde fue informado de la comparación ya corriente entre troyanos y turcos. Mehmet asume sin vacilación su papel de vengador de los troyanos:

«Fueron los griegos, los macedonios, los tesalios y los peloponesios quienes arrasaron este lugar en el pasado y cuyos descendientes han pagado ahora, gracias a mis esfuerzos, su justo castigo, después de un largo período de años, porque cometieron una injusticia con nosotros, asiáticos, en aquel tiempo y tan a menudo desde entonces.» (IV, 11.6).

Contra las apariencias, no estamos ante una reconstrucción del historiador griego: en realidad, Mehmet tenía en su biblioteca personal un ejemplar de la *Iliada* y, por lo tanto, estaba familiarizado con los héroes homéricos y la guerra de Troya. Lo que es más: el conquistador de Constantinopla era un admirador de Alejandro Magno y poseía un códice de la *Anábasis* de Arriano.⁸ Más adelante volveremos sobre este interés del sultán osmanlí por la historia de los territorios que conforman sus dominios; es un ejemplo muy significativo de la asunción consciente por parte de los dirigentes otomanos de la herencia cultural griega.

Esta identificación de turcos con troyanos es, pues, un modo de legitimar una presencia que ya no se ve como extraña y debe ser entendida en el contexto de una simplicidad binarista —tan primaria como extendida— que explica el mundo como un ordenador, con unos y ceros: moros y cristianos, bárbaros y griegos, tirios y troyanos. En realidad, es poco llamativa para los bizantinistas, que estamos acostumbrados a que los griegos medievales cultos llamaran por regla a los turcos escitas, a los búlgaros hunos o a los georgianos alanos.

El arcaísmo en los nombres de las tribus bárbaras que se van asentando en territorio imperial y que van expulsando a la autoridad bizantina es un rasgo más de la mentalidad de “pueblo elegido” o “centro del universo” y de la conciencia de superioridad cultural que caracteriza tanto Bizancio como otros estados medievales. Tal visión de sí mismos fue mantenida por los bizantinos hasta la caída de Constantinopla y, contra todo lo esperable, no se vino abajo ni siquiera cuando el fin del Imperio parecía inminente y había sido aceptado por la población como un hecho inevitable. Las cabezas pensantes de Bizancio intentaron simplemente acomodar las nuevas

⁸ Vid. J. RABY, “Mehmed the Conqueror’s Greek Scriptorium”, *DOP* 37 (1983) 15-34; Sp. VRYONIS JR., “Byzantine Constantinople and Ottoman Istanbul: Evolution in a Millennial Imperial Iconography” en I. BIERMAN et al. eds., *The Ottoman City and its Parts. Urban Structure and Social Order*, (New Rochelle 1991), pp. 13-52, esp. pp. 38-39.

circunstancias políticas, es decir, las grandes pérdidas territoriales en Anatolia y los Balcanes y la desintegración del Estado y de la Ortodoxia, al viejo esquema de Bizancio como único Imperio cristiano legítimo. La dolorosa pregunta que se hacen los bizantinos es: si nosotros somos los herederos del Imperio romano y nuestro buen pueblo ortodoxo observa la fe auténtica ¿cómo podemos estar a punto de ser exterminados? ¿cómo puede desaparecer la Ortodoxia en Anatolia?

Las respuestas que encuentran estas cabezas pensantes se pueden clasificar en dos grupos, en explicaciones seculares y explicaciones religiosas.⁹ Pero no vamos a entrar en un análisis detallado de estas tesis; diremos simplemente que el primer grupo, el secular, comprende intelectuales ajenos a círculos eclesiásticos y muy familiarizados con la filosofía de la Grecia clásica; es el caso de Teodoro Metoquita y de Jorge Gemisto Pletón, que recuperaron el concepto clásico de la τύχη y la εἰμαρμένη para presentar el declive del Imperio como un movimiento arbitrario más de la rueda de la fortuna.

Para el segundo grupo, intentar comprender esa decadencia de la Ortodoxia es doblemente doloroso, porque la explicación evidente y primaria de los éxitos del Islam y las numerosas defecciones de los cristianos en Anatolia es la de la superioridad de la religión musulmana; como para la Iglesia ortodoxa es inadmisibles no ser la verdadera religión, la razón por la que Dios ha abandonado a su pueblo han de ser los pecados de éste, que ahora reciben su justo castigo. Los turcos son, pues, presentados como instrumentos del castigo divino e incorporados así a un mundo que sigue girando en torno a la βασιλεία bizantina. Según esta interpretación de la decadencia del Imperio, sólo volviendo al redil de la obediencia estricta al patriarca y el cumplimiento perfecto de los dogmas de la Iglesia, el pueblo griego podrá sobrevivir al invasor musulmán.¹⁰

Por un lado, pues, la explicación de los intelectuales laicos se limita a constatar con pesimismo la imposibilidad de enfrentarse al destino del Imperio, cuya suerte es arbitraria; por otro lado, la Iglesia empieza ya a cerrar filas para sobrevivir bajo una nueva estructura política, la del Imperio otomano.¹¹

⁹ Vid. I. ŠEVČENKO, “The Decline of Byzantium seen through the eyes of its Intellectuals”, *DOP* 15 (1961) 167-186; C.J.G. TURNER, “Pages from Byzantine Philosophy of History”, *BZ* 57 (1964) 346-373; Sp. VRYONIS JR., “Byzantine Attitudes toward Islam during the late Middle Ages”, *GRBS* 12 (1971) 266-269.

¹⁰ Vid. A. DUCELLIER, “L’Islam et les musulmans”, pp. 116-122.

¹¹ P. LEMERLE, “La notion de décadence à propos de l’Empire byzantin”, p. 269 insiste en la transferencia de recursos del Estado a la Iglesia en estos últimos siglos de Bizancio.

La “parálisis mental” que reflejan estas actitudes ha provocado el reproche omnipresente de los estudiosos del fin de Bizancio, que enfatizan la incapacidad de la ideología imperial de adecuarse a las nuevas circunstancias, el colapso de una organización muy centralizada sometida al arbitrio de las potencias italianas en el Levante, Génova y Venecia, y que no sabe cómo reorganizarse en función del pequeño estado balcánico en que se había convertido desde el siglo XIV el otrora fuerte Imperio de los romanos.¹²

LA PÉRDIDA DE ANATOLIA

El equilibrio interno de Bizancio había dado siempre muestras de una fragilidad, por una parte, sensible a las pérdidas territoriales de la mitad oriental o de la mitad occidental del Imperio y, por otra, agudizada por el excesivo peso que tuvo Constantinopla.

La ciudad de Constantino es, en el siglo XI, la capital no sólo del Imperio sino de toda la ecúmene. Alberga riquezas sin fin, centros de estudio prestigiosos, bellísimas iglesias, una maquinaria administrativa bien engrasada y la corte del monarca más poderoso del mundo. Cuando, a finales del siglo XI, este poder y este esplendor se vean amenazados simultáneamente en Oriente por los selyúcidas y en Occidente por los normandos, la clase dirigente bizantina, compuesta por sus nobles, intelectuales y altos funcionarios, cristalizará en un círculo elitista y desvinculado de los problemas reales del Imperio. Ante unas fronteras y vías de comunicación inseguras, el fisco se retira y con ello se esfuman los ingresos que proporcionaba a las arcas imperiales su región más poblada. Del mismo modo, las diócesis eclesiásticas más ricas, las anatólicas, fueron abandonadas progresivamente por dignatarios que prefieren evitar los peligros de la frontera y se establecen de modo permanente en Constantinopla, al abrigo de Santa Sofía. Que obispos y metropolitans nunca lleguen a instalarse en sus obispados de Anatolia o del Egeo es un fenómeno frecuente.

La batalla de Mantzikert en 1071, la de Miriocéfalo en 1176, supusieron para los bizantinos derrotas estrepitosas, grandes jalones en la retirada bizantina de Anatolia. Esta regresión de la presencia imperial sólo será obs-

¹² A propósito de esta cuestión –fundamental– del conservadurismo bizantino, vid. A. KAZHDAN, “Innovation in Byzantium”, en A.R. LITTLEWOOD ed., *Originality in Byzantine Literature, Art and Music*, (Oxford 1995), pp. 1-16.

taculizada por un hecho ajeno a la progresión selyúcida en la península: la conquista de Constantinopla en 1204.

Cuando los francos de la Cuarta cruzada expulsan a los griegos de Constantinopla, tres nuevos centros de poder bizantinos se localizarán uno en el Epiro y los dos restantes en Anatolia, en Nicea –donde se instala la dinastía de los Láscaris– y en Trebisonda, gobernada por una rama de los Comnenos. La consecuencia inmediata es la consolidación y restauración de los territorios bizantinos en el noroeste de la península anatólica. Este acercamiento entre gobernantes y gobernados al que obligó el desastre de 1204 parece haber sido altamente positivo para el bienestar general de esta región, que ya entonces parecía condenada a caer definitivamente en manos de las tribus turcomanas.¹³

Sobre el llamado Imperio de Nicea, es decir, sobre el gobierno de los citados Láscaris en Asia Menor occidental, que se prolongó hasta la recuperación de Constantinopla en 1261, ha habido una abundante literatura apologética que nos recuerda el papel fundamental de la península anatólica y de su gente en la economía y el ejército bizantinos.¹⁴ La mitad oriental del Imperio había resistido la presión árabe mejor que los Balcanes la presión eslava y, por ello, hasta la aparición de los turcomanos y los mogoles, era la fuente de ingresos más segura para la fiscalidad imperial. Las apologías de las que hablábamos antes plantean las diferencias entre la capital del Imperio y la provincia anatólica en términos de conflicto político entre un campesinado explotado y una élite capitalina ceñida a su papel de explotador. La dinastía Láscaris, al emigrar a Nicea, se habría impuesto así sobre los apetitos de una nobleza depredadora y alejada de sus feudos, favoreciendo la redistribución de la riqueza a los campesinos y la clase comerciante y el acceso de estos grupos sociales a responsabilidades del estado.¹⁵

Sí parece claro que el medio siglo de existencia del Imperio de Nicea fue un período de prosperidad, favorecida igualmente por la estabilidad del sultanato selyúcida de Iconium/Konya y del reino armenio de Cilicia. Esta

¹³ Vid. A. SAVVIDES, *Byzantium in the Near East: its relations with the Seljuk sultanate of Rum in Asia Minor, the Armenians of Cilicia and the Mongols, A.D. c. 1192-1237*, Byzantiná keímena kai meletai 17 (Salónica 1981).

¹⁴ Vid. P. CHARANIS, “Cultural Diversity and the Breakdown of Byzantine Power in Asia Minor”, *DOP* 29 (1975) 1.

