

Viaje y prejuicio: Bizantinos, turcos y judíos de la Constantinopla medieval y el Estambul moderno vistos por los españoles¹

Antonio Bravo García
Universidad Complutense de Madrid

"¿Qué piensas acerca de los cristianos, sublime dervís? ¿Crees que serán tratados el día del juicio lo mismo que los infieles turcos, que tienen que servir de cabalgadura a los judíos para llevarlos a trote al infierno? Bien sé que no irán a la mansión de los profetas y que no ha venido el grande Alí por ellos; ¿pero crees tú que hayan de ser condenados a penas eternas por no haber tenido la dicha de que hubiera mezquitas en su país; y que los castigue Dios por no haber practicado una religión que no les ha dado a conocer?"

Montesquieu, *Cartas persas* XXV.

1. Luces y sombras en el testimonio del viajero

La abundancia de relatos de viajeros que visitaron tanto las tierras griegas como las bizantinas, bien con sus dominadores turcos ya instalados en ellas, o todavía antes de la caída del Imperio en 1453, es realmente pasmosa; la inmensa obra de Ciriaco Simópulos² sobre este tema da testimonio de ello en sus mu-

¹ Se enmarca este trabajo en un proyecto de investigación subvencionado por el Ministerio de Ciencia y Tecnología (BFF 2001-1251). Un primer boceto de él constituyó nuestra lección "Españoles a Constantinopla", impartida en el III *Curso superior de Filología Moderna ("El viaje literario: Diálogo de lenguas, de culturas y de conciencias")* en la Facultad de Filología de la UCM, dirigido por los profesores J. del Prado y J. Cerrolaza en 1991.

² *Viajeros de otros países por Grecia. 333-1821 d. de C.*, 5 vols., Atenas 1972-1979 (en griego). Se trata de la más amplia de las obras dedicadas al tema; una selección por "nacionalidades" --esta

chos y gruesos volúmenes y lo mismo hace la serie de viajeros listados por J. Ebersot³, J.M. Paton⁴, J.P.A. Vrin⁵, J.-Cl. Berchert⁶, L. Kelly⁷, I. Vingopoulou-Papazôtou⁸, F.-M. Tsigakou⁹, A. Wheatcroft¹⁰, Ph. Mansel¹¹, Kr.N. Ciggaar¹² o P. Martín Asuero¹³, por mencionar unos pocos autores del pasado siglo. La importancia de este material, tanto el más antiguo como el moderno, radica en la información, a menudo excelente, que nos transmiten sobre los lugares, monumentos y obras de arte (especialmente los relatos modernos imbuidos de anticuarismo¹⁴, o simplemente mero reflejo de la experiencia de un "grand tour" que se decía educativo¹⁵), así como en sus opiniones acerca de las poblaciones de habla griega, la política imperante en ellas, sus costumbres y las de sus domi-

vez dedicadas al ámbito bizantino-- presentan obras de gran interés también como son G.P. MAJESKA, *Russian Travelers to Constantinople in the Fourteenth and Fifteenth Centuries*, Washington D.C. 1984 (edición del texto ruso y comentario de cinco peregrinos, con su traducción al inglés) y A. BERGER, «Sightseeing in Constantinople: Arab travellers, c. 900-1300» en R. MAKRIDES (ed.), *Travel in the Byzantine World. Papers from the Thirty-fourth Spring Symposium of Byzantine Studies, Birmingham [...] 2000*, Aldershot, 2002, pp. 179-91, viajeros estos últimos, rusos y árabes, de los que no nos serviremos en este trabajo.

³ *Constantinople byzantine et les voyageurs français du Levant*, París 1919; un estudio en concreto sobre lo que los cruzados vieron es el de MACRIDES, "Constantinople: the crusader's gaze" en *Eadem* (ed), *o.c.*, pp. 193-212, al que tampoco recurriremos aquí.

⁴ *Chapters on Medieval and Renaissance Visitors to Greek Lands*, Princeton, N. Jersey 1951.

⁵ *Travellers to Greece and Constantinople: Ancient Monuments and Old Traditions in Medieval Travellers*, 2 vols., Lovaina 1980.

⁶ *Le voyage en Orient. Anthologie des voyageurs français dans le Levant au XIX siècle*, París 1985.

⁷ *Istanbul. A Travellers' Companion*, Londres 1989, reimpr. .

⁸ «Le voyage en Méditerranée orientale à travers les titres d'ouvrages de relation du XVIe siècle», *Balkan Studies* 31 (1990), pp. 57-71.

⁹ *Redescubrimiento de Grecia. Viajeros y pintores del Romanticismo*, tr. esp., Barcelona 1994, reimpr.

¹⁰ *The Ottomans. Dissolving Images*, Londres 1995, 2ª ed. .

¹¹ *Constantinople. City of the World's Desire, 1453-1924*, Londres 1996, reimpr.

¹² *Western Travellers to Constantinople. The West and Byzantium, 952-1204: Cultural and Political Relations*, Leiden 1996.

¹³ «La comunidad griega de Estambul en textos españoles (1790-1907)», *Erytheia* 20 (1999), pp. 247-61.

¹⁴ En general, puede verse sobre estos escritores A. MOMIGLIANO, «Ancient History and the Antiquarian», *JWCI* 13 (1950), pp. 285-315 (recogido en *Idem, Studies in Historiography*, Londres 1969, pp. 1-39, 2ª ed.); para lo que se refiere a las visitas a Bizancio de estos "anticuarios", M. ANGOLD, «The decline of Byzantium seen through the eyes of western travellers» en MAKRIDES (ed.), *o.c.*, pp. 226 y ss. .

¹⁵ Fue en 1736 cuando se fundó en Londres la llamada "Society of Dilettanti" y, dos años más tarde, tenía ya cuarenta y siete miembros; muchos de los viajes organizados por esta sociedad están retratados con sus aventuras en el libro de H. TREGASKIS, *Beyond the Grand Tour. The Levant Lunatics*, Londres 1979, obra de investigación que se basa en los ricos fondos de la Biblioteca Gennadius de Atenas. Sobre los "Dilettanti" puede verse también, entre otros, R. STONEMAN, *Land of Lost Gods. The Search for Classical Greece*, Londres 1987, pp. 110-35.

nadores y toda una serie de ideas (sazonadas las más de las veces con anécdotas y chismes), buena parte de las cuales tiene extraordinario interés para reconstruir la imagen que los siglos posteriores, en contacto también con el pueblo que las sobrevivió, se trazaron de la vieja civilización griega o bizantina. Lo que nos interesa en estas páginas, dedicadas a la memoria de nuestro amigo y colega Gaspar Morocho, es tratar --primeramente de manera general y luego más detenida y con ejemplos españoles sobre todo-- el claroscuro siempre presente en las noticias que los viajeros trajeron de Levante. Las razones de estas valoraciones divergentes no son, en principio, difíciles de comprender como se verá de inmediato. Hay que recordar, como punto de partida, que los viajeros, provenientes de países con un grado elevado de civilización, lo mismo optaron por denigrar a las poblaciones que todavía no habían accedido a aquél, como entonaron ditirambos para alabar la inocencia, candor, pureza y felicidad de esos "buenos salvajes" que, en su primitivismo, se mantenían fuera de "la nefasta influencia de la civilización del Occidente europeo"¹⁶. Por otra parte, como ha señalado Michel Balivet¹⁷, lo más normal es que se estudien las civilizaciones bizantina y turca en Anatolia de manera sucesiva y discontinua, lo que sirve para explicar muy bien a los historiadores la decadencia de una y el auge de la otra; sin embargo, esta manera de ver las cosas es "a fragmentary vision", inadecuada y distorsionadora desde el punto de vista de la historia de las culturas y de las mentalidades, y habría que estudiar siempre estas y otras civilizaciones pero en contacto, teniendo como objetivo real su interacción. Es difícil aplicar en nuestro estudio una metodología de este tenor ya que, obligatoriamente, los autores escogidos y la sociedad que vieron tienen que ser tomados en consideración de manera diacrónica y sin que, la mayoría de las veces, se dé en los primeros un acceso directo y objetivo a estos procesos de aculturación; no obstante, éste es uno de los puntos que procuraremos tener presentes sin olvidarnos de aportar, al mismo tiempo, una información bibliográfica y unas anotaciones a los textos analizados lo más completas posible.

¹⁶ Puede verse G. JAHODA, *Images of Savages: Ancient Roots of Modern Prejudice in Western Cultures*, Londres 1999 y Ch. MAROUBY, *Utopie et Primitivisme. Essai sur l'imaginaire anthropologique à l'âge classique*, París 1990; en lo que se refiere al pensamiento utópico (la "edad de oro", etc.) del mundo antiguo, presentamos una serie de ideas y bibliografía sobre la cuestión en BRAVO GARCÍA, «*In circuitu impij ambulans*. Sobre las concepciones del tiempo en la religión, la historia y la herejía» en F. J. LOMAS-F. DEVÍS (eds.), *De Constantino a Carlomagno. Disidentes, Heterodoxos, Marginales*, Cádiz 1993, pp. 20-1.

¹⁷ «The Long-lived Relations between Christians and Moslems in Central Anatolia: Dervishes, Pappadhes, and Country Folk», *Byzantinische Forschungen* 16 (1991), p. 313; para fenómenos paralelos de aculturación, Sp. VRYONIS Jr., «The Experience of Christian under Seljuk and Ottoman Domination, 11th to 16th C.» en M. GERVERS-R.J. BIRKHAZI (eds.), *Conversion and Continuity. Indigenous Christian Communities in Islamic Lands 8th to 18th C.*, Toronto 1990, pp. 182-215 e I. PÉREZ MARTÍN, «Procesos de aculturación en la conquista otomana de Anatolia», *Erytheia* 19 (1998), pp. 50 y ss. .

En el caso de los siglos XVIII y XIX, no es ocioso traer aquí a colación el ejemplo --bien conocido por otra parte-- de la España que les fue dado contemplar a los numerosos viajeros ingleses que nos visitaron. Para muchos de ellos, los españoles eran todos un hatajo de vagos que sólo sabían hacer bien unas cuantas cosas: bailar y cantar, afeitarse y preparar un chocolate excelente¹⁸. Otros, movidos por su protestantismo, no dejaban de ver en nuestra patria la larga y negra sombra del papado romano que se traducían en la ignorancia, superstición y beatería de un pueblo de bandidos alimentado con comidas insufribles para el delicado paladar anglosajón (el aceite y los ajos entre otros temidos manjares); pero hay sin embargo quienes nos vieron como un pueblo vital y pujante, inculto y atrasado, sí, pero capaz, entre otras cosas, de haber derrotado --¡ahí es nada!-- al mismísimo Napoleón. Por supuesto, para quien frecuente este tipo de literatura, resulta un tanto sorprendente darse cuenta de que un viajero, con un par de meses en España o en cualquier otro lugar, se atrevía a escribir un libro sobre el país; y lo que es más chocante todavía, a fuerza de viajar por desolados y polvorientos caminos, la gente con la que el viajero trataba constantemente no venía a ser otra --en el caso de nuestra patria-- que un ejército de venteros, arrieros, gitanos y salteadores, estratos sociales en suma que difícilmente le habrían podido transmitir una imagen real de la cultura española.