¹⁵ Vid. H. AHRWEILER, “L’expérience nicéenne”, *DOP* 29 (1975) 21 y ss.; EAD. *L’idéologie politique de l’Empire byzantin*, (París 1975), pp. 113-114 y A. LAIOU, “The Byzantine Aristocracy in the Palaeologan Period: a Story of arrested Development”, *Viator* 4 (1973) 131-151 (esp. p. 135) [reimpr. *Gender, Society and Economic Life in Byzantium*, (Londres, Variorum 1992)].

prosperidad se hace evidente en el mismo hecho de que sean los bizantinos de Asia Menor quienes acaben recuperando Constantinopla y se adelanten e impongan a la dinastía de los Ángel, asentada en el Epiro. También se manifiesta, por ejemplo, en una recuperación de la vitalidad de centros monásticos próximos a la costa del Egeo, como el monte Galesion junto a Éfeso o Latmos junto a Mileto, san Aujencio y el monte Olimpo en Bitinia, y en un florecer de la vida comercial de puertos como Esmirna. Sin ir más lejos, la figura filosófica más importante del siglo XIII, Nicéforo Blemides, vivió en un monasterio vecino a Éfeso.

De finales del siglo XIII a mediados del siglo XV, sin embargo, la vida de Bizancio se ve profundamente afectada por la aparición de los mogoles mamelucos al este de Anatolia, la ruptura del equilibrio entre los emiratos musulmanes y el abandono de Asia Menor por parte de unos emperadores bizantinos que se han retirado a la recién conquistada Constantinopla y que están más preocupados por la amenaza occidental. A pesar de algunas iniciativas parciales de los primeros emperadores de la dinastía paleóloga,¹⁶ que gobernará Bizancio hasta su último día, limitadas a la reconstrucción de fortalezas en Anatolia occidental, a lo largo del siglo XIV caerán en manos musulmanas las últimas ciudades. El último emperador que se atreverá a una incursión será Andrónico III en 1329/31 (Batalla de Pelécanon).¹⁷ El siguiente emperador bizantino que pisó suelo asiático, Manuel II, lo hizo ya como vasallo del sultán otomano en 1391 y luchó a su servicio contra otros emiratos turcos de Anatolia.¹⁸

Así pues, el proceso que acabó eliminando casi por entero el helenismo en Asia Menor duró cuatro largos siglos, desde el siglo XI hasta el siglo XV.

¹⁶ Vid. E. ZACHARIADOU, "Pachymeres and the Amourioi of Kastamonu", *BMGS* 3 (1977) 57-70, esp. pp. 61-62; C. FOSS, "The Defenses of Asia Minor against the Turks", *Greek Orthodox Theological Review* 27 (1982) 145-205 [reimpr. en *Cities, Fortresses and Villages of Byzantine Asia Minor*, (Londres 1996), V].

¹⁷ Vid. IOH. CANTAC. Bonn vol. I, p. 347.

¹⁸ Lo que fue excusa para que Manuel II conociera la realidad de los griegos minorasiáticos y la destrucción de la civilización griega. En el mismo contexto situó el emperador su *Diálogo con un Persa*, una obra de polémica cristiano-islámica que toma la forma de conversaciones entre Manuel y un *mürredis*, editada por E. TRAPP, *Manuel Palaeologus, Dialoge mit einen 'Perser'*, Wiener Byzantinische Studien, 2 (Viena 1966); trad. fr. (parcial), Th. KHOURY, *Manuel II Paléologue, Entretiens avec un musulman, 7e controverse*, Sources Chrétiennes, 115 (París 1966) y alem. (parcial también) K. FÖRSTEL, *Manuel II. Palaiologos. Dialoge mit einem Muslim*, Corpus islamo-christianum, series Graeca 4 (Würzburg-Altenberge 1993-95). Vid. también S.W. REINERT, "Manuel II Palaeologos and His Müderris", *The Twilight of Byzantium*, S. CURCIC-D. MOURIKI eds., (Princeton 1991), pp. 39-51 y E. ZACHARIADOU, "Manuel II Palaeologos on the Strife between Bayezid I and Kadi Burhan al-Din Ahmad", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 43 (1980) 471-481.

La transformación fue muy larga y, en consecuencia, profunda y duradera:¹⁹ Anatolia dejó de ser griega y se hizo turca; lo que es más, en la hecatombe que en Estambul puso fin a la Primera Guerra Mundial y al Imperio otomano, Anatolia se convirtió en la madre patria de los turcos; que los territorios de la nueva Turquía se prolongaran más o menos hacia el sur o hacia el este dependió de los tratados internacionales que siguieron a 1919 y del juego de fuerzas e influencias que los diseñaron; pero no por ello Anatolia dejó de ser concebida y presentada por los jóvenes dirigentes del país como la tierra turca por antonomasia.

Lo que vamos a intentar analizar aquí son precisamente los procesos que llevaron consigo la desaparición del helenismo y la progresiva hegemonía de poblaciones que llegaron a Anatolia procedentes del Asia Central. Estas tribus nómadas que invadieron Anatolia en oleadas sucesivas desde el siglo XI, sólo en fecha reciente se habían convertido al Islam y habían adoptado las formas de la refinada civilización persa-islámica. Este hecho determinó, como veremos, que fueran más receptivas hacia la cultura que iban a encontrar en su progresivo asentamiento.

La transformación de Asia Menor duró, como hemos dicho, cuatro siglos, que han sido divididos por Speros Vryonis en cuatro fases: la primera se extiende de finales del siglo XI a mediados del siglo XII y está protagonizada por incursiones selyúcidas que no siempre acaban en asentamientos estables;²⁰ estos primeros raids son fulminantes²¹ y su único objetivo es el saqueo; aunque llegan muy al oeste, sus protagonistas carecen del número necesario para asentarse sin peligro y de un modo definitivo en la Anatolia más occidental; por el contrario, Bizancio ya no recuperará nunca las ciudades al este de Capadocia arrasadas por estos guerreros, con la excepción de Trebisonda y algunas fortalezas del Tauro. La primera región en la que se asientan los selyúcidas es Cilicia, base del sultanato del Rum, cuya capital será más tarde Konya.

A la segunda fase del proceso ya hemos hecho referencia: es el período de relativa estabilidad protagonizado por el equilibrio entre dos presencias fuertes en la península: el Imperio cristiano de Nicea y el sultanato

¹⁹ Vid. Sp. VRYONIS, *Decline*, p. 143; C. KAFADAR, *Between two Worlds. The Construction of the Ottoman State*, (Berkeley 1995), p. 9.

²⁰ Durante la primera cruzada, los turcomanos eran parte importante del ejército griego; algunos de ellos se instalaron en Europa, por ejemplo, en Salónica, que recibe el calificativo de "Nueva Turquía o tierra europea de los turcos" que le da Eustacio de Nicea; vid. C.M. BRAND, "The Turkish element in Byzantium, Eleventh-Twelfth Centuries", *DOP* 43 (1989) 12-13.

²¹ Vid. W. E. KAEGI, "The Contribution of Archery to the Conquest of Anatolia", *Speculum* 39 (1964) 96-108.

islámico de Konya. Esta coyuntura se viene abajo con la aparición de tribus mogolas, los iljánidas, hacia mediados del siglo XIII y la presión subsiguiente sobre los selyúcidas ya asentados en Asia Menor. La inestabilidad se prolonga hasta comienzos del siglo XIV, momento en el que se recupera cierto equilibrio entre los distintos poderes: los selyúcidas del Rum, los iljánidas, Bagdag y los emiratos turcomanos de frontera.

El actor principal de la última fase del proceso de islamización y turquificación de Anatolia, aunque no el único ni siempre el más poderoso, fue una tribu turcomana, los osmanlíes u otomanos, de los que empezamos a tener noticias a finales del siglo XIII, cuando se instalaron –o quizá ya se encontraban allí desde el siglo XI– en el extremo nordoccidental de Anatolia, en la región bizantina de Bitinia, desde donde consiguieron dominar el resto de la península y construir el Imperio otomano. Cuenta la leyenda que el fundador de la dinastía, Er-Toghrul, padre de Osmán, se estableció con su gente al norte de Frigia, en Sögüt y Domaniç, en tierras que le había ofrecido el sultán selyúcida. Le acompañaba Ede Bali, que sería más tarde su consuegro, i.e., padre de la esposa de Osmán, y que dirigía una comunidad de derviches. Más adelante insistiremos en estos característicos emparejamientos entre líderes guerreros y líderes musulmanes que, en el caso de Er-Toghrul y Ede Bali, es con toda probabilidad una ficción nacida en un contexto de colaboración real pero muy posterior. Si bien Er-Toghrul es una figura más mítica que histórica, su hijo Osmán ostenta ya un proyecto elaborado de conquista, del que serán los bizantinos las víctimas más propicias pero también los mogoles y el emirato vecino de Germiyán. Hasta el final del siglo XIV, no habrá ningún paso atrás en la expansión otomana que, después de haberse afianzado en la Bitinia bizantina, crecerá a expensas de los restantes emiratos de Anatolia, saltará a Europa con la toma de Gallípoli en 1354 y acabará conquistando Grecia y los Balcanes.

LA DINÁMICA DE LA ISLAMIZACIÓN

Una de las preguntas más interesantes que han formulado los historiadores del Imperio otomano es por qué fueron precisamente los osmanlíes, apelativo que se da genéricamente a los turcomanos asentados en la marca de Bitinia, los que acabaron controlando la totalidad de Anatolia, y no cualquier otro emirato: Menteshé en el sudoeste, Aydın en la región de Esmirna y el Meandro, Karesi en la Lidia bizantina, etc. Las respuestas son múltiples y nos sirven de introducción a una cuestión compleja y controvertida: el tipo de sociedad y de organización de los primeros otomanos o, con otras palabras, la formación del Imperio otomano.

Una de las razones, la más sencilla y evidente, es la práctica otomana de la unigenitura, que evitó la fragmentación del territorio conquistado entre todos los hijos del sultán y la concentración en manos del hijo mayor o del más capaz; esta práctica, que en ocasiones los herederos legítimos tuvieron que imponer con las armas a sus hermanos, evitó la dispersión característica de los otros principados anatólicos.

En segundo lugar, la razón que expondría un historiador que examinara desde Occidente el predominio creciente de la casa de Osmán sería la localización del núcleo del futuro Imperio. Bitinia albergaba un número extraordinariamente alto de ciudades cuya actividad económica, aún considerable en el siglo XIII, era favorecida por la proximidad de Constantinopla; nos referimos a Nicomedia (Izmit), Bursa y Nicea (Iznik), entre otras.²² En este hecho se basa la teoría formulada por un historiador americano, Gibbons, en 1916: el alto grado de civilización encontrado por los osmanlíes en la región los habría catapultado a un lugar prominente entre las demás tribus turcomanas.²³ Si bien no es necesario insistir en que los otomanos encontraron técnicas artesanales e industriales desarrolladas y refinadas y, como era lógico cuando éstas no tenían rival en su cultura nómada, las adoptaron y perfeccionaron, ir más allá y repetir que la superioridad otomana nace de la superioridad de la civilización bizantina que encontraron en Bitinia y a cuyos hombros se subieron para dominar a las restantes fuerzas en juego en Anatolia resulta cuanto menos ridículo.

Paralela a esta explicación del predominio otomano va la controversia sobre el origen bizantino o islámico de las instituciones otomanas. El ya citado Speros Vryonis ha planteado esta cuestión de un modo muy claro, aunque su resolución no puede ser ni mucho menos unívoca.²⁴ El paralelismo entre instituciones bizantinas e instituciones otomanas se puede explicar de tres modos: 1. por una influencia bizantina directa: los otomanos asumieron estructuras que encontraron en los territorios conquistados; 2. por una influencia bizantina indirecta: los otomanos asumieron estructuras que los árabes habían tomado de Bizancio cuando conquistaron las regio-

²² Vid. J. LEFORT, "Tableau de la Bithynie au XIIIe siècle", en E. ZACHARIADOU ed., *The Ottoman Emirate (1300-1389). Halcyon Days in Crete*, vol. I, *A Symposium Held in Rethymnon, 11-12 January 1991*, (Retimno 1993), pp. 101-117. Sobre el tejido económico del proto-Imperio otomano, vid. E. ZACHARIADOU, "S'enrichir en Asie mineure au XIVe siècle", *Hommes et richesses dans l'Empire Byzantin*, vol. II, *VIIIe-XVe siècle*, V. KRAVARI, J. LEFORT, C. MORRISON eds., (París 1991), pp. 215-224.

²³ Vid. H.A. GIBBONS, *The Foundation of the Ottoman Empire*, (Oxford 1916); entre los bizantinistas, esta opinión es seguida por Charles Diehl.

²⁴ Sp. VRYONIS Jr., "The Byzantine Legacy and Ottoman Forms", *DOP* 23-24 (1969-70) 254 y ss.

nes orientales del Imperio romano, Siria y Palestina; los turcos al convertirse en musulmanes entraron en contacto con unas formas de organización persas e islámicas más elaboradas y parcialmente inspiradas en las romano-bizantinas. 3. la tercera opción es la de la no-influencia: ante problemas similares la respuesta de los dirigentes es similar. Por ejemplo, pongamos que el mejor modo de organizar la explotación y la defensa de un determinado territorio es el de la *pronoia* bizantina o el *timar* otomano:²⁵ la *pronoia* es la concesión de unos ingresos fiscales obtenidos por ciertas propiedades, a veces condicionada al servicio militar y en ocasiones también hereditaria. En este caso, la explicación 2 está descartada, porque la *pronoia* nace en el siglo XII, mucho después de la conquista árabe. La duda está entre las otras opciones: si la organización más adecuada era la *pronoia-timar* y como tal fue aplicada por bizantinos y otomanos o si la *pronoia* es el modelo del *timar*; la balanza parece inclinarse hacia esta segunda posibilidad porque hay una coincidencia llamativa entre el territorio donde la *pronoia* estaba más desarrollada y donde fue aplicado el *timar* de modo más general.

Pero dejemos por el momento de lado los procesos de aculturación y volvamos a la pregunta de por qué fueron precisamente los otomanos los que se impusieron sobre las restantes tribus turcas de Anatolia. La posición geográfica de Bitinia no fue ajena a ello: Söğüt, la aldea donde se instaló Er-Toghrul, se encontraba en la vía que unía Constantinopla con Konya y los esfuerzos otomanos de conquista seguirán esa vía en dirección noroeste: Bursa cae en 1326, Nicea-Iznik en 1331, Nicomedia-Izmit en 1337.

Pero los siguientes pasos no son menos importantes: en los años cuarenta, Orján se adueña del principado de Karesi y con ello se acerca a pasos agigantados a Europa, apoderándose de la parte oriental de los Dardanelos (Çanakkale, ante Gallípoli).²⁶ La incorporación de Karesi no sólo tuvo importancia geográfica: además, proporcionó al ejército otomano un número considerable de guerreros avezados y de expertos funcionarios; en tercer lugar, los otomanos sustituyeron a Karesi en el papel de proveedor de mercenarios que éste tenía en la guerra civil bizantina entre Juan Cantacuzeno y Juan Paleólogo. No será nunca superfluo insistir en la importancia que tuvieron estos enfrentamientos intestinos en la penetración

²⁵ Sp. VRYONIS JR., "The Byzantine Legacy", pp. 273-275; id., Sp. VRYONIS JR., *Decline*, pp. 468-470, H. INALCIK, "Ottoman Methods of Conquest", *Studia Islamica* 2 (1954) 103-129 [reimp. *The Ottoman Empire: Conquest, Organization and Economy. Collected Studies*, (Londres 1978)] y A. DUCCELLIER, *Chrétiens d'Orient et Islam au Moyen Age*, p. 426.

²⁶ Vid. E. ZACHARIADOU, "The Emirate of Karasi and that of the Ottomans: two rival states", en *The Ottoman Emirate (1300-1389)*, pp. 225-236.

de fuerzas armadas turcas en la parte europea del Imperio bizantino.²⁷ Por poner sólo un ejemplo, que se repetirá en los siguientes años y con otras tribus turcas, los otomanos conquistaron y entregaron a Juan Cantacuzeno el territorio al norte de Estambul y a cambio se les permitió saquear Macedonia y Tracia. Con la conquista de Gallípoli en 1354, aventajaron definitivamente a los restantes emiratos anatolios, no sólo por la riqueza material que la victoria les procuró sino también por el prestigio ganado con la hazaña. Fue en los Dardanelos y en ese año de 1354, donde el metropolitano de Salónica, Gregorio Palamás, fue capturado por los turcos cuando se dirigía a Constantinopla; en la narración de su cautiverio, harto interesante porque le permitió conocer la situación de los cristianos en Bitinia, se muestra maravillado ante el movimiento de barcos turcos por el estrecho, tan denso que el metropolitano no puede por menos de aceptar que los turcos se han adueñado del tráfico marítimo.²⁸

Como vemos, el tener una posición privilegiada en la conquista era positivo en la carrera hacia la hegemonía en Anatolia; sin embargo, estar en primera fila en la guerra de frontera debía tener su contrapunto en una organización capaz de explotar al máximo los éxitos de la *gaza*. En palabras de Cemal Kafadar, que ve en ello la razón fundamental de la hegemonía otomana, sólo éstos «fueron capaces de poner los arneses al dinamismo de frontera y al *ethos gazea* así como a la herencia cultural mixta que compartían con tribus rivales.»²⁹ Para entender a qué se refiere Kafadar con los términos de "dinamismo de frontera" y "ethos gazea" tenemos que hacer referencia a la tesis formulada por el historiador austriaco Paul Wittek y conocida como "tesis-gaza", que ha constituido durante los últimos sesenta años el centro del debate de la historiografía otomana. Wittek explicó las conquistas del Imperio otomano como resultado del compromiso de los primeros conquistadores con la *gaza*, una "ideología de guerra santa" en nombre del Islam, que es similar pero no exactamente igual a la *yijad* o guerra santa de los árabes. La diferencia estribaría en el carácter defensivo de la *yijad* y el agresivo de la *gaza*, siendo ésta una actividad irregular de raids cuyo último objetivo fuera la expansión del poder del Islam y la *yi-*

²⁷ Vid. P. CHARANIS, "Internal Strife in Byzantium during the 14th C.", *Byz.* 15 (1940-41); "The Strife between the Palaeologi and the Ottoman Turks, 1370-1402", *Byz.* 16 (1942-43) 286-314.

²⁸ Vid. A. PHILIPPIDIS-BRAAT, "La captivité de Palamas chez les Turcs: dossier et commentaire", *Travaux et Mémoires* 7 (1979) 109-222; M. BALIVET, "Culture ouverte et échanges inter-religieux dans les villes ottomanes du XIVe siècle", *The Ottoman Emirate (1300-1389)* [cit.], pp. 1-6, esp. pp. 2-4.

²⁹ C. KAFADAR, *Between two Worlds*, pp. 118 y ss.

jad, por su parte, una guerra emprendida cuando el mundo islámico estuviera en peligro. La "tesis-gaza" explicaría, pues, las conquistas turcas en Anatolia como resultado de una ideología de conquista animada por el celo religioso del Islam. Y, de hecho, los otomanos se arrogaron en fecha temprana, por lo menos en 1337, fecha de una inscripción muy discutida de Bursa, el título de *gazi*, es decir, luchadores en la *gaza*.

De este modo, cuando Kafadar habla de "ethos *gaza*" se refiere a la ideología y a las formas que envuelven y animan la guerra de frontera contra los cristianos; y cuando habla de dinámica de frontera a lo que se refiere es al necesario binomio conquista-asentamiento: conquistas llevadas a cabo por guerreros turcos musulmanes organizados en estructuras muy flexibles, los *gazi*, que tenían como recompensa de sus esfuerzos las riquezas del territorio conquistado y que, por ello, eran un elemento social muy inestable; asentamientos organizados desde una retaguardia que se caracteriza por una estructura social y económica más centralizada, estable y compleja y que necesita la sedentarización de las poblaciones. Este proceso en dos tiempos es el que marcó la larga islamización de Anatolia desde la primera fase selyúcida; sus riendas estaban en mano de dirigentes que, al convertirse al Islam, adoptaron y tomaron como ideal las formas complejas de organización estatal de la tradición persa-islámica, fundamentalmente la organización económica y fiscal de un territorio cuya fuente de riqueza ya no sería el pastoreo y la guerra sino la agricultura y la artesanía.

El problema al que se enfrentaron estos dirigentes turcos era, y volvemos a las palabras de Kafadar, el de «poner los arneses al dinamismo de frontera»; por una parte, no podían prescindir de la riqueza generada por las fuerzas de combate movilizadas por la *gaza* pero, por otra, necesitaban al mismo tiempo que a la conquista de un territorio siguiera una renuncia al modo de vida que había permitido esa conquista, una renuncia a la libertad de movimientos y a la recompensa inmediata por su valor en el combate, el botín, que caracterizaban los modos de vida del *gazi*. Para asegurar su control sobre el territorio conquistado, la casa de Osmán necesitaba, pues, que la población abandonara las formas de vida nómada, se asentara, cultivara la tierra y pagara impuestos por ello y sólo en caso de necesidad, cuando su bey se lo pidiera, volviera a la vida *gazi*.

El que la población turca de Anatolia diera este paso no sólo tenía importancia económica y política sino que además era una condición indispensable para competir en igualdad de condiciones contra los rivales cristianos del Levante. Una vez que la presencia de los emiratos turcos es una presencia sólida en Anatolia, éstos se integran, como es lógico, en el complejo juego de poderes en el que Bizancio no es, ni mucho menos, el más fuerte y en el que se emplean a fondo las colonias comerciales de Génova

y Venecia, los catalanes dueños del Ática y Beocia, los Hospitalarios instalados en Rodas, los Lusignan de Chipre, etc. Para competir en igualdad de condiciones, los dirigentes otomanos tenían que concertar alianzas o firmar acuerdos de paz o de no mutua agresión y para hacerlos cumplir debían controlar cien por cien a sus *gazi*. De ahí la tesis de Kafadar, para quien el emirato turco que se impusiera sobre los demás sería aquél que consiguiera controlar, pero no frenar, el ímpetu de conquista de los *gazi* a su servicio; esto lo hizo Umur bey, el emir de Aydın en los años 30 y 40 del siglo XIV y más tarde los otomanos, a quienes favoreció el hecho de estar en el lugar adecuado en el momento adecuado, cuando Cantacuzeno requirió sus servicios al otro lado del Egeo. Fue después de la conquista de una plaza fuerte en Europa cuando se inició el proceso que llevará a la casa de Osmán de ser una comunidad relativamente igualitaria de *gazi* a una dinastía a la cabeza de una red administrativa de control de los beys o jefes militares y una jerarquía cada vez más elaborada.