El caso de Grecia y lo que fueron las tierras de Bizancio es, sin embargo, algo diferente ya que la mayoría de los visitantes iba movida por el deseo de contemplar de cerca las viejas maravillas que están en los albores de nuestra civilización y sobre las que ya habían leído cuanto les había sido posible durante su educación; pero también aquí había un cierto peligro en lo que se refiere a la ecuanimidad de su juicio acerca de la sociedad con la que se toparon, ya que la fijación en el pasado glorioso, en los viejos tiempos --sentidos por los griegos de su época como extraordinariamente remotos¹⁹-- llevaba con frecuencia a una descalificación total del presente. "El acompañamiento sentimental de este enfoque a Grecia" --escribe David Constantine²⁰-- "fue la nostalgia. Aunque era posible recuperar, aclarar y justificar el Ideal Helénico, ese ideal continuaba

¹⁸ M.J. ÁLVAREZ ARZA, *La economía andaluza vista por los viajeros del siglo XIX*, Madrid 1984, p. 57; la frase es de A. JARDINE, *Letters from Barbary, France, Spain, Portugal [...]*, Londres 1788.

¹⁹ He aquí un buen ejemplo de ello: "Pendant que je lis une inscription debout sur mon cheval" --narra E. QUINET, *La Grèce moderne et ses rapports avec l'Antiquité suivie du Journal de Voyage (inédit). Introduction [...] par W. Aeschimann-J. Tucoo-Chala*, París 1984, p. 141, describiendo la Arcadia occidental a finales de los años veinte del siglo XIX-- "un paysan qui laboure dans cette enceinte laisse sa charrue, et vient me demander: depuis quand, *apò pòte*, cela est-il-écrit. Quand je lui dit que cela peut bien avoir quelque deux mille ans et plus, il relève la tête en signe du plus complet mécontentement; il me fait entendre que lui et tous ceux de son pays tiennent ces restes pour infiniment plus anciens".

²⁰ *Los primeros viajeros a Grecia y el ideal helénico*, tr. esp., México, D.F. 1989, p. 16.

siendo, como un ideal, irrealizable, desaparecido". La simple visita a los lugares arqueológicos producía una desagradable impresión. ¿Qué hacía aquél viejo sarcófago empleado como recipiente? ¿Cómo era posible que aquel venerable altar fuese utilizado haciendo las veces de piedra para moler grano? Otro ejemplo ilustrativo más, aparte de los muchos que nos ofrece Constantine, podría ser el que tomamos de R. Eisner²¹; fue el poeta inglés Percy Bysshe Shelley²² quien, en el prefacio a su *Hellas*, escribió: "The modern Greek is the descendant of those glorious beings whom the imagination almost refuses to figure to itself as belonging to our kind, and he inherits much of their sensibility, their rapidity of conception, their enthusiasm, and their courage". Según comenta Eisner, "el verdadero romántico, que tenía una cierta familiaridad de primera mano con la campiña, se suponía que prefería al campesino real antes que al de los poetas; sin embargo, cuando Shelley se encontró frente al auténtico producto del terruño, se llevó una terrible impresión". Pocos han descrito tan a las claras esta situación y lo que produjo como un autor de finales del s. XIX, Kesnin Bey²³, quien señaló que "during the epoch of the Greek War of Independence, Europe found no praise sufficient for the Greek people. In prose and in verse their courage was celebrated and their misfortunes bewailed, while classic memories were called up to hymn the resurrection of Greece and to predict its future prosperity. After such bursts of enthusiasm," --sin embargo-- "a reaction set in, and Europe proved unjust towards her quondam hero. She seemed vexed not to find in him all the qualities which she supposed he possessed. Still intoxicated with the fumes of mythology, she expected to find a nation of demi-gods, and lo! she found a nation of semi-barbarians! So she denied the Hellenes even those good qualities which they possessed. Spite, like love, is blind". Con frecuencia, la propia religión griega, la Ortodoxia, cargaba con las culpas de tal desidia y abandono puesto que, como dejó escrito algún viajero, "aborrecen [los griegos] toda imaginería en relieve, y la ven como una inclinación hacia el ateísmo y la idolatría"²⁴. No es nada raro en esta época,

²¹ *Travelers to an Antique Land. The History and Literature of Travel to Greece*, Ann Arbor, Michigan 1991, p. 101 .

²² Del amor de Shelley por los clásicos y por la poesía parece ser una triste demostración final el que, tras su muerte (ahogado en las costas italianas a causa de un temporal), se encontrase en sus bolsillos un Sófocles y un volumen de Keats, como leemos en A. MAUROIS, *Ariel o la vida de Shelley* en sus *Obras completas. III. Biografías*, tr. esp., Barcelona 1951, p. 202.

²³ *The Evil and the East; Truths about Turkey*, Londres 1888, p. 206.

²⁴ CONSTANTINE, *o.c.*, p. 27. La visión tradicional, basada en lo que conocemos de Bizancio, es, según los viajeros (parapetados tras sus propias creencias), que los griegos de su época fueron profundamente religiosos y defensores fervientes de la Ortodoxia; a las opiniones de viajeros que leemos en Constantine, puede unirse la más original de QUINET, *La Grèce moderne et ses rapports*, p. 160, en donde se nos habla del inicial antropomorfismo griego que "saisit déjà schisme avec le reste de l'humanité religieuse", entre otras cosas, para sorprendernos con la afirmación de que "l'herésie byzantine est déjà renfermée tout entière dans l'altération des symboles au temps de

ciertamente, que los ortodoxos sean considerados, tanto por católicos como por protestantes, auténticos fanáticos que pierden la cabeza en el rigor de sus celebraciones de la Cuaresma y puestos a la misma altura que los derviches quienes, por los mismos tiempos, vivían dedicados a sus prácticas en la ateniense Torre de los Vientos²⁵. En definitiva, la población que encontraron no era otra cosa, para muchos viajeros, que una caterva de griegos degenerados y de bárbaros turcos que ni sabían apreciar lo que tenían ni lo dejaban fácilmente en manos de aquellos que sabrían guardarlo en sus museos (o estropearlo e incluso perderlo, que también fue el caso en alguna ocasión).

Para Joseph Pitton de Tournefort²⁶, un viajero del XVII, griegos y turcos se pasan todo el día en la ociosidad, comiendo arroz, bebiendo agua, fumando y tomando café. Estos griegos, descendientes de los más grandes arquitectos que el mundo ha conocido, son incapaces de construir una escalera en sus casas y,

Péricles", mientras que la revolución moderna ha despertado "dans les plus habiles un sentiment d'orgueil humain et le principe longtemps endormi qui avait fait le schisme". Finalmente, esta reflexión se termina, ausente también la menor explicación, con un reconocimiento de la extensión de las supersticiones a finales de los años 20 del siglo XIX: "dans le peuple," --se nos dice-- "l'excès du péril a interrompu les traditions; et, au fond des forêts, une foule de gnomes et de sylphes, restes des grandes divinités qui les peuplaient autrefois, ont disparue dans l'incendie" (recordemos que el conocido libro de J.C. LAWSON, *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion* fue publicado en Cambridge, en 1910). Como última opinión, mencionemos un informe sobre esta religiosidad --que pasa por ser mucho más objetivo--, cuyos datos deben remontarse a los primeros años del siglo pasado; puede leerse en la obra *Greece (Geographical Handbook Series for Official Use Only)*, publicada por la Naval Intelligence Division de los EE.UU. entre 1939-45, vol. I, p. 329. Se llega aquí a una conclusión muy diferente, en buena parte achacable a los análisis de la situación política llevados a cabo por el Servicio de Inteligencia estadounidense con vistas a la necesidad de información durante la Segunda Guerra Mundial: "Even when they have ceased to believe in the Christian creed," --leemos en esta obra-- "Greeks seldom take the trouble openly to break away from the Church, which, on her side, makes no attempt to interfere with their private lives. However indifferent in practice, they retain their affection for an institution which has always identified itself with the national cause". Fue la Iglesia ortodoxa la que contribuyó mucho a la formación de la moderna Grecia, continúa este inmenso manual en tres volúmenes, aunque, de todos modos, "the Greek is not deeply religious" (todas las cursivas son nuestras). No carecería de interés llevar a cabo un estudio sobre las coordenadas que rigen la valoración de la religiosidad de los griegos llevada a cabo por los viajeros a partir de sus propias creencias.

²⁵ CONSTANTINE, *o.c.*, p. 274. Recordemos aquí que el viajero De la Guilletière (= Guillet de Saint Georges), *Athènes ancienne et nouvelle et l'état présent de l'Empire des Turcs*, París 1675, p. 196, señala que el Partenón fue el centro de numerosas peregrinaciones organizadas por los derviches de Asia Menor. Se discute hoy día, de todos modos, si La Guilletière estuvo realmente en Atenas o si, tomando de aquí y de allá, consiguió incluso identificar algunos monumentos sin haber visitado nunca la ciudad y, por supuesto, también se duda de la presencia de derviches en Atenas. Sobre todo ello véase BRAVO GARCÍA, «El Partenón y la Edad Media griega» en F. RODRÍGUEZ ADRADOS – J. RODRÍGUEZ SOMOLINOS (eds.), *El Partenón en los orígenes de Europa*, Madrid, 2003, p. 133, n. 56, con la bibliografía pertinente.

²⁶ Autor del que puede verse su *Relation d'un voyage du Levant fait par ordre du roy*, 3 vols., París 1717.

para subir al piso superior, utilizan una escalera de mano que suelen dejar apoyada en el exterior. Son gente pendenciera por naturaleza, gente que no puede vivir sin engañar, interesados sólo en el dinero y ladrones de profesión. Sin embargo, por muy duras que puedan sonar estas afirmaciones, en opinión de Constantine²⁷ "no tienen nada de ese amargo resentimiento que caracteriza los relatos posteriores, más sentimentales". Efectivamente, por un lado, ¿quién no ha sido engañado como turista? ¿Podría ser objetivo el juicio de unos visitantes estafados a diario en mesones y fondas? ¿Qué tipo de gente trataron en sus visitas? Pero, por otra parte, es bien cierto que la visión angustiosa de un presente en el que no se refleja el glorioso pasado soñado es capaz de llevar a juicios más crueles todavía, aunque lo mismo de injustos en su maximalismo. Frente a los héroes de Maratón, la Grecia que el viajero ilustrado contempla vive la opresión turca y no hace absolutamente nada para remediarlo; en consecuencia: la vieja sangre ya se ha extinguido²⁸. A finales del s. XVIII Edward Gibbon (1737-1794), en su muy famosa obra²⁹, escribirá que "los atenienses caminan con una suprema indiferencia por entre las gloriosas ruinas de la Antigüedad; y es tal la degradación de su carácter que son incapaces de admirar el genio de sus antepasados" y esto no es sino un eco de lo que, ya a finales del siglo XII, un obispo de Atenas, bizantino él, exclamaba citando un verso del

²⁷ *O.c.*, p. 114.