En este proceso hacia el control centralizado de la guerra y la vida de la frontera hubo momentos de crisis en los que los sultanes estuvieron a punto de perder el control de los jefes militares: el primero fue posterior a la pérdida de Gallípoli en 1366, que animó a algunos señores de la guerra *gazi* en Tracia a aventurarse en proyectos propios de conquista. Muchos estados musulmanes habían empezado su proceso de desintegración justamente en ese momento, el de la pérdida de cohesión. Los otomanos lo superaron después de la reconquista de Gallípoli en 1377, eliminando a los guerreros que constituían una amenaza para la dinastía y creando el ejército de los jenizaros, que funcionaba como una extensión de la casa imperial.

Después de esto, el objetivo del sultanato fue, por un lado, mantener la dinámica de conquista y aumentar el territorio y, por otro, controlar la dispersión de fuerzas que producía esa misma dinámica por medio de la represión o propiciando las divisiones entre poderes independientes que pudieran poner trabas a la hegemonía otomana, sembrando divisiones entre los disidentes o con duras medidas represoras.

Un segundo momento de crisis cristalizó en la presencia de Tamerlán, el caudillo mogol que derrotó a Bayazeto en 1402 en la famosa batalla de Ankara.³⁰ La derrota otomana fue propiciada por las propias disensiones existentes en el seno del ejército de Bayazeto, donde ya eran muchos quienes no estaban de acuerdo con las formas de gobierno centralizadoras y

³⁰ Vid. K.-P. MATSCHKE, *Die Schlacht bei Ankara und das Schicksal von Byzanz*, (Weimar 1981).

despóticas de la casa de Osmán. La omnipresencia de las prácticas burocráticas era vista como contraria al *ethos* de frontera y demonizada por algunos textos contemporáneos nacidos en ambiente religioso. En ellos, la creación de un “tesoro público”, por ejemplo, es presentada como impía, puesto que es opuesta a la conciencia de la transitoriedad del mundo, que es la conciencia que ha de presidir la vida del buen musulmán; es así como una parte de los jefes religiosos se ponen de parte del *gazi*, del buen turco libre que no ha de pagar impuestos.³¹

Superada la confusión que produjo en Anatolia la irrupción de Tamerlán, los años que siguieron hasta la toma de Constantinopla se caracterizaron por una expansión territorial controlada y no excesivamente provocadora de tensiones entre el centro y la frontera. Pero el propio objetivo de la conquista de Constantinopla, que obsesionó a Bayazeto y a Mehmet II, es exponente de la división de intereses entre los sultanes y los señores de la frontera; es, de nuevo en palabras de Kafadar, «la cristalización de la visión política que marginaliza a los *gazi*».³² En efecto, Constantinopla, por su localización en una península y por la calidad de sus defensas, cayó mucho más tarde que el resto de los Balcanes, pasaron muchos años desde que su suerte quedó sentenciada hasta que fue ejecutada. Los otomanos controlaban el paso de los estrechos mucho antes de conquistar Constantinopla y, por ello, la caída de la ciudad era de importancia estratégica menor. Sin embargo, cuando la conquista se hizo efectiva, en 1453, Mehmet consideró que se había apoderado del centro del mundo y que la supervivencia de su Imperio había pasado la prueba definitiva.³³ La oposición al sultán exigió la demolición de la ciudad, considerada maldita,³⁴ y el occidente cristiano, por su parte, recibió la noticia con el sentimiento de que ahora el peligro para el resto de la cristiandad era inminente.

Que la captura de Constantinopla estuviera tan cargada de significación para algunos musulmanes como para los cristianos es francamente llamativo y sólo explicable por la influencia bizantina sobre algunos sultanes de la casa de Osmán, curiosamente aquéllos que tenían por madre una princesa cristiana, como Bayazeto y Mehmet II. La capital bizantina no era en absoluto la única opción de los osmanlíes: en el *Saltukname*, por ejemplo, una crónica compilada para el príncipe Yem, el centro del Imperio no es Estambul sino Edirne, la griega Adrianópolis, conquistada en 1361, casi un siglo antes que Constantinopla; Saltuk profetiza que Mehmet conquistará la

³¹ C. KAFADAR, *Between two Worlds*, p. 114.

³² C. KAFADAR, *Between two Worlds*, pp. 148-149.

³³ Sp. VRYONIS JR., “The Byzantine Patriarchate and Turkish Islam”, *Bsl.* 57 (1996) 72.

³⁴ Vid. S. YERASIMOS, *La fondation de Constantinople*, pp. 69 y 201 y ss.

capital de Bizancio pero la ciudad será destruida por la corrupción, el adulterio, la sodomía y la tiranía; Edirne, por el contrario, estará libre de estos males «mientras los musulmanes mantengan viva la *gaza*».³⁵

Otra opción plausible para la capitalidad del Imperio era la propia Bursa: ciudad santa para los otomanos, capital del *sancak* (provincia) más importante (Hüdavendigâr) del Imperio y residencia de la máxima autoridad de la justicia otomana (cadí).

Mehmet, sin embargo, eligió Constantinopla como capital de su Imperio:³⁶ Santa Sofía fue no destruida, como quería la facción reaccionaria, sino convertida en mezquita y mantuvo su nombre griego, Ayia-Sofía, entendido como “templo consagrado a la sabiduría divina”, lo que no ofendía a los musulmanes. Sí les ofendía, sin embargo, que no se hubiera cubierto la enorme representación del Pantocrátor que ocupaba la cúpula y éste, de hecho, se mantuvo a la vista para escándalo de muchos hasta el siglo XVI, igual que otras imágenes del templo.³⁷ Y que Solimán utilizara Santa Sofía como modelo de su mezquita provocó la oposición encarnizada de los ulemas.³⁸ Se buscó para el nombre popular de la ciudad una etimología musulmana que intentara borrar su pasado cristiano: Istanbul así vendría de Islambul, que significa la “perla del Islam”; pero se mantuvo el nombre oficial de Konstantiniyye, la ciudad de Constantino, hecho sorprendente y sólo explicable por la voluntad de dar una imagen de continuidad. Como símbolo de que él era el sucesor de Constantino, Mehmet localizó su palacio no en la Magnaura o en las Blaquernas, que habían sido residencia de los emperadores bizantinos, sino en la misma acrópolis romana, donde ordenó edificar el palacio de Topkapi.³⁹ Eso sí, decidió construir su mezquita funeraria en el lugar que había ocupado la iglesia de los Santos Apóstoles, panteón tradicional de los emperadores bizantinos, que fue derruida.⁴⁰

³⁵ Vid. S. YERASIMOS, *La fondation de Constantinople*, pp. 207-210. El traslado de la capital de Turquía de Estambul a Ankara ordenado por Mustafá Kemal se inspiraba en los mismos principios, es decir, no solamente en el símbolo del comienzo de una nueva época que el traslado suponía sino también en la consideración de Estambul como ciudad corrompida y viciosa, esta vez no por el degenerado Bizancio sino por el degenerado Imperio otomano.

³⁶ Vid. H. INALCIK, “The Policy of Mehmed II toward the Greek Population of Istanbul and the Byzantine Buildings of the City”, *DOP* 23-24 (1969-70) 231-249.

³⁷ G. NECIPOGLU, “The Life of an Imperial Monument: Hagia Sophia after Byzantium”, en R. MARK-A. CAKMAK eds., *Hagia Sophia from the Age of Justinian to the Present*, (Cambridge 1992), pp. 212-219.

³⁸ Vid. S. YERASIMOS, *La fondation de Constantinople*, pp. 154, 220 y ss.

³⁹ G. NECIPOGLU, *ibidem*, p. 199.

⁴⁰ *Ibidem*, pp. 197-198.

La carga política e histórica de estas decisiones simbólicas está fuera de dudas; que debajo de los gestos de cara a la galería había un conocimiento más que superficial de la cultura sobre la que estaba construyendo un Imperio lo está también; ya vimos que Mehmet poseía una biblioteca de manuscritos griegos y que había leído obras de historia antigua. Lo demuestra asimismo el hecho de que el sultán acudiera al patriarca ortodoxo Jorge Escolario para que le explicara los fundamentos de su religión. Quedó claro que esto era algo más que un gesto de simpatía hacia sus súbditos ortodoxos, porque Mehmet devolvió al patriarca el enorme tomo que había recibido de él y lo devolvió con la amenaza de que o lo abreviaba o no se lo leía.⁴¹ Que el sultán consiguió transmitir a Occidente su rostro más moderado y abierto⁴² es la única explicación de que recibiera de Italia dos sorprendentes propuestas de que se convirtiera al cristianismo; una del erudito italiano Francesco Filelfo y otra del papa-helenista Eneas Silvio Piccolomini.⁴³

La elección de Konstantiniyye como capital del Imperio es explicable por la influencia del pensamiento político romano y bizantino,⁴⁴ influencia a la que Mehmet se sometió, aun a riesgo de que una parte de su pueblo no le siguiera en ello. El sultán eligió el prestigio que le proporcionaba presentarse ante un mundo atemorizado como heredero del Imperio romano de Oriente y, como tal, pretendiente a la hegemonía en toda Europa, aunque sus súbditos no comprendieran y se rebelaran ante esa asunción tan espectacular de una herencia política cristiana. Esta asunción no se limitó a Constantinopla; los espejos de príncipes bizantinos son la fuente de un componente de la ideología imperial otomana, según la cual la prosperidad del Imperio depende de la virtud moral de su cabeza. Del mismo modo, es tan bizantina como islámica la idea de que la función primera del

⁴¹ Vid. L. PETIT-X. A. SIDERIDES-M. JUGIE, *Œuvres complètes de Gennade Scholarios*, vol. III (París 1930), pp. XXIX-XLV; C.J.G. TURNER, "The Career of George-Gennadius Scholarius", *Byz.* 39 (1970) 420-455 y A. PAPADAKIS, "Gennadius II and Mehmet the Conqueror", *Byz.* 42 (1972) 88-106.

⁴² Sobre Mehmet II, P. Wittek: «Había apartado de sí los lazos de la religión y, carente de prejuicios, se dedicó en solitario a los quehaceres políticos, como un espíritu libre abierto a todas las novedades y grandezas a las que su época —el Renacimiento— indujo.»