²⁸ Las emociones que produjo en Occidente la caída de Constantinopla poco tuvieron que ver con los propios griegos; más bien, afirma ANGOLD, «The decline» en MAKRIDES (ed.), *o.c.*, p. 231, eran por la ciudad desaparecida y su valor como símbolo. "It exposed the futility of chivalric ideas that emphasised the responsibility of western knighthood for the security of Constantinople. It equally revealed the emptiness of humanist rhetoric which proclaimed Byzantium's role as the treasure house of classical antiquity. This sentimental response soon evaporated. It was replaced by a feeling that the Greeks were not worthy of their past greatness; that they themselves were responsible for their downfall" (las cursivas son nuestras). Irónicamente, continúa este investigador, eso mismo habían pensado ya las élites bizantinas cuando intentaban salvar el Imperio (véase el trabajo bien conocido de I. SEVCENKO, «The Decline of Byzantium seen through the Eyes of its Intellectuals», *DOP* 15 [1961], pp. 169-86 [recogido en *Idem, Society and intellectual Life in Late Byzantium*, Londres 1981]) y su crítica acabó encontrando un sitio no sólo en los relatos de los viajeros occidentales. Hay también opiniones de este estilo recogidas en M.A. de BUNES, «La conquista turca de Bizancio según los cronistas europeos de los siglos XVI y XVII», *Erytheia* 13 (1992), pp. 89-102. Además, "cuando el embajador español en Roma propuso en 1609 llenar el vacío dejado por la expulsión de los moriscos con población griega, el Consejo de Estado" --escribe J.M^a. FLORISTÁN IMÍZCOZ, «Fraudes, prejuicios e incomprendiones en las relaciones hispano-griegas del Renacimiento», *Erytheia* 18 (1997), pp. 97-8-- "se inclinó unánimemente por bávaros, lombardos y mallorquines, buenos agricultores y mejores católicos. Algún consejero [...] dijo que [los griegos] no eran buenos agricultores y que su nación había declinado mucho. Otra muestra del antiheleñismo latente, en este caso en el terreno político, es el recordatorio que regularmente se hacía a los virreyes de Nápoles y Sicilia de la prohibición de dejar pasar griegos a la corte sin permiso explícito, porque se identificaba, sin más, *graecus* y *suspectus*".

²⁹ *Decline and Fall of the Roman Empire*, 6 vols., Londres 1949-51, reimpr. ; hay tr. esp. . La cita la tomamos de Constantine, *o.c.*, p. 299

Orestes de Eurípides: *bebarbáromai chrónios on en Athénais* ("me he embrutecido con el paso de los años en Atenas")³⁰, al referirse a la decadencia cultural que, en su opinión, asfixiaba a la Atenas de su época. Por supuesto que no todos los viajeros se comportan así; hay quien defiende las poblaciones que visita, pondera la influencia de las catástrofes históricas y no deja de ver la huella del viejo espíritu en el arte o la poesía popular, en la belleza de la arquitectura más simple o, incluso, en la hermosura de las mujeres. "Cada mujer que encuentro" -- escribió el francés Pierre Augustin Guys³¹, que visitó Grecia a mediados del XVIII-- "trae a mi imaginación una Venus producto del cincel de Praxiteles, o el lápiz de Apeles; una forma regular; ojos negros y brillantes animados por un fuego natural; un cuerpo elegante y majestuoso, un vestido sencillo y ligero de la tela más transparente, que permite descubrir la hermosa simetría del cuerpo y de los miembros". Así son para él las mujeres de Grecia.

2. Clavijo, Tafur y Ordóñez; finalidad de su viaje, fuentes, la presencia del prejuicio

A nuestro entender, una comparación entre las descripciones de Constantinopla --ciudad mítica donde las haya³²-- que nos ofrecen dos viajeros españoles³³ del siglo XV (Ruy González de Clavijo³⁴ y Pero Tafur³⁵) y un tercer espa-

³⁰ Sobre este personaje, Miguel Joniatis, hermano del historiador Nicetas, véase BRAVO GARCÍA, «El Partenón», pp. 151-155, con la bibliografía pertinente.

³¹ *Voyage littéraire de la Grèce ou Lettres sur les Grecs anciens et modernes, avec un Parallele de leurs Moeurs*, 2 vols., París 1771; lo tomamos de Constantine, *o.c.*, p. 324.

³² En general, sobre la ciudad (su desarrollo urbanístico, sus leyendas, etc.), puede verse una síntesis de los estudios recientes en BRAVO GARCÍA, «Constantinopla, de lo visto a lo imaginado» en V. CRISTOBAL- J. DE LA VILLA (eds.), *Ciudades del mundo antiguo*, Madrid 1997, pp. 187-229. El reciente libro de M.-F. AUZEPY-A. DUCCELLIER ET ALII, *Istanbul*, París 2002, aparte de un texto interesante y unas maravillosas láminas, ofrece también una excelente bibliografía puesta al día sobre la ciudad.

³³ Para ellos, en general, véase R. BELTRÁN, «Los libros de viajes medievales castellanos. Introducción al panorama crítico actual: ¿cuántos libros de viajes medievales castellanos?» en VV. AA., *Los libros de viajes en el mundo románico (Revista de Filología Románica. Anejo 1)*, Madrid 1991, pp. 121-64, con un resumen crítico de la bibliografía moderna sobre éstos y otros viajeros medievales.

³⁴ Citamos por la edición de F. LÓPEZ ESTRADA, *Embajada a Tamorlán. Estudio y edición de un manuscrito del siglo XV (Nueva colección de libros raros o curiosos 1)*, Madrid 1943; de este mismo investigador existe una nueva edición, con abundantes notas y una excelente bibliografía: RUY GONZÁLEZ DE CLAVIJO, *Embajada a Tamorlán (Clásicos Castalia 242)*, Madrid 1999.

³⁵ Nos hemos servido de la reimpresión *Andanças e viajes de un hidalgo español. Pero Tafur (1436-1439). Estudio y descripción de Roma por José Vives Gatell y presentación, edición y notas por Marcos Jiménez de la Espada con una presentación bibliográfica de Francisco López Estrada [...]*, Barcelona 1982; existe además una segunda edición de esta misma obra, con diferente formato y paginación (Madrid 1995 [*Biblioteca de viajeros hispánicos* 13]). La primera edición de las *Andanças*, a cargo de Jiménez de la Espada, vió la luz en Madrid en 1874.

ño, Melchor Ordóñez y Ortega³⁶, que visitó la ciudad a finales del siglo XIX, resultará útil con vistas a conocer los prejuicios³⁷ que, con frecuencia, tienen relatos de este tipo. Las diferencias entre las actitudes de unos y otros ante la ciudad y sus pobladores esperamos que sean de cierto interés como un ejemplo más, entre los muchos posibles, de análisis de viajes literarios y, también, como modesta contribución al libro que, sobre los viajeros españoles a Constantinopla, debería escribirse algún día aunque ya, cada vez más numerosas, contamos con excelentes contribuciones por parte de investigadores españoles³⁸. Hay que admitir, sin embargo, que una comparación entre un Coronel de Infantería de Marina y Teniente de Navío de Primera Clase de la Armada de finales del siglo XIX, como fue Ordóñez, y un hidalgo de la Edad Media, viajero por placer cual fue Tafur, o un disciplinado embajador castellano también del siglo XV (González de Clavijo) parecen, a primera vista, mezcla harta heterogénea pese a que se trata en todos los casos, claro es, de viajes reales³⁹ y no de gabinete,

³⁶ *Una misión diplomática en la Indo-China. Descripción del viaje de la legación especial de España al Imperio de Annam y Reino de Siám dando en dos años la vuelta al mundo [...]*, Madrid 1882.

³⁷ No cabe entrar aquí en una definición o consideración pormenorizada de las razones que gobiernan su nacimiento; el lector interesado encontrará excelente información desde distintos puntos de vista, además de en la obra clásica de G.W. ALLPORT, *La naturaleza del prejuicio*, tr. esp., B. Aires 1963, 2ª ed., en B. BETTELHEIM-M. JANOWITZ, *Social Change and Prejudice including Dynamics of Prejudice*, N. York-Londres 1964, M.C. MARTÍNEZ MARTÍNEZ, *Análisis psicosocial del prejuicio*, Madrid 1996 y M. AUGUSTINOS-K.J. REYNOLDS (eds.), *Understanding Prejudice, Racism, and Social Conflict*, Londres 2001. El libro de K. STENOÛ, *Images de l'Autre. La différence: Du mythe au préjugé*, París 1998, nos ofrece una selección de textos y una sistematización de los problemas junto con una serie de láminas de interés; la finalidad de esta obra, en palabras de su autora, es "d'exposer, à partir de textes et d'images, quelques mécanismes de constitution des mythes de l'exclusion culturelle, de démontrer à la fois leur enracinement dans le passé, leur propension à se perpétuer et le danger toujours actuel des comportements qu'ils induisent". También el estudio de R. KEARNEY, *Strangers, Gods and Monsters. Interpreting Otherness*, Londres-N. York 2003, se adentra en la concepción del bárbaro, del extraño o del monstruo con páginas de gran interés para nuestro estudio; "the figure of the 'stranger' --ranging from the ancient notion of 'foreigner' (*xenos*) to the contemporary category of alien invader --frequently operates as a limit-experience for humans trying to identify themselves over and against others. Greeks had their 'barbarians', Romans their Etruscans, Europeans their exotic overseas 'savages' " (*o.c.*, p. 3).

³⁸ A propósito de Tafur en concreto, ya hace años señalaba A.A. VASILIEV, «Pero Tafur, a Spanish Traveller of the XVth Century and his Visit to Constantinople, Trebizond and Italy», *Byzantion* 7 (1932), p. 122, que sus *Andanças* "fully deserves a special monograph which should deal with it in its entirety".

³⁹ En lo que toca a este aspecto véanse, en general, las reflexiones de E. POPEANGA, «Realidad y ficción en los libros de viajes medievales» en J. PAREDES NÚÑEZ (ed.), *Literatura y fantasía en la Edad Media*, Granada 1989, pp. 63-80, así como J. RICHARD, «Voyages réels et voyages imaginaires, instruments de la connaissance géographique au Moyen Âge» en G. HASENOHR-J. LONGERE (eds.), *Culture et travail intellectuel dans l'Occident médiéval*, París 1981, pp. 211-20 y Z. VON MARTELS (ed.), *Travel Fact and Travel Fiction. Studies on Fiction, Literary Tradition, Scholar Discovery and Observation in Travel Writing*, Leiden 1994, que toma en consideración a autores desde Heródoto hasta Ch. Dickens. Un trabajo sobre esta cuestión en la literatura bizantina es el de F. MEUNIER,

pero confiemos en que estas páginas gocen de la aprobación del lector que a ellas se acerque, que no debe olvidar, por otra parte, que tanto la historiografía occidental (medieval o no) como la bizantina --asunto este último que esperamos tratar en otro lugar-- rebosan de los mismos prejuicios que aquí saldrán a relucir. Sólo nos queda añadir, como introducción, que hablaremos únicamente de algunos de los muchos puntos que el tema propuesto sugiere. Comencemos por hacer unas cuantas reflexiones todavía de índole general pero ya mucho más ceñidas a nuestro propósito.

En primer lugar, conviene preguntarse cuál fue la finalidad del viaje y, por ende, si ésta pudo influir de algún modo en la expresión literaria con la que los relatos nos han llegado. Por lo que toca al libro de Melchor Ordóñez, es claro que se trata de una obra escrita con ciertas ambiciones de escritor⁴⁰ en la que su autor refleja lo ocurrido en un viaje oficial al frente de la legación enviada a las tierras de Indochina, y que no es, en modo alguno, un informe oficial ni comparte con este tipo de documentos su precisión y usual aridez, sino que es más bien un auténtico libro de viajes. Como se nos dice en los prolegómenos de la obra⁴¹, la versión oficial de los resultados de la misión fue entregada a las autoridades responsables y, más adelante, ocurriósele al autor, tras el ruego a varios de sus compañeros de que se encargasen de ello (y tras recibir una negativa por respuesta), la idea de recoger él mismo, en un grueso volumen, lo principal del periplo. En el informe de la Real Academia de la Historia que se contiene en

«Le voyage imaginaire dans le roman Byzantin du XIIème siècle», *Byzantion* 68 (1998), pp. 72-90.