⁴³ Vid. G. ZORAS, "Orientations idéologiques et politiques avant et après la chute de Constantinople", en *Le cinq-centième anniversaire de la prise de Constantinople. L'Hellénisme contemporain*, (Atenas 1953), pp. 103-124, esp. pp. 117-119.

⁴⁴ Que la Constantinopla turca, al igual que la bizantina, se presentara como heredera de Roma queda bien reflejado por el hecho de que las leyendas turcas del s. XV que cuentan la historia de Constantinopla mencionen como lugares de origen de los emperadores bizantinos no Roma o el Imperio romano sino Hungría, el rival del Imperio otomano en aquel momento; vid. S. YERASIMOS, *La fondation de Constantinople*, p. 125.

estado es promover la religión internamente y protegerla de sus enemigos; pero, en este caso, existen diferencias entre uno y otro sistema: Bizancio no tiene una teoría legal y religiosa compleja como la de la guerra santa y la ortodoxia es esencialmente una religión pacifista.⁴⁵

MODOS DE CONQUISTA

Hemos presentado así algunas explicaciones del triunfo de la casa de Osmán sobre otras tribus turcas y volvemos ahora nuestra atención a un problema que debe ser tratado antes de entrar en el detalle de los cambios culturales sufridos por la península anatolia: el de los "modos de conquista" o, dicho con otras palabras, el intento de valorar a qué violencia y dislocación fue sometida Anatolia en este proceso.

La mayor fuente de ingresos de las tribus turcas que ocuparon progresivamente Asia era el botín de guerra, cuya adquisición se regía por ciertas normas:⁴⁶ si la ciudad no se rendía y se conquistaba a la fuerza (*anwatan* en árabe), entonces los guerreros tienen derecho a saquearla durante tres días; en ese supuesto, el de la conquista *anwatan*, los soldados no tenían por qué respetar la vida de los ocupantes ni por supuesto la propiedad de los infieles; ése fue el caso de la conquista de Éfeso en 1304 y de otras muchas ciudades; setenta y cinco, por ejemplo, fueron arrasadas en la primera fase de la conquista selyúcida, algunas de ellas más de una vez.

Sin embargo, cuando una ciudad se rinde y la conquista se lleva a cabo pacíficamente (*suljatan*), entonces se respeta al vencido. Una decisión del sultán Mehmet que causó gran malestar entre sus ejércitos fue la prohibición de saquear Constantinopla, que no se había rendido; el saqueo sólo duró un día y de este modo se impidió que la futura capital del Imperio quedara destruida. Una consecuencia inmediata fue que los monasterios rurales tenían más probabilidades de sobrevivir que los urbanos; éstos eran aniquilados con el resto de la ciudad y sus propiedades confiscadas, mientras que los monasterios rurales tenían una posibilidad de sobrevivir si sus propiedades estaban repartidas en distintas zonas.⁴⁷ De este modo, como

⁴⁵ Sp. VRYONIS Jr., "The Byzantine Patriarchate", p. 73 y A. DUCELLIER, *Chrétiens d'Orient et Islam au Moyen Age, VIIe-XVe siècle*, (París 1996), pp. 134, 180 y 193.

⁴⁶ Vid. Sp. VRYONIS Jr., "The Byzantine Legacy", p. 260; ID. "Nomadization and Islamization in Asia Minor", *DOP* 29 (1975) 47; H. INALCIK, "The Policy of Mehmed II", pp. 231-235.

⁴⁷ A. BRYER, "The Late Byzantine Monastery in Town and Countryside", en D. BAKER ed., *The Church in Town and Countryside, Studies in Church History*, 16 (Oxford 1979), pp. 219-241 [reimpr. *The Empire of Trebizond and the Pontos*, (Londres 1980), VII, pp. 231-241.

veremos ahora, fueron las estructuras eclesiásticas más que las urbanas víctimas del ímpetu de la islamización y, durante los primeros siglos de dominio turco, las ciudades anatólicas fueron «islas musulmanas en un mar cristiano».⁴⁸

Valorar en términos de violencia y sufrimiento la conquista de Anatolia es entrar en un terreno minado.⁴⁹ En un extremo, hay estudiosos para quienes la conquista turca estuvo acompañada de una destrucción generalizada; responder a esta valoración es fácil: si eso fuera cierto, no habría quedado nada de Bizancio en la Anatolia turca (por ejemplo, si todas las construcciones bizantinas hubieran sido arrasadas no habrían podido servir de modelo a los arquitectos otomanos).⁵⁰

En el otro extremo, algunos historiadores han señalado que nuestra percepción del conflicto entre estos dos pueblos y sus estilos de vida, entre la ortodoxia y el islamismo, entre la vida sedentaria y la vida nómada, deriva exclusivamente de una percepción errónea de los historiadores bizantinos cuyas narraciones están marcadas por un fuerte sesgo urbano;⁵¹ así, el conflicto entre nómada y agricultor no sería una realidad sino la reconstrucción de un proceso por parte de una sociedad asentada. Estos historiadores insisten en que el supuesto conflicto puede haber sido para sus protagonistas un proceso altamente provechoso, una simbiosis enriquecedora. En este sentido, vale la pena referir una anécdota que ilumina los primeros tiempos de convivencia entre musulmanes y cristianos en Bitinia. Al parecer, algunos miembros de la tribu de Osmán, para poder acudir a las zonas estivales de pasto con su ganado, como era su costumbre, deciden dejar algunas pertenencias al cuidado del *tekfür* (señor cristiano) de la fortaleza vecina de Bilecik. Finalizada la estación, los osmanlíes descienden de la montaña y recogen sus pertenencias, recompensando a los cristianos con «queso y mantequilla, pieles de animales y delicadas alfombras y kilims.» La naturaleza de este intercambio ejemplifica qué tipo de simbiosis se pudo desarrollar entre nómadas y agricultores.⁵²

Está claro que este tipo de acomodados entre poblaciones sedentarias y nómadas tuvieron lugar mucho más a menudo de lo que los historiadores

⁴⁸ A. BRYER, *ibidem*, p. 234.

⁴⁹ Vid. Sp. VRYONIS JR., "The Byzantine Legacy", pp. 262-263; C. KAFADAR, *Between two Worlds*, p. 23.

⁵⁰ Vid. M. AHUNBAY-Z. AHUNBAY, "Structural Influence of Hagia Sophia on Ottoman Mosque Architecture", en R. MARK-A. ÇAKMAK eds., *Hagia Sophia*, pp. 195-226.

⁵¹ Vid. K. HOPWOOD, "Türkmen, Bandits and Nomads: Problems and Perceptions", en J.-L. BACQUÉ-GRAMMONT y E. VAN DONZEL eds., *Proceedings of CIEPO 6th Symposium... 1984*, (Estambul 1987).

⁵² C. KAFADAR, *Between two Worlds*, p. 126.

han reconocido y que, a lo largo del proceso de conquista, Anatolia albergó experiencias de pluralismo. También es innegable que las narraciones contemporáneas de la conquista son obra de historiadores bizantinos como Juan Scilitzes, Nicéforo Brienio y Juan Zonaras a los que debemos la imagen que se hizo tradicional del pueblo turco. Insisten en el primitivismo cultural, el belicismo desesperado, el desenfreno sexual, el gran desarrollo demográfico. Estos historiadores proceden de un ambiente cortesano y son los portavoces oficiales de una ideología que no es necesariamente coincidente con la del pueblo anatólico. Me refiero a que con la pérdida de territorios se veía más perjudicada una nobleza o una casa imperial que administraba sus posesiones desde la capital delegando en funcionarios del fisco o en intermediarios sin escrúpulos. Y eran esos nobles quienes desde Constantinopla se lamentaban de la conquista turca y de la desaparición de la ortodoxia. Mientras tanto, para el campesino, el artesano, el marinero griego que había sobrevivido a la destrucción de su ciudad o había visto quizá sus campos arrasados más de una vez, el poder otomano sólo ofrecía paz y estabilidad. Si para poder disfrutar de la prosperidad resultante en igualdad de condiciones a sus conciudadanos musulmanes, el habitante griego tenía que renunciar a la ortodoxia, entonces ya se sabe que *cuius regio, eius religio*, es decir, lo más fácil es aceptar la religión de quien gobierna. Asentada esta premisa, minimizar la violencia y la destrucción de la conquista turca, cerrar los ojos ante ciudades enteras pasadas a cuchillo, deportaciones (*sürgün*) en masa de Albania a Trebisonda o de Anatolia a Bulgaria, esclavitud y venta de cristianos, etc. no es inventar dramatismos, es la realidad de cualquier invasión o de cualquier guerra.⁵³

Por otra parte, generalizar el principio de *cuius regio, eius religio* puede degenerar en interpretaciones de un cinismo positivista que deben ser formuladas con prudencia; es preferible no negar que hubo quien creía en la superioridad de su propia religión y luchó y murió por ella; que la conquista turca proporcionó nuevos mártires a la ortodoxia es una realidad; como lo es el criptocristianismo, es decir, la falsa conversión al islamismo de cristianos que siguieron practicando sus ritos y transmitieron sus creencias a sus descendientes hasta, al menos, comienzos de este siglo.⁵⁴ La

⁵³ Vid., por ejemplo, el testimonio de una crónica georgiana referido por Sp. VRYONIS JR., "Nomadization and Islamization", pp. 50-51, sobre las consecuencias desastrosas de la irrupción turcomana en el NE de Anatolia.

⁵⁴ Vid. R.M. DAWKINS, "The Crypto-Christians of Turkey", *Byz* 8 (1933) 247-275; Sp. VRYONIS JR., "Byzantine Attitudes toward Islam during the late Middle Ages", *GRBS* 12 (1971) 280-281; A. BRYER, "The *Tourkokratia* in the Pontos: some Problems and Preliminary Conclusions", *Neo-Hellenika* 1 (1970) 30-54 [reimpr. en 1980], pp. 47-48. La práctica ya está atestiguada en Nicea en el siglo XIV; vid. Sp. VRYONIS JR., *Decline*, p. 360.

misma existencia actual de cristianos en Anatolia habla en favor de un profundo sentimiento religioso en una parte de la población que prefirió sufrir discriminación a renunciar a su fe. No es casual que las zonas en las que el cristianismo se mantuvo más fuerte fueron aquéllas, como Trebisonda, menos sometidas al desgaste de una guerra de frontera.⁵⁵

CRISTIANOS Y MUSULMANES

A finales del siglo XII, cuando llega a su fin la primera fase de conquista turca, probablemente los cristianos aún eran mayoritarios en Asia Menor. Ocupaban la parte occidental de la meseta anatolia, al oeste de la línea Ankara-Konya,⁵⁶ mientras que los musulmanes nómadas turcomanos se concentraban mayoritariamente en las cadenas montañosas que rodeaban la meseta, donde habían sido arrinconados por la reacción bizantina que siguió a Mantzikert. Al final del proceso de conquista, los registros otomanos nos aseguran que, a comienzos del siglo XVI, sólo el 7,5 % de los habitantes de Anatolia seguían siendo cristianos.⁵⁷ Tal estadística no implica, por supuesto, el exterminio o deportación de los restantes cristianos de Anatolia; por el contrario, resulta evidente que una parte sustancial de los habitantes musulmanes era de origen bizantino y que las conversiones de ortodoxos al Islam fueron masivas en esta última fase de conquista.⁵⁸

De la reducción paralela de grecohablantes no tenemos datos concretos, aunque, en general, se estima que la lengua materna no se mantenía más de dos generaciones después del abandono de la ortodoxia. Se da, sin embargo, el caso inverso de ortodoxos turcófonos, los llamados karamanlís, de los que se llegó a pensar que eran turcos ortodoxos asentados en Anatolia por el emperador; pero es más pausable que se trate de griegos que no aceptaron la religión de los turcos pero sí su lengua.⁵⁹ El griego sobrevivió en multitud de préstamos tomados por el turco, relativos a todas aquellas actividades con las que las tribus nómadas no estaban familiariza-

⁵⁵ Cf. A. BRYER, "Greeks and Türkmens: the Pontic exception", *DOP* 29 (1975) 115; id. "The *Tourkokratia* in the Pontos", pp. 34-35, que argumenta la autonomía local como una de las causas de la mayor resistencia de la región trapezuntina.

⁵⁶ Sp. VRYONIS JR., "Nomadization and Islamization", p. 43.

⁵⁷ Sp. VRYONIS JR., "Nomadization and Islamization", p. 58 y E. ZACHARIADOU, "Notes sur la population de l'Asie Mineure turque au XIVE siècle", *ByzForsch.* 12 (1987) 223-231.

⁵⁸ A la conversión al Islam, Sp. VRYONIS JR., *Decline*, pp. 351-402 ha consagrado todo un capítulo de su monografía.

⁵⁹ Vid. Sp. VRYONIS JR., "The Byzantine Legacy and Ottoman Forms", *DOP* 23-24 (1969-70) 305, n. 163.

das antes de su asentamiento en Anatolia, como la navegación, la arquitectura, la artesanía y otros muchos ámbitos. El uso de la lengua en ámbito rural se fue extinguiendo mientras que, en las ciudades, experimentó recuperaciones periódicas acordes con las épocas de bonanza de las comunidades griegas, que sufrieron un duro golpe con la expulsión de los griegos en 1923.⁶⁰

Existe acuerdo sobre el hecho de que la islamización y turquificación de Anatolia hubiera sido difícil sin la llegada masiva de población musulmana, tanto de nómadas turcos como de musulmanes árabes empujados al oeste por los mogoles. Pero no es menos cierto que el Islam anatolio estaba muy marcado por el celo misionero y poco ortodoxo de las hermandades derviches y ajíes,⁶¹ a pesar de la actitud tolerante de los sultanes. En el caso anatolio, de hecho, el que los súbditos no musulmanes pagaran un impuesto suplementario (*djizye*) contribuía a la virtual tolerancia islámica hacia las demás religiones del Libro, porque una conversión en masa podía afectar las finanzas de los emiratos turcos. A la inconveniencia económica de la conversión se unía cierta indiferencia de los ulemas o sabios musulmanes que lideraban el Islamismo suní en las ciudades y que probablemente veían la conversión indiscriminada como un peligro para la ortodoxia del Islam. Más adelante hablaremos de qué tipo de Islam propagaron estos misioneros y cómo influyó en él el cristianismo de los conversos. Veamos ahora quiénes eran y cómo estaban organizados estos guerreros de la fe.

El importante papel jugado por las comunidades religiosas en la conquista turca de Anatolia tomó forma en la leyenda que coloca al lado de Er-Toghrol, el padre de Osmán, a Ede Bali, líder de una próspera comunidad de derviches y pastores (miembros de la orden mística de Vefâ'i-Baba'i). Que guerreros *gazi* y misioneros derviches unieran sus esfuerzos en la conquista y conversión del infiel no puede extrañar a los que hemos sido educados en una religión tan combativa como el catolicismo, en la que el guerrero y el misionero no sólo iban a la par sino que eran muchas veces la misma persona.

Las leyendas nos hablan de *babas* o líderes religiosos que se transforman en animales para cruzar a gran velocidad espacios enormes desde tierras musulmanas hasta la frontera con el infiel y que encarnan así la gran capacidad de movimiento de los guerreros de las marcas. Por ejemplo, Hâcî Bek-

⁶⁰ Vid. A. TOYNBEE, *The Western Question in Greece and Turkey*, pp. 119 y ss.; Sp. VRYONIS JR., *Decline*, p. 462 y n. 65.

⁶¹ C. KAFADAR, *Between two Worlds*, p. 73.

tash, que da nombre a la orden más activa en Anatolia, los bectachíes, cruza Anatolia desde Jurasán encarnado en paloma y se convierte, llegado a su destino, en el *baba de babas*. Es el pequeño grupo de discípulos en torno a un *baba* como Hâcî Bektash el punto de partida de las hermandades sufíes, que se estructurarán en torno a su tumba, convertida en lugar de culto.

Los bectachíes habían sufrido influencias muy variadas y sus creencias se aproximaban a las de los chiítas, de modo que el Islam que propagaban no era especialmente ortodoxo. Desplegaron gran actividad en las regiones del oeste, donde el asentamiento de turcomanos había sido masivo; estaban más orientados hacia poblaciones rurales y consiguieron extender entre la población una religión sincrética de elementos musulmanes y cristianos.

Otra orden activa en la islamización de Anatolia fue la de los mevlevíes, que estaban más bien orientados hacia la población urbana y cuyos seguidores eran las clases medias de las ciudades. A mediados del siglo XIV, eran un factor social de vital importancia y estaban establecidos en la mayor parte de Anatolia; a ellos debió Alá la conversión de muchos habitantes griegos de las ciudades. Una anécdota preciosa sobre la actividad conversora de los mevlevíes gira en torno al griego Tiryano. En cierta ocasión, el líder mevleví Calal al-Din Rumi, acompañado de sus discípulos, se dirigía a la tumba de su padre cuando se topó con una multitud exaltada. Algunos espectadores le pidieron que interviniera en favor de un joven griego que acababa de asesinar a alguien y así lo hizo Rumi, envolviendo al griego Tiryano con su capa, gesto que daba a entender que lo colocaba bajo su protección. Cuando fue acusado de haber defendido a un asesino, la justificación que dio Rumi fue la siguiente: puesto que él era el protector de toda la ciudad, también lo era de uno de sus miembros, aunque fuera griego y un delincuente. Los compañeros de Rumi llevaron a Tiryano a los baños y después a la madresa para que pronunciara un acto de fe ante el maestro. Fue circuncidado y se convirtió en musulmán; la conversión fue acompañada con un nuevo nombre, 'Ala al-Din "el que cree en Dios".⁶²

Los escritos de Rumi están llenos de historias como la de Tiryano. He aquí otra que cuenta cómo se convirtió al Islam un arquitecto griego que estaba construyendo una chimenea para Rumi. Sus compañeros le dijeron: «Puesto que el Islam es la mejor religión ¿por qué no te haces musulmán?» a lo que el arquitecto contestó: «He sido un seguidor de Cristo durante cincuenta años. Le temo y me avergonzaría abandonar su religión.» De repente, apareció Rumi y pronunció estas palabras: «El misterio de la fe es el

⁶² Sp. VRYONIS JR., *Decline*, pp. 387-388.

temor. Quien teme a Dios, aunque sea cristiano, es religioso y no impío.» Entonces el griego aceptó la conversión y se hizo discípulo de Rumi.

Esta anécdota y otras del mismo tenor dejan claro cómo la actividad de los mevlevíes en Konya no sólo implicaba a todas las clases sociales musulmanas sino también a otros grupos étnicos y religiosos, entre los que el proselitismo islámico tuvo un efecto fulminante. Entre los seguidores de Rumi se encontraban también sultanes y gobernadores selyúcidas, funcionarios mogoles y emires de los principados turcomanos. Las buenas relaciones con los dirigentes nacían del provecho común de su colaboración: los gobernantes les concedían siervos y tierras que antaño habían sido propiedades de la Iglesia ortodoxa, construían para ellos *tekke* y les eximían de pagar impuestos. Por su parte, los mevlevíes o bectachíes conseguían organizar la explotación agrícola de amplias zonas, construían molinos y plantaban frutales; gestionaban madrasas, caravasares y proporcionaban seguridad a las vías de comunicación. Los servicios que encontraban los viajeros en los caravasares, la comida, baño, alojamiento, cuidados médicos y forraje para los caballos, eran gratuitos; se pagaban, de hecho, con un tanto por ciento de lo que producían los pueblos cercanos.⁶³

Las unidades que conformaban estas redes de servicios sociales eran las fundaciones piadosas (*waqf*), cuya acumulación de recursos financieros no siempre era bien aceptada por los ulemas urbanos, que la veían contraria a la ley islámica. De hecho, la atracción que ejercían los mevlevíes sobre los dirigentes musulmanes provocaba con frecuencia malestar entre los cadíes y los consejeros de los sultanes y acrecentaba la competencia con las *ajíes* y otras asociaciones. Las *ajíes* eran hermandades ciudadanas de jóvenes que se unían en torno a la *futuwwa*, el ideal de nobleza, generosidad y bravura esperable en el musulmán. Las atribuciones de estas hermandades se extendían a la organización del hospedaje de los visitantes dentro de las ciudades, un "servicio social" diríamos hoy, que tomaba formas muy similares a las de los *tekke*; incluso los jeques derviches podían estar al frente de hermandades *ajíes*.⁶⁴

Las *ajíes* de Anatolia llegaron a tener un poder político notable y escaparon del control de las autoridades centrales, llegando a suplantarlas en algunas ciudades. El ideal de la *futuwwa* degeneró a veces en asociaciones

⁶³ Es el caso del albergue situado a unos 25 kms. de Cesarea fundado por Djalal al-Din Karatay, un emir selyúcida de origen griego. Sp. VRYONIS JR., "Nomadization and Islamization", p. 61.

⁶⁴ Sp. VRYONIS JR., *Decline*, p. 400. Sobre el funcionamiento de las *ajíes* en Anatolia es especialmente interesante el testimonio de *Ibn Battuta*, *A través del Islam*, trad. de S. FANJUL y F. ARBÓS, (Madrid 1981), pp. 378 y ss.

juveniles de costumbres no muy piadosas; para los que estén más familiarizados con el mundo griego, digamos que el comportamiento de estas hermandades debió de ser parecido al de los amigos de Alcibiades, que escandalizaron a los atenienses mutilando las figuras de Hermes.

La religión que propagaron los misioneros que acompañaban a los nómadas turcomanos fue un islamismo sufí, impregnado de un fuerte misticismo, que pretendía acercar la divinidad al hombre común por vías emocionales; con ese fin los derviches empleaban la música y la danza que los ha hecho famosos en todo el mundo.⁶⁵ El sufismo, el Islam más popular y extendido, se distanciaba así de la forma fría, erudita y aparentemente incomprendible de la teología suní.