⁴⁰ Las meditaciones sobre la raza turca y sus maldades --de lo que se hablará con mayor detención más adelante-- y sobre la civilización en general, contrapuestas a la ensoñación del viajero ante la urbe largamente presentida, ocupan todo un breve capítulo (*Una misión*, pp. 176-80), para comenzar luego una ojeada histórica a Constantinopla antes de bajar a Tierra (*ibidem*, pp. 181-84), acontecimiento que, muy en consonancia con la prosa de Ordóñez, viene precedido por el siguiente párrafo: "Apenas el astro del día empezaba á bañar con su claridad melancólica los altos minaretes, subimos sobre la cubierta del buque para admirar con verdadero arrobamiento el indescriptible cuadro que ante los ojos teníamos". Una y otra vez este autor hace alusión a la ciudad soñada y a la fantasía, pero parece tratarse de un recurso literario al contraponer la libre asociación de ideas y la ensoñación del viajero, que conoce algo de la pasada grandeza, a la dura realidad del momento, en lo que, como es lógico, existe no pequeña parte de interpretación personal y, como se verá, también de prejuicios. Como muestra de esas veleidades literarias baste otro pequeño botón: "Dibujábanse casi imperceptiblemente a nuestra vista" --escribe nada más comenzar su descripción de las tierras turcas (p. 178)-- "los caprichosos contornos de Constantinopla, velándose entre la oscura niebla del Bósforo y entre las sombras de aquel crepúsculo inoportuno, como una virgen púdica que, envuelta en su flotante vestidura, sustrae sus seductoras formas á la codiciosa vista de su amante". Ordóñez y los suyos se hallan ya a punto de desembarcar en la capital, tierra "sagrada un tiempo y hoy profanada por la barbarie islamita", pero han de esperar a hacerlo hasta el día siguiente. Voluntad de estilo literario y prejuicio se mezclan a partes iguales.

⁴¹ Un interesante estudio sobre la forma y contenido de esos prólogos (con el análisis de materiales franceses) es J.-Cl. BERCHET, «La préface des récits de voyage au XIXème siècle» en G. TVERDOTA (comp.), *Écrire le voyage*, París 1994, pp. 3-15.

las páginas iniciales de este libro⁴², se nos habla de los diplomáticos que han escrito relaciones de viajes a lejanos países y, como era de esperar, se hace alusión a González de Clavijo quien "ya en tiempos de Enrique III," --se nos dice-- "nos contaba su visita al Gran Tamorlán de Persia, algo más singular, extraña y meritoria para aquéllos tiempos, que las que un siglo después comenzaron en nuestro país y en otras partes los extranjeros. Nosotros" --prosigue el informe de la Academia en un tono no exento de orgullo nacional-- "explorábamos las tierras apartadas sin alarde ni ponderación, como lo prueban nuestras bibliotecas, atestadas de manuscritos de viajes, principalmente de frailes y magnates, que se curaron más de hacer las cosas buenas que de decirlas"⁴³. La obra de González de Clavijo, sin embargo --lo notan todos los que la han estudiado-- , dejando aparte problemas de autoría, que no nos interesa tratar aquí, está escrita como un diario casi; de una forma muy esquemática, con mención de la fecha y lugar, desfilan los acontecimientos acompañados de una fidelísima relación de topónimos y breves descripciones de lo que se halla a lo largo de la ruta, que sólo se ve interrumpida, muy de cuando en cuando, por algunos excursos referidos a cosas de interés. Un mapa detallado del viaje puede trazarse siguiendo este texto con la precisión de un portulano y debemos bastante en este sentido a los trabajos emprendidos, inicialmente bajo nuestra dirección, por el Dr. D. José Antonio Ochoa Anadón⁴⁴. Una vez que el rey de Castilla conoció el poderío de Tamerlán y hubo recibido respuesta a su primera embajada, decidió entonces enviar una segunda de la que González de Clavijo formaba parte; "por quela dicha embaxada es ardua e aluenes tierras" --escribe el viajero en el prólogo con resonancias clásicas-- "es neçesario e cumplidero de poner en escripto todos los lugares e tierras por do los dichos embaxadores fueren e cosas queles ende acaesçieron por que non cayan en olvido e mejor E mas verdaderamente se puedan contar e saber".

En tercer lugar, el prólogo del último viajero que tomaremos en consideración, el sevillano más tarde afincado en Córdoba Tafur, nos aclara también la razón de sus escritos; sus motivos para viajar son personales, se trata esta vez de ver el mundo y aprender de todo lo que se ve sacando algún provecho y, por ende, de dar cumplimiento a los ideales caballerescos de la época. Tafur, pues, no viaja forzado por obligaciones impuestas y, tal vez por eso, su relato no es tan respetuoso con el esquema temporal y local como el de González de

⁴² *Una misión*, pp. XXI-XXIII.

⁴³ Menciona igualmente este informe de la Real Academia de la Historia, también en tonos laudatorios, otro viaje a Oriente de García de Silva y Figueroa, hermano del Capitán General de Filipinas, en los primeros años del siglo XVII, que se encuentra manuscrito en nuestra Biblioteca Nacional.

⁴⁴ Una relación de los trabajos de este investigador puede verse en la edición de la *Embajada*, obra de López Estrada (Madrid 1999), pp. 66-7.

Clavijo⁴⁵; además, no es solamente el interés de lo que se va a ver lo que hace valioso el viajar⁴⁶ sino que, partiendo hacia otras tierras, se cumple con los ideales de la caballería⁴⁷ y se obtiene, por añadidura, un provecho. "El estado de cavallería [...]" --escribe Tafur⁴⁸-- "ovo siempre comienzo, más çierto émás duradero que de otra cosa, de la virtud"; el ejercicio de ésta es el más apropiado a los nobles, continúa diciendo, "e la nobleza tiene á la mesma virtud por mayor é mejor fundamento". De la visita de otras tierras, por otro lado, Tafur afirma⁴⁹ que "raçonablemente se pueden conseguir provechos cercanos é lo

⁴⁵ "Tafur redacta, pues, su obra" --escribe M.A. PÉREZ PRIEGO, «Estudio literario de los libros de viajes medievales», *Epos* 1 (1984), p. 225-- "desde el recuerdo; sin duda, con la ayuda de notas tomadas en el viaje, pero sin someterse ya a un imperioso y pautado ritmo temporal. Ello determina que pueda hacer del relato una construcción algo más ordenada, cuidando, por ejemplo, de distribuir proporcionalmente la descripción de lugares a la ida y a la vuelta, o que seleccione materiales y sucesos y a algunos pueda darles una función más artística en el relato [...]. Al propio tiempo, ese alejamiento de los sucesos será causa de algunas imprecisiones y errores, con las que, por cierto, algunos críticos han querido rebajar la autenticidad del libro". Por lo que se refiere a las fechas, LÓPEZ ESTRADA, «Viajeros castellanos a Oriente en el siglo XV» en *Viajes y viajeros en la España medieval. Actas del V Curso de Cultura medieval celebrado en Aguilar de Campoo (Palencia) [...] 1993*, Aguilar de Campoo-Madrid 1997, p.70, asevera que "Tafur comenzó sus viajes en 1436 y regresó a Córdoba en 1439; el *Tratado* que los cuenta se escribió entre 1453 y 1457 [...]". En cuanto a González de Clavijo, comentémoslo también aquí, nos consta que dio inicio a su embajada en 1403; por lo que se refiere a la fecha de realización de la obra, López Estrada, en su edición de 1999, p. 35, escribe que "los embajadores llegaron el 24 de marzo de 1406 a Alcalá de Henares, en donde estaba el rey. Lo que se dice en el discurso de la *Embajada* implica que Enrique III gobierna el Reino; como murió el 25 de diciembre de ese mismo año, puede entenderse que la redacción de la obra se realizó entre ambas fechas del año de 1406".

⁴⁶ Este interés irá aumentando con el tiempo en nuestra literatura; J.A. MARAVALL, *Antiguos y modernos. La idea de progreso en el desarrollo inicial de una sociedad*, Madrid 1966, p. 76, ha señalado que "el reconocimiento del valor de los viajes como manera de conquistar novedades, atribuyendo a ello lo que podemos llamar una finalidad cultural en el caminar tierras lejanas, es frecuentísimo en las letras españolas del XVI, desde la afirmación de ANDRÉS LAGUNA sobre "quan util y neçesaria sea la peregrinación naturalmente a todos los hombres [*Dioscórides. Materia Medicinal*, Salamanca, 1563; pág. 5], hasta, en el vértice entre dos épocas, las conocidas palabras de Cervantes [Ver mi estudio *El Humanismo de las armas en Don Quijote*, pág. 114, donde recojo algunos textos sobre el tema, tomados de *El Licenciado Vidriera* y del *Coloquio de los perros*]. Todavía en el XVII se repiten más de una vez, aunque añadiéndole algún prudente matiz. Una referencia interesante a este respecto es la de Salas Barbadillo: 'Curiosidad honesta, no viciosa, nos desterró voluntariamente del ocio dulce de nuestra querida patria; un feliz deseo, un noble y generoso ardor de aprender y saber más' [*La peregrinación sabia*, en el vol. de obras del autor, ed. de F. A. de Icaza, en "Clásicos Castellanos", pág. 61]".

⁴⁷ "Los libros de viajes del siglo XV responden, en efecto, más que a una ideología clerical y letrada o a una actividad mercantil," --señala PÉREZ PRIEGO, *o.c.*, p. 235-- "a la mentalidad y formas de vida caballerescas de la sociedad española del ocaso de la Edad Media [...] Dentro, pues, del estado de la caballería es donde encuentra su plena justificación el recorrido de extrañas regiones, que enaltece y adorna las virtudes del caballero".

⁴⁸ *Andanças*, p.1.

⁴⁹ *Andanças*, p. 2.

que proeza requiere, así engrandeciendo los fijosdalgo sus coraçones donde sin ser primero conoçidos los intervienen trabajos y priesas, como deseando mostrar por obras quien fueron sus antecesores, quando solamente por propias fazañas puede ser déllos conoçedora la jente estrangera". Una vez vuelto a casa tras la aventura, el regreso, a ojos de Tafur, puede ser útil también --lo que suena muy moderno-- para conocer "lo más provechoso á la cosa pública é establecimiento della", habida cuenta de "la diferencia de los governamientos é por las contrarias qualidades de una naçión áotra". No cabe la menor duda de que estas pinceladas iniciales explican algo de la actitud con la que cada viajero contempla su obra y, en el fondo, pueden contribuir a llevar a cabo el necesario retrato previo de cada uno de ellos⁵⁰.