Creencias y prácticas anteriores a la islamización de los turcos a las que normalmente se pone la etiqueta de "chamanismo" o animismo pervivieron en la versión anatolia del Islam: la asistencia a las ceremonias religiosas de mujeres sin velo, la danza ritual o *sema*, el afeitarse la barba pero dejar crecer el bigote o el momificar los cadáveres son costumbres que remontan a una época previa a la islamización. El sacrificio humano practicado por los otomanos y referido por Cantacuzeno que lo ha visto practicar entre sus mercenarios, da pie al tópico cristiano sobre la violencia del invasor musulmán (las fuentes, en realidad, no suelen distinguir entre turcos y musulmanes). Sus soldados turcos, nos refiere Cantacuzeno, sacrifican a los prisioneros de guerra sobre las tumbas de sus compañeros muertos. Murad II, por poner un ejemplo de más alcance, capturó en el Peloponeso a seiscientos esclavos que después sacrificó en nombre de su padre.⁶⁶

Un segundo grupo de creencias y prácticas no ortodoxas son las de origen cristiano, explicables por una influencia directa del cristianismo anatolico, si bien es cierto que el misticismo bectachí, como el de otras órdenes, estaba influido en gran manera por el neoplatonismo. Entre estos usos y creencias se encuentran la veneración de los doce imanes, equiparables a los doce apóstoles, el bautismo practicado como perdón de los pecados o el uso del pan y el vino en algunas ceremonias. El bautismo es una de las prácticas más extendidas; como nos explica Teodoro Balsamón (canonista

⁶⁵ Sp. VRYONIS JR., *Decline*, pp. 383-384. La *sema* tenía lugar los viernes después de la plegaria en la *tekke*, después de una comida con los huéspedes, a menudo dirigentes de las clases urbanas. La danza era acompañada por la flauta, tambor, *rebab* (guitarra) y *keman* (violín).

⁶⁶ Vid. Sp. VRYONIS JR., "The Byzantine Legacy", p. 260, n. 12; ID., "Evidence of Human Sacrifice among Early Ottoman Turks", *Journal of Asian History* 5 (1971) 140-146; A. DUCCELLIER, *Chrétiens d'Orient et Islam au Moyen Age*, pp. 349-350 y, en general, sobre la imagen de los turcos en la obra de Cantacuzeno, vid. id., "L'Islam et les musulmans" [cit.].

bizantino del siglo XII), los musulmanes anatolios creen que, si no bautizan a sus hijos, éstos serán poseídos por demonios y olerán como perros. A comienzos de este siglo, en una inversión desconcertante de esta creencia, algunos musulmanes descendientes de población de origen cristiano sumergían a sus hijos en una pila bautismal justamente para evitar que se convirtieran en cristianos.⁶⁷

Los musulmanes anatolios siguieron celebrando festividades cristianas como la de san Jorge y santa Bárbara, y algunos santos ortodoxos, a los que los griegos de Anatolia se sentían muy apegados, considerándolos como conciudadanos, fueron islamizados: Hâcî Bektash fue reverenciado por algunos cristianos como san Caralampo; Elvan Çelebi fue identificado por un viajero alemán del siglo XVI como amigo de san Jorge; otro líder bectachí, Sari Saltuk, fue asimilado a la figura de san Nicolás.⁶⁸

Instituciones cristianas que se reconvirtieron en época postbizantina fueron las *panegyreis* o ferias de mercado celebradas en las festividades de los santos, como la de San Juan en Éfeso. Tales ferias eran importantes para la Iglesia que albergaba los restos del apóstol y para la actividad económica de la región y su alcance no sólo era local. La *panegyris* de Trebisonda, por ejemplo, tenía carácter internacional y atraía a comerciantes musulmanes e hindúes.⁶⁹

Es este sincretismo tan fuerte el que ha sugerido a Kafadar el término de *metadoxia* para explicar la religión de «las áreas de frontera del siglo XI al siglo XV»; la *metadoxia* sería «un estado más allá de las doxias, una combinación de ser doxia-ingenuo y no ser doxia-propenso»; y aparecería en la frontera en su calidad de territorio caracterizado por «la ausencia de un estado interesado en definir con rigor y fortalecer estrictamente una ortodoxia.»

El interés en no definir estrictamente la ortodoxia de sus súbditos fue visto también por emperadores bizantinos como Manuel Comneno. Manuel había comprendido tras la derrota de Miriocéfalo la necesidad de asimilar a la población turca de Asia Menor; de ahí su empeño en utilizar en las

⁶⁷ Cit. por Sp. VRYONIS JR., "The Byzantine Legacy", p. 290.

⁶⁸ Este compartir santos era extensible a guerreros santos, gazis: los habitantes griegos de Gianitsa (Yenice Vardar) hasta el siglo XX reverenciaron la figura de Gazi Baba, i.e., Evrenos Gazi, que conquistó la región desde esa ciudad, que alberga su mausoleo. En el siglo XIX, algunos cristianos veneraban en Söğüt la tumba de Er-Toghrol; vid. C. KAFADAR, *Between two Worlds*, p. 74 y Sp. VRYONIS JR. "The Byzantine Legacy", p. 289.

⁶⁹ Sp. VRYONIS JR., *Decline*, pp. 39-40 e id. "The Experience of Christians under Seljuk and Ottoman Domination, 11th to 16th C.", M. GERVERS-R.J. BIRKHAZI eds., *Conversion and Continuity. Indigenous Christian Communities in Islamic Lands 8th to 18th C.*, (Toronto 1990), pp. 185-215 (esp. p. 195).

conversiones un catecismo que las facilitara,⁷⁰ empeño que encontró la oposición de una jerarquía eclesiástica incapaz de flexibilizar el dogma a exigencias prácticas. La recepción de musulmanes convertidos a la ortodoxia seguía un rito que contenía 22 anatemas contra creencias musulmanas; por ejemplo, había que renegar de Mahoma y de sus familiares, del paraíso islámico, de la poligamia, la doctrina de la predestinación, etc. Uno de los anatemas era especialmente difícil de aceptar y repelía a muchos posibles conversos. Decía así: «Reniego del Dios de Mahoma, sobre el cual éste dice: «Él es el único Dios, el Eterno, que ni engendra ni es engendrado ni se ha engendrado nadie semejante a él» [sura 112]. Manuel pretendió eliminar este anatema, que implicaba que el Dios musulmán no era también el Dios cristiano. Pero el sínodo eclesiástico se opuso a esta decisión, esgrimiendo una razón surgida de una mala traducción del Corán. En la sura 112, el atributo de Dios es «eterno» *samad*, que traducido por 'metal forjado', permitió al clero bizantino acusar a los musulmanes de idólatras. Este malentendido y otros, como el del culto islámico a Venus, caracterizará la literatura polémica bizantina en todo su devenir.

Este episodio ejemplifica el tipo de incomprendiones que podían nacer entre los defensores de una u otra religión y refleja dos visiones distintas que tuvo Bizancio del Islam: una integrista y cerrada, otra más moderada y pragmática, basada en los puntos comunes de ambas religiones y en la heterodoxia del islamismo practicado por los nómadas turcos.⁷¹ No era de esperar que la Iglesia ortodoxa se mostrara en lo relativo al dogma flexible en su choque con el Islam del invasor turco; en todo caso, no permaneció inactiva a la espera de la extinción total del cristianismo en Anatolia sino que desarrolló una serie de iniciativas que le permitieron prolongar su agonía.⁷²

Una vez aniquilada la estructura imperial, sólo la Iglesia ortodoxa podía ser capaz de mantener entre los grecohablantes anatolios algunos elementos de cultura formal y la red asistencial en la que sustituía al Estado. Lo hizo mientras le fue permitido, mientras mantuvo unos ingresos mínimos obtenidos de las tierras que no habían sido confiscadas y de los griegos que no habían repudiado la ortodoxia.⁷³ En Bizancio, los párrocos eran miembros de consejos que regulaban aspectos de la vida de las aldeas; ejer-

⁷⁰ El episodio es narrado por NICETAS CHONIATES VII 6; vid. J. DARROUZÈS, "Tomos inédit de 1180 contre Mahomet", *REB* 30 (1972) 187-197; J. MEYENDORFF, "Byzantine Views of Islam", *DOP* 18 (1964) 124-125; C.M. BRAND, *op. cit.*, pp. 21-22.

⁷¹ Vid. J. MEYENDORFF, "Byzantine Views of Islam", p. 127. J. DARROUZÈS, "Tomos inédit", pp. 189-193, discrepa de esta interpretación y considera que la reforma del ritual es producto del gusto de Manuel por la polémica dogmática y un cebo para la Iglesia.

⁷² Vid. S. VRYONIS Jr., "The Byzantine Patriarchate" y el cap. IV de *Decline*, pp. 288-350.

⁷³ A. BRYER, "The Late Byzantine Monastery", pp. 219-241.

cían de jueces y de representantes del sistema administrativo imperial y eclesiástico. Al nivel inmediatamente superior, los dirigentes locales colaboraban con el obispo o metropolitano, que normalmente gestionaba extensas propiedades y se comportaba como un terrateniente. Por otro lado, las cortes eclesiásticas eran una alternativa frecuente al sistema judicial civil y poseían una organización notarial. En este complejo sistema administrativo, los ingresos procedentes de la gestión de propiedades o de impuestos eran fundamentales para su supervivencia.

Ante el empobrecimiento de las diócesis y la dificultad de que los obispos se pusieran al frente de sus feligreses, la Iglesia reacciona unificando obispados (*κατὰ λόγον ἐπιδόσεως*) para concentrar los escasos recursos y permitir la presencia de algunos representantes de la Ortodoxia. Éste no fue el único problema provocado por la conquista turca: la pobreza de recursos generó fricciones internas en disputas por una propiedad, iglesias o ingresos de jerarcas vecinos. La ausencia de la jerarquía creó serios problemas de disciplina y ortodoxia religiosa entre el clero. Para dirimir sus litigios, los representantes ortodoxos acabaron por dirigirse a los emires turcos para que hicieran justicia, ante la protesta y el escándalo de la Iglesia de Constantinopla.

Un buen ejemplo de esta degradación es el de la diócesis de Éfeso, a cuyo frente fue nombrado en 1329 un prestigioso sabio bizantino, conocido por el nombre de Mateo de Éfeso.⁷⁴ La ciudad había sido conquistada en 1304 por los turcos, sus habitantes deportados (por la ley de la conquista *anwatan*) y sus representantes eclesiásticos expulsados. El metropolitano nombrado en 1329 sólo consigue llegar a su diócesis en 1339, mediando muchos sobornos y desplantes por parte del emir de Aydin. Una vez en Éfeso, Mateo reclama la devolución de la residencia metropolitana, la iglesia y sus propiedades. La primera está en poder de los ulemas, la segunda ha sido convertida en mezquita; sobre las terceras, el gobernador musulmán alega que las había conquistado con su propia espada y que, por lo tanto, nadie podía disfrutar de ellas sino él. La moraleja es evidente: con mucho esfuerzo, los funcionarios eclesiásticos podían volver a sus puestos pero sólo la benevolencia de los nuevos amos les podía permitir sobrevivir una vez perdidas las fuentes de ingresos.⁷⁵

Los conquistadores de Anatolia encontraron métodos de conversión más expeditivos que el de ofrecer ventajas materiales al converso, como he-

⁷⁴ Vid. Sp. VRYONIS Jr., *Decline*, pp. 344-348 y "The Byzantine Patriarchate", pp. 77-78.

⁷⁵ Las relaciones entre Éfeso y algunos obispados adyacentes fueron problemáticas y los representantes diocesanos apelaron una y otra vez al sínodo, lanzándose entre sí fuertes acusaciones; vid. Sp. VRYONIS jr., *Decline*, pp. 328-329.

mos visto hasta ahora. Algunas prácticas, como el *devshirme* y el *kabin* que vamos a comentar, eran más enérgicas y provocaban rechazo entre algunos líderes musulmanes. Se podía considerar contraria a la ley islámica la práctica del *devshirme*, la cooptación de primogénitos de familias cristianas que eran apartados de sus familias, circuncidados y adoctrinados en el Islam.⁷⁶ El malestar de los maestros musulmanes se puede explicar muy bien por el hecho de que la clase así creada de siervos del sultán podía ejercer gran influencia sobre éste y desbancar a los ulemas musulmanes.⁷⁷ Y es, de hecho, sólo cuando el sultán se hace fuerte con sus jenízaros cuando se atreve a enfrentarse a la opinión de los *gazi*, porque sus esclavos son el arma que le permite imponer su voluntad.⁷⁸

La segunda práctica expeditiva a la que hacíamos referencia es el *kabin*, que también obtenía resultados fulminantes en cuestión de conversiones. Como es lógico, la mayor parte de los matrimonios mixtos fueron de musulmán y cristiana. Diyenís Acritas, el mítico héroe griego de frontera, es hijo de madre cristiana y padre árabe. Los emires turcos tomaron con frecuencia por mujeres a princesas cristianas, mientras que son poco frecuentes las bodas entre una princesa turca y un noble bizantino.⁷⁹ Pero

⁷⁶ Vid. Sp. VRYONIS jr., "Seljuk Gulams and Ottoman Devshirmes", *Der Islam* 41 (1965) 224-252 y A. DUCCELLIER, *Chrétiens d'Orient et Islam au Moyen Age*, p. 351.

⁷⁷ A. CARILE, "Assimilazione o annientamento. Il problema dei rapporti fra aristocrazie alla conquista ottomana di Bisanzio", *Studi albanologici, balcanici, bizantini e orientali in onore di G. Valentini s.j.*, (Florenca 1986), pp. 248-249: el *devshirme* fue una «forma drástica de asimilación de las energías más vivas de las sociedades sometidas a través de una acentuada movilidad vertical». Vid. Sp. VRYONIS Jr., "The Byzantine Legacy", pp. 288 y 299.

⁷⁸ Por cierto, la etimología aceptada de jenízaro es *yeni çeri* que, en turco, significa 'nuevo ejército'; una investigadora griega, sin embargo, ha intentado explicar de otro modo una mención de los *gianitzaroi*. Aquí, jenízaro indica a un miembro del séquito imperial, cristiano y soldado a caballo o jinete. Y es precisamente del término catalán *genetari, ginetari*, jinete en castellano, que habría sido introducido en Bizancio por los mercenarios catalanes a mediados del siglo XIV. De *ginetari* provendría la palabra jenízaro al menos en el uso que hemos descrito, jinete al servicio del emperador. E. A. ZACHARIADOU, "Les "janissaires" de l'empereur byzantin", en *Studia turcologica memoriae Alexii Bombaci dicata*, (Nápoles 1982), pp. 591-597 [= *Romania and the Turks (c.1300-1500)*, (Londres, Variorum 1985) XI].

⁷⁹ Vid. A. BRYER, "Greek Historians on the Turks: the case of the first Byzantine-Ottoman Marriage", *The Writing of History in the Middle Ages. Essays presented to R.W. Southern*, R.H.C. DAVIS y J.M. WALLACE-HADRILL eds. (Oxford 1981), pp. 471-493 [reimpr. en *People and Settlements in Anatolia and the Caucasus 800-1900*, (Londres, Variorum 1988)], p. 481: entre 1297 y 1461, treinta y cuatro o más princesas bizantinas, trapezuntinas y serbias desposaron janes e iljanes mongoles, emires turcos y beys turcomanos. Durante este período, ningún ortodoxo se casó con una princesa musulmana. Alejo III Comneno en 1352 casó a su hija con un turcomano. En la narración de Tafur, el emperador de Trebisonda está casado con una musulmana y discute sobre ello con Tafur, para quien eso podría ser perjudicial: «El me respondió que antes entendía que Dios le faríe merçet, pues con intención de tornarla cristiana lo

la boda mixta no siempre era consecuencia de negociaciones entre el novio y el padre de la novia; según la práctica del *kabin*, el hombre turco podía apoderarse de la cristiana que deseara a cambio de cierta cantidad; los hijos resultantes de la unión se convertían en musulmanes, mientras que las hijas podían elegir entre la religión del padre y de la madre. Ésta podía después reintegrarse en su comunidad cristiana y volver a casarse.⁸⁰

Por su parte, las princesas bizantinas destinadas al matrimonio con emires turcos recibían un tratamiento similar: mantenían su religión y, a la muerte del marido, podían volver a sus países de origen; algunas de ellas se erigían en intérpretes de las necesidades del pueblo ortodoxo ante el amo musulmán; ése parece haber sido el caso de Teodora Cantacuzena, hija del emperador Juan Cantacuzeno y esposa de Orján.⁸¹ Según su padre, Teodora, mientras estuvo en la corte otomana, intentó persuadir a muchos cristianos de que volvieran a su religión, asistió al pobre y pagó el rescate de numerosos esclavos.⁸² Pero esta apología familiar bien puede ser un intento de lavar la cara a un matrimonio que fue muy mal visto por la élite constantinopolitana. La boda de su hija no era, de hecho, sino una más de las cartas que tenía en su mano Cantacuzeno para negociar con los mercenarios turcos que tanto necesitaba.

EPÍLOGO

Haciendo balance de los variados contenidos a los que nos hemos referido, podemos decir que las transformaciones sociales y culturales sufridas en Anatolia aparecen ante nuestra mirada como un proceso en dos tiempos: el primer tiempo es el de la confusión, la contradicción, la complejidad o la perplejidad producidas por la presencia de un elemento extraño; el segundo tiempo es el de la asimilación, la creación de un nuevo orden y la armonía. Un ejemplo gráfico de este proceso en dos tiempos nos lo proporciona Pero Tafur, el viajero cuyo testimonio nos sirvió al comienzo de estas páginas. Tafur consigue trasladarse desde Constantinopla hasta Edirne, con la intención de conocer al sultán osmanlí. Cuál no será la sorpresa del cordobés al encontrarlo no viviendo en la ciudad sino acampado

avía fecho e yo le dix: señor, antes dizen que vos la dieron para que ella vos tornase moro a vos, segunt el favor della esperays e el poco que teneys.» (*Andanças e viajes de un hidalgo español*, p. 160).

⁸⁰ Vid. Sp. VRYONIS JR., "The Byzantine Legacy", p. 288.

⁸¹ Vid. A. BRYER, "Greek Historians on the Turks", pp. 471-493.

⁸² Vid. IOAH. CANTAC. Bonn, vol. II, pp. 588-589.

en las afueras, en tiendas de campaña, y dedicado a su ocupación favorita, la caza.⁸³ Cuando, unos años más tarde, Mehmet II conquiste Constantinopla, el sultán no permanecerá acampado ante las murallas de la ciudad que tanto había deseado sino que construirá su palacio en el foro romano. Lo que es más, dando el paso definitivo en la separación del ideal del guerrero de frontera, Mehmet romperá con la tradición de escuchar de pie la música marcial, signo de respeto hacia la llamada de la *gaza* y hacia el deber otomano de luchar por la fe. A partir de entonces, el sultán nunca permanecerá en pie ante sus súbditos, como no lo había hecho tampoco nunca el emperador bizantino.

Inmaculada PÉREZ MARTÍN

Instituto de Filología del C.S.I.C.
C/ Duque de Medinaceli, 6
E-28014-MADRID

RESEÑAS

- FRANCESCO FILELFO, *De psychagogia* (Περὶ ψυχαγωγίας) (por Luis Gil), 279.— EDGAR HÖSCH und KARL NEHRING (eds.), *Austro-Turcica 1541-1552. Diplomatische Akten des habsburgischen Gesandtschaftsverkehrs mit der Hohen Pforte im Zeitalter Süleymans des Prächtigen* (por Luis Gil), 282.— *Répertoire des bibliothèques et des catalogues de manuscrits grecs de Marcel Richard* (por José SIMÓN PALMER), 285.— *La religión en el mundo griego: de la antigüedad a la Grecia moderna* (por J. S. P.), 287.— ANTONIO BRAVO, *Bizancio. Perfiles de un Imperio* (por J. S. P.), 288.— *Digenis Akritas*. Ed. bilingüe (griego-italiano) de PAOLO ODORICO (por J. S. P.), 290.— ANNA MÜTHESIUS, *Byzantine Silk Weaving. A.D. 400 to A.D. 1200* (por J. S. P.), 291.— ERNEST MARCOS HIERRO, *Die byzantinisch-katalanischen Beziehungen im 12. und 13. Jahrhundert unter besonderer Berücksichtigung der Chronik Jakobs I. von Katalonien-Aragon* (por J. S. P.), 293.— BLASII KLEINER, *Archivium Tripartitum inclytæ provinciae Bulgariae* (por J. S. P.), 297.— R. GONZÁLEZ CASTRILLO, *El viaje de Gabriel de Aristizábal a Constantinopla en 1784* (por José M. FLORISTÁN), 299.— GUNNAR HERING, *Die politischen Parteien in Griechenland 1821-1936* (por José M. FLORISTÁN), 303.— Πιο κοντά στην Ελλάδα / *Más cerca de Grecia* 12-13, Αφιέρωμα στο δημοτικό τραγούδι / *Canciones populares griegas* (por José M. FLORISTÁN), 307.— P. CHUVIN, *Mythologie et géographie dionysiaques. Recherches sur l'œuvre de Nonnos de Panopolis* (por Jaume PÒRTULAS), 309.— H.-G. BECK, *L'Eros a Bisanzio* (trad. italiana del original alemán, Munich 1986, por M. AGOSTI) (por Jaume PÒRTULAS), 314.— P. CESARETTI, *Allegoristi di Omero a Bisanzio* (por Jaume PÒRTULAS), 318.

NOTICIAS

- Tesoros del monte Atos* (Museo de Civilización Bizantina, Salónica 1997) (por José SIMÓN PALMER), 325.

⁸³ Vid. *Andanças e viajes de un bidalgo español*, pp. 152 y ss.