Una segunda cuestión sobre la que cabe reflexionar es la dependencia de otras fuentes que los viajeros muestran y la conciencia manifiesta que puedan tener de pertenecer a un universo de narradores de aventuras constituido por la larga serie de sus predecesores; Tafur, por ejemplo, no sólo parece haber utilizado el texto de González de Clavijo en su descripción de los parajes previos a la llegada a la capital del Imperio bizantino sino que, en su dedicatoria/prólogo a D. Fernando de Guzmán, Comendador Mayor de la Orden de Calatrava⁵¹, señala que conoce que "los tales compendios é todas otras escrituras, con buen ánimo á vos afresçidas, vos son agradables", lo que equivale a decir que se considera un eslabón más en la cadena de relatores de diversos viajes o escritores en general que al prócer le han dedicado sus obras en el pasado. Por otro lado, señalemos que este mismo viajero, en una de las excursiones que hizo desde la capital del Imperio para visitar Cafá y el mar de la Tana (el mar de Azov), nota lo siguiente⁵²: "Este es el camino que fiçieron los enbaxadores del rey Don Enrique, quando fueron al Tamurbeque [= Tamerlán⁵³]; é dizíeme á mí Alfon

⁵⁰ Para otras motivaciones recurrentes en viajeros medievales véase J.E. RUIZ-DOMÈNEC, «El viaje y sus modos: peregrinación, errancia, paseo» en *Viajes y viajeros en la España medieval. Actas del V Curso*, pp. 83-94. Un tipo especial de viajeros (reyes y reinas, nobles, caballeros, diplomáticos, clérigos) es estudiado por M. WADE LABARGE, *Viajeros medievales. Los ricos y los insatisfechos*, tr. esp., Madrid 1992 y no dejemos de mencionar aquí que nosotros mismos hemos estudiado viajes de las más altas autoridades bizantinas a tierras occidentales: BRAVO GARCÍA, «Emperadores bizantinos en tierras de Occidente», *Byzantiaká* 14 (1994), pp. 109-139. En general, sobre viajeros bizantinos a Occidente deben verse las notas de M. McCORMICK, «Byzantium on the move: imagining a communications history» en MACRIDES (ed.), *o.c.*, pp. 23-24, que remite a su voluminosa obra, *Origins of the European Economy. Communications and Commerce, A.D. 300-900*, Cambridge 2001, donde estudia los movimientos de 234 de ellos entre los años 700-900.

⁵¹ *Andanças*, p. 2.

⁵² *Andanças*, p. 165.

⁵³ El artículo de P. BÁDENAS DE LA PEÑA, «La mission de González de Clavijo (1403-1406) et l'image de l'autre dans l'histoire et la légende», *Byzantinische Forschungen* 25 (1999), pp. 285-92, no se refiere a cómo los bizantinos, judíos, árabes o turcos son contemplados en la *Embajada* sino a la manera en que Tamerlán es retratado en ella. El interés de Occidente por este personaje es

Frrds de Mesa, que avie tanto desde allí á lo postrero que andubo, como de allí á Castilla; pero ellos fueron é vinieron camino derecho, é vieron cosas bien estrañas por el camino é en casa del Tamurbeque, segunt ellos dizen ciertamente". Por su parte, Ordóñez, nuestro viajero decimonónico, manifiesta⁵⁴ que "después de leer las admirables páginas que Lamartine⁵⁵ consagra al Bósforo; después de haber oido la voz entusiasta de Amicis⁵⁶, y de conocer cuanto han escrito Perthusier⁵⁷, Fournefort⁵⁸, Pouqueville⁵⁹, La Croix⁶⁰, Marcellus⁶¹, Chateaubriand⁶², Gauthier⁶³, Galibert⁶⁴ y la célebre lady Montagne⁶⁵, así como tam-

explicable dado que controlaba las rutas principales del tráfico comercial entre Oriente y Occidente y que, además, había derrotado a los amenazadores turcos, retrasando con ello cincuenta años la caída de Constantinopla.

⁵⁴ *Una misión*, p. 178. Se notará que la gran mayoría de estos viajeros citados --que procuramos identificar en las notas que siguen-- son franceses; en general, puede verse una nutrida selección de textos de algunos de ellos en la antología ya mencionada, obra de Berchert. Para una visión del viaje francés a Oriente en general: P. MORPHOPOPOULOS, *L'image de la Grèce chez les voyageurs français du XVIIe au debut du XVIIIe siècle*, Baltimore 1947 y Fr. WOLFZETTEL, *Le discours du voyageur. Pour une histoire littéraire du récit du voyage en France, du Moyen Âge au XVIIIe siècle*, París 1996.

⁵⁵ ALPHONSE DE LAMARTINE, *Voyage en Orient*, 4 vols., París 1835.

⁵⁶ Edmondo d'Amicis visitó Turquía, como oficial de marina que era, en 1874; sus impresiones pueden leerse, por ejemplo, en *Constantinople*, tr. ingl., Londres 1878.

⁵⁷ J.C. PERTUSIER, *Promenades pittoresques dans Constantinople et sur le Bosphore*, 3 vols., París 1815.

⁵⁸ Se trata, posiblemente, del Tournefort ya citado.

⁵⁹ FRANÇOIS POUQUEVILLE (1770-1838): *Voyage de la Grèce, avec cartes, vues et figures*, 6 vols., París 1826-7, 2ª ed. revisada, corregida y aumentada.

⁶⁰ Plantea algún problema identificar a este viajero. Un *Journal du voyage du sieur Delacroix, secrétaire de l'Ambassade de France à la Porte (Manuscrito Phill. 1934 de la Deutsche Staatsbibliothek de Berlín)* es conocido, así como otro manuscrito de la Bibliothèque de l'Arsenal de París (7465) que contiene la obra de JEAN FRANÇOIS PETIS DE LA CROIX (fils), *Voyage en Orient* e incluso un tercero (Bibliothèque Nationale de France, fr. 6096-7; hay al parecer otras copias) con la obra de FRANÇOIS PETIS DE LACROIX: *Mémoire de [F.P.] Delacroix, secrétaire de l'Ambassade de Constantinople contenant diverses relations [...] de Constantinople, des moeurs, coutumes, religion, politique et gouvernement des Turcs (1670-1679)*. Todas estas obras (si es que no son la misma) están escritas en torno a los años ochenta del s. XVII según podemos leer en las páginas en Internet del Centre de Recherche sur la Littérature des voyages (CRLV). A pesar de que Ordóñez estuvo en París de regreso de su misión diplomática, no creemos que se pusiese a consultar un manuscrito sino que o bien tomó simplemente la referencia de otro autor o utilizó alguna edición impresa que, por el momento, se nos escapa.

⁶¹ LOUIS-MARIE DEMARTIN DU TYRAC, VIZCONDE DE MARCELLUS (1795-1861): *Souvenirs de l'Orient*, 2 vols., París 1839.

⁶² FRANÇOIS R. DE CHATEAUBRIEND, *Itinéraire de Paris à Jérusalem et de Jérusalem à Paris*, 3 vols., París 1811.

⁶³ THEOPHILE GAUTIER, *Constantinople*, París 1853.

⁶⁴ LEON GALIBERT, *Constantinople ancienne et moderne*, París 1838.

⁶⁵ Debe tratarse, sin duda, de Lady Mary Wortley Montagu, de cuya obra existe una edición moderna: *The Complete letters. I. 1708-1720*, 3 vols., Oxford 1965 (ed. de R. Halsband).

bién el ilustrado viajero español Adolfo de Mentaberry⁶⁶, sería loca temeridad el pretender bosquejar siquiera [...] las variadas perspectivas que ofrece el Bósforo". Pertrechado, pues, con una formidable panoplia de letra impresa, este viajero emprende la tarea de decir lo que otros ya han dicho y aquí y allá va desgranando alguna cita de escritores de su época sin que, en otras ocasiones, se moleste en aclarar la procedencia de sus opiniones. Por ejemplo, al describir el majestuoso templo de Santa Sofía, tras decirnos que prefiere el de San Pedro en Roma o el de San Marcos en Venecia⁶⁷, señala con lapidaria frase que se trata "de un confuso y tosco recuerdo de un gusto que ya no existe"⁶⁸, lo que no es sino un calco de un pasaje del *Voyage en Orient* de Lamartine⁶⁹. Los medievales de otro lado, aunque uno de ellos reconoce como un precedente al otro y hay ciertos ecos de obras o tradiciones en ambos, no llegan sin embargo a tanta erudición previa⁷⁰, sea ésta real o fingida.

Sin entrar tampoco en disquisiciones formales que tienen un notable interés para los dos viajeros medievales pero no para el viajero más moderno --nos referimos muy de paso, entre otras cosas⁷¹, al "yo" narrativo en primera o tercera persona de Tafur y González de Clavijo respectivamente, así como al esquematismo (la *tópica*) en la descripción de las ciudades, fruto de convenciones retóricas heredadas de la antigüedad grecolatina⁷²-- , reflexionemos ahora sobre

⁶⁶ *Viaje a Oriente. De Madrid a Constantinopla*, Madrid 1873.

⁶⁷ Opiniones sobre Santa Sofía o San Marcos de viajeros españoles (Gabriel de Aristizábal, Joseph Moreno, Domingo Badía [Ali Bey], Diego Joaquín Ballester, Juan de Dios de la Rada y Delgado, Vicente Blasco Ibáñez, Antonio de Zayas, Agustín de Foxá, Leandro F. de Moratín, Pedro Antonio de Alarcón, Emilio Castelar, Eusebio Martínez de Velasco y el ya citado A. de Mentaberry), todos ellos de los siglos XVIII a XX, recoge M. CORTÉS ARRESE, *El descubrimiento del arte bizantino en España*, (Nueva Roma 16), Madrid 2002, pp. 143-51 y 168-72.

⁶⁸ *Una misión*, p. 194.

⁶⁹ Véase, entre otros, KELLY, *o.c.*, pp. 35-36. Sobre Ordóñez y Ortega habla brevemente MARTÍN ASUERO, «La comunidad griega», pp. 256-7; para él, la descripción de Estambul "es bastante superficial y tiene una gran influencia de la obra de Mentaberry y Lamartine".

⁷⁰ Véase, por ejemplo, BRAVO GARCÍA, «La Crónica de los Gattilusios y otras cuestiones de historia bizantina en la *Embajada a Tamorlán*» en *Apophoreta Philologica Emmanuelli Fernández-Galiano a sodalibus oblata* II (*EstClas* 26, 2), Madrid 1984, pp. 27-37 e *Idem*, «Jovencitas descocadas y portentosos nadadores. Sobre dos pasajes de P. Tafur», para publicarse en breve.

⁷¹ Limitémonos aquí a destacar, por ejemplo, el trabajo de P.M. CÁTEDRA, «La dimensión interior de la lectura de los libros de viajes medievales» en *Actas del congreso de Hispanistas británicos*, Huelva 1992, pp. 41-58.

⁷² Puede verse en concreto, para la primera cuestión, PÉREZ PRIEGO, *o.c.*, pp. 232-4; en lo que se refiere a los *topoi* de las descripciones de ciudades, si bien R. CURTIUS, *Literatura europea y Edad Media latina*, tr. esp., México 1955, pp. 228-9, B. W. Fick, *El libro de viajes en la España medieval*, Santiago de Chile 1976, pp. 193-4, y otros dan cuenta de ellos, sin embargo, es PÉREZ PRIEGO, *o.c.*, p. 227, quien señala su directa vinculación con la preceptiva retórica latina del s. IV recogida en C. HALM (ed.), *Rhetores latini minores*, Leipzig 1863, pp. 585-9 (*excerpta rhetorica*). Añadamos nosotros aquí los iluminadores capítulos del griego Menandro Rhetor así como la literatura sobre

una tercera cuestión. Es evidente que la narración de un viaje, sea éste real o fingido --y, por supuesto, el viaje en sí-- , puede servir al que los lleva a cabo bien para descubrirse a sí mismo frente al "otro", a lo diverso, y reconocerse como diferente --cosa que no siempre se consigue⁷³--, bien para criticar su propio mundo alabando el otro o viceversa; no pretendemos ser exhaustivos en la lista de motivaciones posibles, pero está claro que todo lo que sea una actitud personal, una manifestación subjetiva --e incluso los juicios y opiniones que más parezcan reclamar para sí su cuota de objetividad-- , en el viaje literario corre el riesgo de estar teñido por los prejuicios del viajero y de la cultura de éste. Si esto ocurre en el propio relato histórico --y así sucede como sabemos--, nada tiene de extraño que lo veamos también en el tipo de relato que ahora nos ocupa. Por otro lado, dado que estos prejuicios suelen aflorar de una forma especialmente evidente, no cabe la menor duda tampoco de que el narrador se dirige con toda claridad a un público que sabe de ellos y mayoritariamente los comparte. El caso es especialmente notable en Melchor Ordóñez, pero antes de entrar a considerarlo conviene hacer todavía algunas precisiones sobre este último viajero y su época, que es muy diferente a la de los otros dos.

Laudes medievales y renacentistas a las ciudades. Véase sobre esto último, con referencia también a Bizancio, BRAVO GARCÍA-M.J. ALVAREZ ARZA, «La civilización bizantina de los siglos XI y XII: notas para un debate todavía abierto», *Erytheia* 9 (1988), pp. 91-2. "En el libro de viajes, en efecto," --escribe Pérez Priego, *o.c.*, p. 226-- "la ciudad se convierte en el índice de referencia esencial a través del cual progresa la descripción del itinerario" y el esquematismo más o menos exagerado del relato desde un punto de vista cronológico y espacial se ve complementado con este orden sistemático en la descripción, roto en ocasiones por las posibles digresiones que, en Tafur, son más abundantes que en González de Clavijo. En este último viajero las descripciones son también mucho más precisas (obras arquitectónicas, aparejos de las naves, etc.), lo que, en cierto sentido, va bien con el carácter casi de informe oficial que su narración tiene; de todas formas, no quiere decir esto que su libro carezca del todo de puntos de vista personales o haga caso omiso de leyendas, rumores y otras cosas.

⁷³ Sobre esta dificultad de percibir al "otro" se ha señalado que puede deberse en buena parte a la propia construcción literaria de la narración, que se adapta a una visión especialmente pobre de la realidad; BERCHEZ, «La préface des récits de voyage», p. 8, escribe que, en algunos prólogos de los viajeros del S. XIX, parece comunicárenos ya que "le désir de savoir est remplacé par le désir de ne pas savoir, pour jouir davantage. Il faut par exemple" --aclara este estudioso-- "*anéantir* la rumeur de la vie, pour pouvoir entendre le silence des ruines. Le voyageur se comportera de plus en plus comme un simple visiteur (bientôt touriste), coupé des réalités locales, mais promu au rôle de metteur en scène privilégié du spectacle oriental. Faisant de nécessité vertu, le récit de voyage change ainsi de nature, pour proposer à son lecteur le paradoxe de ce nouveau pacte: son incompetence, sa précipitation, son dilettantisme, sont la condition même du caractère original, irremplaçable, littéraire de sa vision. *Mais le narcissisme de ce mode spéculaire de relation au monde oriental*" --ponemos cursivas nosotros -- "*risque de compromettre une appréhension réelle de son identité (de son alterité)*". No todos los viajeros proceden de igual manera y, tanto en unos como en otros, sigue existiendo la posibilidad de que se encuentren prejuicios heredados de viajeros anteriores, del entorno social o, simplemente, personales. En definitiva, como ha llamado a los viajes una editora de un congreso científico reciente, son éstos (o deberían ser) "miroirs de l'alterité".

3. Lo que va del s. XIX a la Edad Media.

"El siglo XIX es el momento de los grandes viajes." --ha escrito Lily Litvak⁷⁴-- "El desarrollo comercial y la gran expansión colonial de Europa promueven entonces exploraciones para investigar las condiciones económicas y geográficas de los territorios conquistados, también lo hacen la curiosidad científica y la afición al descubrimiento y a la investigación". Se trata de un siglo que, "desencantado por la política y aburrido por la autocomplacencia burguesa", en palabras de esta misma autora, se vuelca hacia lo exótico, crea museos etnológicos (Berlín, Roma, Londres, París...) y, en general, auspicia un auge del orientalismo que contempla grandes descubrimientos en arqueología bíblica, egiptología, asiriología, indología y otras parcelas. El hecho de que algunos países europeos sean potencias coloniales en esa época no es ajeno a esos intereses desde luego y la lejana China o el Japón están también presentes en el horizonte de los intereses occidentales; como Litvak señala⁷⁵, "el viaje exótico ayudaba a poner a Europa frente a asperezas y sabores extraños, a modulaciones distintas que ayudarían a destruir el etnocentrismo occidental. Esta literatura de viajes hace que se incorporen panoramas completos de geografía ideológica y estética. Se atraviesa el espesor del tiempo, se cubre el espacio habitado, los valores supremos del clasicismo pierden su fijeza y se promueve una multiplicación de puntos de comparación". En lo que toca al mundo griego y bizantino-turco en concreto, así lo ve Maxime Rodinson⁷⁶, "el punto de partida del exotismo romántico" en este s. XIX arranca precisamente de la rebelión de los griegos frente a los turcos⁷⁷, que llevó a Lord Byron a morir en Grecia en 1824 (al parecer de algo tan poco heroico como una pulmonía). "La Masacre de Scio de Delacroix se expone en aquel mismo año. El Oriente de los románticos, cuya imagen se divulga durante mucho tiempo entre el gran público, se halla ya por entero en este cuadro y en las *Orientales* ([Víctor] Hugo escribe el primer poema de esta colección en 1825): derroche de color, suntuosidad y ferocidad bárbaras, harenes y serrallos, cabezas cortadas y mujeres arrojadas en sacos al Bósforo, falúas y bergantines adornados con el estandarte de la media luna [...] odaliscas, eunucos y visires [...] y cautivas entregadas a los amores tumultuosos del vencedor. Estos cuadros subidos de color" --resume Rodinson-- "dan satis-

⁷⁴ *Viajeros españoles del siglo XIX por países exóticos (1800-1913)*, Barcelona 1984, pp. 9-10.

⁷⁵ *Ibidem*, pp. 19-20.

⁷⁶ *La fascinación del Islam*, tr. esp., Madrid 1989, p. 85.

⁷⁷ Entre una bibliografía muy abundante, pueden verse, en general, D. DAKIN, *The Greek Struggle for Independence 1821-1833*, Berkeley-Los Angeles 1973 y R. CLOGG (ed.), *The Struggle for Independence. Essays to mark the 150th Anniversary of the Greek War of Independence*, Londres 1973; algunas cuestiones se tratan en BRAVO GARCÍA, «Ortodoxia y pensamiento moderno. Cuestiones de historia política, intelectual y religiosa en los Balcanes de los siglos XVII-XIX», *Revista de Filología Románica* 14, 2 (1997), pp. 469-89.

facción a bajo coste a los instintos profundos, a la sensualidad turbia, al masoquismo y al sadismo inconscientes de los tranquilos burgueses occidentales⁷⁸, como bien había observado ya [Christian Johann Heinrich] Heine. Incluso cuando los occidentales van a Oriente, es esta imagen la que van a buscar, seleccionando despiadadamente los espectáculos y dejando a un lado todo cuanto no se adapte a la visión preestablecida". El nacimiento progresivo en Occidente de una imagen del turco como lascivo, además de cruel, tiene no poco que ver también con todo esto⁷⁹.

⁷⁸ Conviene llamar aquí la atención sobre una cuestión que tiene su importancia; este interés sobre las prácticas sexuales o, por ejemplo, sobre algo tan llamativo como el canibalismo -- cuestión de la que se hablará, a propósito de los turcos, árabes y normandos más adelante-- se ve ya desarrollarse en siglos anteriores. Como ha mostrado TZVETAN TODOROV, «Viajeros e indígenas» en E. GARIN ET ALII, *El hombre del Renacimiento*, tr. esp., pp. 314-23, Cristóbal Colón pasa por encima muchos detalles de este tipo, mientras que Américo Vespucio parece deleitarse en ellos, con poco sentido crítico sin embargo.

⁷⁹ Pese a que en Occidente ha prevalecido hasta hoy la idea de que turcos y musulmanes son bárbaros, feroces, crueles y sanguinarios (véase, por ejemplo, A. DUCCELLIER, «Byzance, Juge Cruel dans un environnement cruel? Notes sur le 'musulman cruel' dans l'Empire byzantin entre VIIème et XIIIème siècles» en la obra colectiva *Crudelitas. The Politics of Cruelty in the Ancient and Medieval World [Medium Aevum Quotidianum. Sonderband 2]*, Krems 1992, pp. 148-80), si se leen los relatos de viajeros de los siglos XVI y XVII nada de esto puede encontrarse allí; al contrario, según afirma R. MANTRAN, *Istanbul au siècle de Soliman le Magnifique*, París 1994, p. 306, 2ª ed., lo que se ve en ellos como destacable es su ausencia de fanatismo frente a los extranjeros y el gusto por las cosas buenas de la vida (véase el capítulo séptimo de MANSEL, *Constantinople*, pp. 163-188, titulado "Cushions of Pleasure", para todo lo relacionado con este último asunto). Se trata, en los viajeros, de un cuadro idílico que, en opinión de Mantran, no debía subestimarse "surtout si l'on compare la vie des Stambouliotes à celle de leurs contemporains de Paris, de Londres ou de quelque autre grande cité d'Occident". Sin embargo, la construcción del estereotipo del "turco lascivo", tal como la ha estudiado STEPHEN MARCUS, *The Other Victorians: a Study of Sexuality and Pornography in Mid-Nineteenth-Century England*, Londres 1964, pp. 197-216 y WHEATCROFT, *The Ottomans*, pp. 208-30, no deja de ser un viejo prejuicio. Para este último investigador, son tres los puntos que constituyen la "preocupación atávica" de los europeos frente a los turcos: su lascivia (entre otros placeres), su crueldad y su suciedad (*ibidem*, p. 212); los viajeros no dejan de referirse a alguna de ellas o a todas y Wheatcroft se extiende en ejemplos recogidos de ellos que tienen que ver con la lubricidad y carnalidad turca (la sodomía incluida), sus burdeles, la mórbida sexualidad del harén, la figura ambigua del eunuco que se solaza en la contemplación (o en algo más que eso) de las mujeres que custodia, la poligamia, etc., todo ello excitante material para ciertas publicaciones de índole erótica de la época.

Cosas muy parecidas pero tal vez menos exóticas podían verse en cualquier gran ciudad europea, escribe Wheatcroft, y MANSEL, *Constantinople*, p. 176, con no poca sorna, nota que, a finales del siglo XVIII, el mejor burdel de Constantinopla estaba situado al lado de la Embajada británica, y nos informa de que, cuando escribió su obra, la "madame" más famosa de la ciudad y una de las contribuyentes a Hacienda más importantes de Turquía era una armenia católica.

Por lo que se refiere a la suciedad de Estambul, algún viajero advirtió, según recoge WHEATCROFT, *ibidem*, p. 152, que las calles de Pera, el barrio donde vivían los extranjeros, estaban infinitamente más sucias que las de Constantinopla, en especial las habitadas por griegos y judíos, y finalmente, sobre la crueldad añadiremos que, sin duda, los terribles castigos del islam podrían ser comparados con alguna que otra práctica de las sociedades occidentales. Pero no se trata de

Estas opiniones generales sobre el s. XIX --que parecen válidas-- necesitan no obstante ser precisadas con toda urgencia; es cierto que en esta centuria "la corriente de secularismo y de escepticismo que había nacido durante la Ilustración alcanzó de nuevo mayor importancia" y que, en este ambiente "de cientifismo eufórico era donde la antropología iba a definir su propia identidad"⁸⁰, pero no lo es menos que no todo tuvo como resultado un relativismo y un auge de lo que podríamos llamar "comparativismo neutro"⁸¹. Es en este siglo también cuando la mirada que se dirige al "otro", a los pueblos que son diferentes, puede llegar a ser terrible y, como ha señalado Marvin Harris, un antropólogo bien conocido, "*antes del siglo XIX,*" --las cursivas las ponemos nosotros-- "*ninguna nación había recompensado nunca a sus sabios por probar que la supremacía de un pueblo sobre otro pueblo era el resultado inevitable de las leyes biológicas del univer-*

entrar aquí en una descripción sobre culturas diferentes a la nuestra sino de señalar que, para no pocos estudiosos, en estos temas que aquí mencionamos, aparte de que exista un fondo real --como lo hay en todas partes--, hay también mucho de prejuicio; un poco anecdótico pero no menos interesante resulta, por otra parte, lo que MANSEL, *Constantinople*, p. 177, señala: "Many Venetian diplomats and students, seduced by the *lussuria del viver turchesco*, decided to become Muslim and remain in Constantinople. No Ottoman Muslim settled in Venice". Por cierto, las alusiones de Ordóñez a todos estos temas se atienen estrictamente al guión establecido; están las esperadas alusiones al serrallo, a los eunucos y, como es lógico, a los tópicos que acabamos de ver enumerados por RODINSON: "Al entrar hoy el viajero en Stambul," --escribe, *Una misión*, p. 187-- "después de dejar vagar su fantasía, imaginando ver una sala de suplicio en cada edificio público; después de antojársele ver rodar las cabezas de los que momentos antes habían sido favoritos del mismo Sultán que firmaba entonces su sentencia de muerte; después de querer penetrar en la vida íntima de la familia turca, viendo una belleza en cada mirada, un harem detrás de cada muro y un eunuco en cada puerta, se pregunta el viajero si esos son los restos de Bizancio; si tres siglos y medio de posesión por los turcos no son más que un tiempo empleado en abandonar ó destruir cuanto existía en una ciudad hermosísima, para no reemplazar con nada lo perdido, ni ofrecer á sus habitantes más que cuevas, lodazales, inmundicias y cosas sostenidas casi milagrosamente en el aire". Y desde el barco (*ibidem*, p. 178) presente ya ese libidinoso ambiente turco que tanto había encandilado en los libros a muchos viajeros: "Algunos luceros diseminados de trecho en trecho sobre aquel inmenso tul, parecían las ardientes miradas de las odaliscas infieles, asesinadas después de las orgías del harem y arrojadas por un plano inclinado á los abismos del Bósforo, inmensa tumba cristalina, guardadora de tan sangrientos secretos. La ciudad esclava, que había presenciado impasible tantos crímenes, estaba allí durmiendo perezosa entre sus cadenas, bañada en su tibia claridad por la luna serena y amorosa". EZEL KURAL SHAW, «The double veil: traveler's views of the Ottoman Empire, Sixteenth through Eighteenth Centuries» en *Idem*-C.J. HEYWOOD, *English and Continental Views of the Ottoman Empire, 1500-1800*, Los Angeles 1972, p. 26, ha escrito --lo tomamos de Wheatcroft-- que "debemos agradecer a los viajeros su información, dentro de sus propios límites, pero tenemos que liberarnos de estos límites a fin de desarrollar un conocimiento total del sistema otomano y de sus propios términos" (las cursivas son nuestras).

⁸⁰ M. HARRIS, *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*, tr. esp., Madrid 1987, p. 66, 7a. ed..

⁸¹ Para el análisis de la antropología en la Ilustración es de mucho interés también J.A. BOON, *Otras tribus, otros escribas. Antropología simbólica en el estudio comparativo de culturas, historias, religiones y textos*, tr. esp., México, D.F., 1993, pp. 48-76, reimpr. .

so"⁸². Quiere esto decir que el punto de vista del viajero, como ya se ha adelantado, más allá de la simpatía con que se acoge o se encuentra al extraño, al "otro", y más allá también del deseo de comparar, comprender y explicar lo diferente, puede llegar a estar teñido con algo muy similar al desprecio, fruto de la comparación con la realidad propia tal como es construida y sentida en el seno de una sociedad dada o, si se quiere decir de otra manera, de la realidad simplemente vivida de forma irreflexiva por el común de los ciudadanos a la sombra de los prejuicios o de una ideología determinada. No olvidemos que el siglo XIX es la cuna de lo que se ha dado en llamar el "racismo científico".

Hay que decir, por otra parte --y ya se ha hecho también alusión a ello--, que la profundidad de la comparación, la agudeza de las conclusiones o la fortuna en la expresión y la erudición explícita o implícita, así como el protagonismo del "yo" del viajero/narrador, varían de un libro a otro de forma apreciable. A este propósito, no deja de ser curioso citar un par de ejemplos que aclararán lo que hemos pretendido señalar. En las *Cartas finlandesas* de Angel Ganivet⁸³, este autor recoge la opinión de cierto amigo que le echó en cara su manía de no contar lo que veía en sus viajes sino lo que pensaba sobre lo que veía; "lo que tú nos envías" --decía este amigo a Ganivet-- "no son impresiones, sino opiniones; las impresiones te las guardas para mejor ocasión". Este volcarse uno mismo en la expresión de lo que se ve, este conformar desde dentro la impresión que del exterior nos llega tiene una formulación originalísima y precisa en un viajero impenitente del siglo pasado, el conde de Gobineau, quien escribió que "saber viajar, como saber amar, saber comprender y saber sentir, son cosas que no están al alcance de todo el mundo [...] El panorama de Constantinopla" --nos dice este escritor en uno de sus libros⁸⁴-- "se ha comparado [...] con la bahía de Río de Janeiro. Pero ¿cómo comparar este soberano hacinamiento de innumerables dársenas, que se suceden bajo resquebrajadas montañas [...] donde sólo la naturaleza física se muestra, donde ningún recuerdo humano habla [...]? ¿Qué puede tener de común esta opulencia, en absoluto material, con el panorama de Constantinopla, escenario palpitante, magnífico, elocuente, inteligente, dominio del más grande pasado [...]? ¿Qué significa el más acabado de los paisajes anónimos frente a un tan sugeridor espectáculo? Cuando a la naturaleza física no acompaña la moral," --concluye nuestro escritor y viajero-- "produce poca impresión en el alma, y he aquí por qué los más deslumbrantes escenarios del nuevo mundo jamás acertarían a igualarse con los menores aspectos del antiguo". Según esto, el paisaje lleno de historia, el panorama rico en hechos, leyendas y vida que se ofrece al que es

⁸² *El desarrollo*, p. 69.

⁸³ Editadas en Madrid 1918; citamos por el texto que LITVAK, *Viajeros españoles*, p. 146, recoge.

⁸⁴ *La vida de viaje y otras novelas asiáticas*, tr. esp., Madrid 1972, pp. 10 y 13.

capaz de entenderlos, gustarlas y apreciarla es infinitamente más interesante que la belleza formal y vacía que la simple naturaleza puede ofrecer. La belleza, el interés, los pone la mente de quien contempla, no lo contemplado⁸⁵. Son ideas todas ellas que nos hacen entender, en una formulación maximalista, lo que puede llegar a significar el punto de vista del viajero (y de su época), pero no hay que pasar por alto, además, que el conde de Gobineau, diplomático en Grecia, escritor y etnólogo, es figura destacada de este pensamiento de corte racista al que hemos aludido, para el que no todos los pueblos son iguales y son muchas las deficiencias que exhiben aquellos que no tienen la piel blanca.

"Se dice [...]" -escribe Gobineau⁸⁶- "que todas las ramas de la familia humana están dotadas con capacidades intelectuales de la misma naturaleza, que, aunque se hallen en diferentes estadios de desarrollo, son todas por igual susceptibles de mejora. Quizá no sean éstas las palabras exactas, pero éste es el sentido. Así el hurón [tribu india de América del Norte], con la adecuada cultura, se convertiría en el igual de un inglés o de un francés. ¿Por qué, entonces -- preguntaría yo-- en el curso de los siglos no inventó nunca el arte de imprimir ni aplicó nunca la fuerza del vapor? ¿Por qué entre los guerreros de su tribu no surgió nunca un César ni un Carlomagno, o entre sus bardos un Homero, o entre sus curanderos un Hipócrates?". Los razonamientos del viajero y pensador Gobineau no necesitan de muchas más explicaciones⁸⁷. Por supuesto no

⁸⁵ Remitimos al comentario de este pasaje de Gobineau en BRAVO GARCÍA, «El monte Atos, faro de la Ortodoxia. Aspectos de la religiosidad oriental», *Erytheia* 10 (1989), pp. 225-6.

⁸⁶ Tomamos este texto de HARRIS, *El desarrollo*, p. 303, quien, a su vez, cita de J. A. DE GOBINEAU, *The Moral and Intellectual Diversity of Races*, tr. ingl., Filadelfia, Pennsylvania 1856, p. 176. Sobre el pensamiento de este autor puede verse E.J. YOUNG, *Gobineau und der Rassismus: eine Kritik der anthropologischen Geschichtstheorie*, Meisenheim am Glan 1968 y M.D. BIDDIS, *Father of Racist Ideology: The Social and Political Thought of Count Gobineau*, N. York 1970.

⁸⁷ Nos limitaremos a señalar que este autor piensa que debe ayudarse a la depauperada Grecia ya que su misión es servir de barrera entre los eslavos e Italia y, en el Mediterráneo, entre los orientales y los occidentales, lo cual es una "garantie précieuse" y, además, una prestación de "éminents services" (ARTHUR, COMTE DE GOBINEAU, *Au royaume des Hellènes*, s.l. 1993, p. 234). Aunque critica a los griegos de su época, lo dicho y la comparación con los orientales le hacen entonar un elogio de aquéllos, no exento sin embargo de ciertas matizaciones (*ibidem*, p. 235): "Ce qui assure aux Grecs leur valeur en face des Roumains, des Bulgares, des Bosniaques, c'est assurément l'intelligence et la vive activité de leur nature laborieuse. Je ne veux pas examiner s'ils ont plus ou moins de moralité que ces autres peuples. Le débat est toujours difficile sur de pareilles questions et, pour prouver le pour comme pour y opposer le contre, force est le plus souvent de se jeter à travers des anecdotes qui ne prouvent guère. Il serait peut-être aisé" --reconoce este autor-- "d'établir entre Athènes, Belgrade et Bucarest un parallèle assez flatteur pour la première de ces capitales; mais il y aurait aussi à répondre que ce sont précisément les Grecs qui, pendant des siècles, ont dominé, conduit, élevé les gens de la région danubienne et que si le tempérament de ceux-ci est vicié, il est difficile qu'il n'y ait pas de la faute des éducateurs; on pourrait aussi, à la vérité, répliquer que les deux ou trois générations vivant en ce moment n'ont plus eu les Grecs pour précepteurs, mais bien, la plupart du temps, les Français, et que, dès lors, les anciens maîtres n'acceptent pas la responsabilité de ce qui se fait en dehors d'eux depuis un demi-ciècle et davan-

todos los viajeros del siglo XVIII o XIX escriben de sus viajes bajo este último punto de vista que, a decir verdad, resulta algo inquietante, pero sí que suelen colorear sus narraciones con sus prejuicios o con su forma de expresión más personal y, en no pocas ocasiones, lo hacen de una manera más notable que la que podemos apreciar en sus predecesores medievales. Volviendo a Melchor Ordóñez, señalaremos que, según él, "el viajero que, viniendo de la tierra occidental, fija por primera vez su planta en estos países, sobre todo si se halla dominado por un fervoroso sentimiento católico, no puede menos de lamentar y maldecir, con enérgico acento, esas fatalidades de la Historia, y esas exigencias de la recelosa política moderna, en virtud de las cuales existe todavía en el territorio europeo, extendiéndose sobre él como una mancha negra, el pueblo musulmán, cuya sola presencia es un insulto al progreso y una burla á la justicia divina".

4. Musulmanes, judíos y griegos en el punto de mira según qué viajeros.

Una declaración tan precisa por parte de Ordóñez⁸⁸ -que indudablemente, en los "tiempos convulsos" (¿y cuándo no lo han sido?) en que vivimos⁸⁹, calificaríamos de "políticamente incorrecta" y poco oportuna (¿y más tratándose de un militar que hace las veces de diplomático!⁹⁰)- lleva aparejada una larga serie de descalificaciones de todo tipo; los turcos son una "raza estacionaria", se nos dice⁹¹, "fatalista", gente que cree en un *Corán* que "estorba toda mejora al ser

tage; mais ce sont là des discussions oiseuses [...]". Para todo lo que se refiere a la gestión de este autor como diplomático en Grecia véase A. COMTE DE GOBINEAU, *La Grèce de Gobineau: Correspondance politique d'Arthur de Gobineau, ministre de l'empereur à Athènes 1864-8*, París 1985.

⁸⁸ *Una misión*, p. 179.

⁸⁹ Sin entrar en los asuntos de más rabiosa actualidad, mencionemos, por ejemplo, las obras, muy discutidas ambas, de Fr. FUKUYAMA, *El fin de la historia y el último hombre*, tr. esp., Barcelona 1992 y S.P. HUNTINGTON, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, tr. esp., Barcelona 1997, que ponen de relieve tanto los problemas con que se ha enfrentado la civilización occidental en los últimos años, como una concepción especial de la Historia.

⁹⁰ Pese a que en algunos lugares de su voluminosa relación Ordóñez encarece su actuación como diplomático en Tailandia, no parece sin embargo que su misión tuviese demasiado interés y son pocos los reflejos de ella y de sus resultados. De hecho, parece que no fue nada importante ni fructífera ya que, según ha escrito F. RIDAO GARCÍA, «Presencia española en Extremo Oriente. El caso de Tailandia en la segunda mitad del siglo XIX», *Cuadernos de Historia Contemporánea* 11 (1989), pp. 91-115, "la creación del Ministerio de Ultramar, en 1863, tampoco ayudó a dinamizar la acción exterior, antes bien, supone un nuevo elemento para complicar el difícil panorama, tanto por ser un organismo ineficaz como por carecer de la continuidad e independencia necesarias. Vemos además" --prosigue RIDAO, *o.c.*, p. 124 (citamos por la edición en Internet)-- "que decide y desarrolla sus propias iniciativas sin dar cuenta al Ministerio del Estado, tal como ocurre con la expedición de Melchor Ordóñez [...] o la venta del buque *Filipinas* a Siam en 1891[...]".

⁹¹ *Una misión*, p. 179. La calificación de "raza estacionaria" aplicada a los turcos recuerda, más que a los argumentos de Gobineau, al concepto de sociedad "estancada" que sociólogos, antropólogos e historiadores (de acuerdo con Marx [1818-1883] fundamentalmente) construyeron para

ley religiosa y civil", un pueblo que "ha detenido todo progreso en medio del furor de la matanza y de la apatía del fatalismo"⁹². Todo lo que este pueblo ha llevado a cabo sobre los bizantinos no lo ha hecho -señala este viajero⁹³- "perseguiendo un elevado ideal, sino aguijoneado tan sólo por una desapoderada ambición. La civilización no debe á ese pueblo bien alguno, siendo, por el contrario, su oprobiosa existencia y su dominación en Europa, espectáculo indigno, por cierto, de nuestra culta edad". Los turcos, en definitiva, han destrozado la ciudad de Constantinopla⁹⁴. De todas formas, ya no son lo que fueron, agrega Ordóñez; "la raza de Mahomet II, que fue un día el terror del universo, está herida de muerte, y sólo conserva aún alguna apariencia de virilidad merced al auxilio que suelen prestarle, en los casos extremos, las naciones de Occidente"⁹⁵. Hoy, un ejército sucio y andrajoso, que ya nada tiene que ver con los

describir la "incapacidad" de ciertas civilizaciones con vistas a acceder al capitalismo o a la modernización. Jack Goody, en una estupenda entrevista (véase M.L.G. PALLARES-BURKE, *The New History. Confessions and Conversations*, Londres 2002, p. 14, ha sostenido, resumiendo una parcela de sus investigaciones, que "the deep-rooted cultural difference that, according to Marx and to some extent Weber [1864-1920], divided the East from the West, one being stagnant while the other was dynamic, is simply not true. The view of the Western sequence that dates the advance of the West from the ancient Greeks in a direct line, with no interruption, is just part of the folk wisdom of Western Europe. Contrary to what Marx thought, you could find in the East institutions of civil society and systems of commercial law which allowed for the development of mercantile capitalism"; a su juicio, "the claims to the priority and the uniqueness of the West cannot be sustained" (*o.c.*, p. 16). Al mismo tiempo, Goody rechaza el "relativismo cultural", tan frecuente hoy día, denominándolo un "igualitarismo sentimental" (p. 23). Son las culturas las que establecen las diferencias entre los hombres y hay que estudiar por qué. E.W. SAID, *Orientalism. Western Conceptions of the Orient, (With a New Afterword)*, Londres 1995, pp. 207-8, advierte que, en estos siglos (XVIII y XIX), "the very designation of something as Oriental involved an already pronounced evaluative judgment, and in the case of the peoples inhabiting the decayed Ottoman Empire, an implicit program of action. Since the Oriental was a member of a subject race, he had to be subjected: it was that simple. The *locus classicus* for such judgment and action is to be found in GUSTAVE LE BON'S *Les lois psychologiques de l'évolution des peuples*, ([París] 1894) [...] The very possibility of development, transformation, human movement --in the deepest sense of the word- is denied the Orient and the Oriental". Sin embargo, su interpretación de que "la historia de todas las culturas es la historia del préstamo cultural" (lo que, en cierto modo viene a decir que todas son más o menos iguales, no es admitido por Goody, quien opina que sólo se puede dar razón de las grandes diferencias que existen en la sociedad humana "by thinking not only of borrowing but of the element of invention" (p. 22). Notemos muy de pasada que la concepción aludida por Said de que existen ciertos pueblos que, por su inferioridad, están en el mundo para ser dominados, se halla presente ya en la antigua Grecia y en Bizancio y, más tarde, en las reflexiones que siguieron al descubrimiento y conquista de América y al imperialismo de corte moderno. La bibliografía sobre esta cuestión es muy amplia.

⁹² *Una misión*, p. 180.

⁹³ *Una misión*, p. 179.

⁹⁴ *Una misión*, p. 187.

⁹⁵ "Aún resuena en nuestro oído" --escribe ORDÓÑEZ Y ORTEGA, *Una misión*, p. 184, quejándose de la política de la época que apoyaba a ese país enfermo que era Turquía-- "el estruendo de la última campaña turco-rusa, que hubiera acaso puesto fin á la dominación musulmana, á no

heroicos soldados de Mehmet II, se ofrece a la vista del viajero inspirándole un "sentimiento de repulsión"⁹⁶. Detectamos aquí una doble valoración que no deja de ser bastante imprecisa en sus límites; por un lado, los conquistadores de Bizancio eran un ejército "valeroso" y un pueblo infinitamente superior a los actuales turcos, estirpe degenerada por el paso del tiempo según Ordóñez⁹⁷; por otro, el pueblo turco, en sí mismo, merece toda clase de censuras. Su crueldad es puesta de manifiesto varias veces sin parar mientes este viajero en que los propios bizantinos o el mundo de la Tardía Antigüedad no le fueron a la zaga en ocasiones⁹⁸; menciona⁹⁹, por ejemplo, una constitución osmánica del

haberlo impedido las suspicacias de la diplomacia moderna, guardadora del equilibrio europeo. Pero si los recelos de las potencias entre sí van retardando la hora de la completa desaparición de la Media Luna, es lo cierto que la raza de Mahomet II, que fué un día el terror del universo, está herida de muerte, y sólo conserva aún alguna apariencia de virilidad merced al auxilio que suelen prestarla, en los casos extremos, las naciones de Occidente". Información sobre la situación de Grecia en los últimos siglos en BRAVO GARCÍA, "Ortodoxia y pensamiento moderno" junto con bibliografía de interés; desde el punto de vista estrictamente político, una fuente exhaustiva para conocer no ya las ayudas sino incluso los impedimentos que algunas naciones (por ejemplo la también ortodoxa Rusia) pusieron a la independencia griega es el libro de HENRY KISSINGER, autor más conocido por sus actividades como artífice de la política exterior de los EE.UU. bajo las presidencias de R. Nixon y G. Ford, *Un mundo restaurado. La política del conservadurismo en una época revolucionaria*, tr. esp., México, D.F. 1973.

⁹⁶ *Una misión*, p. 186.

⁹⁷ La noción de "decadencia otomana" está muy arraigada en la historiografía europea de la época; cuando Leopoldo von Ranke, el padre de la historia profesional en Europa, publicó su historia del s. XVII y estudió en ella a los imperios otomano y español, ya estableció su idea de que ambos declinaban al tiempo que la clase media ascendía. Esta noción, afirma K.K. BARBIR, «Memory, Heritage, and History: The Ottoman Legacy in the Arab World» en L.C. BROWN (ed.), *Imperial Legacy. The Ottoman Imprint on the Balkans*, N.York 1996, p. 101, "se incorporó a los escritos nacionalistas en Oriente Medio durante los siglos XIX y XX y llegó a ser un lugar común en la historiografía árabe y turca como un eco de la visión europea, desprovista de rigor crítico por supuesto, y por razones del todo diferentes". Véase una detallada exposición sobre Ranke y otros muchos historiadores e ideólogos modernos que han opinado sobre el mundo "oriental" en SAID, *Orientalism*, pp. 201-328.

⁹⁸ Un catálogo de las penas más comunes aplicadas en Bizancio y la bibliografía pertinente puede encontrarse en L. BURGMANN, art. «Penalties» en A.P. KAZHDAN (ed.), *Oxford Dictionary of Byzantium*, 3 vols., N. York-Oxford 1991, p. 1622. "The death penalty," --escribe este investigador-- "after a high point in late antiquity, was awarded with considerable restraint. Nevertheless, beheading, hanging on a stake (*furca*), and even burning were applied in some cases of robbery, rebellion, conspiracy, or grave heresy. Under religious influence, crucifixion as a death penalty was prohibited". Por otra parte, GONZÁLEZ DE CLAVIJO, *Embajada*, p. 57, hace referencia a la existencia de un cepo: "en medio dela calle, ado son los cambios, está vn çepo en medio fincado, enl suelo; e aquel çepo es para los omnes que caen en alguna peña de cárçel, o que pasan algund mandamiento o Regla dlas que pone la çiuadat, o venden la carne [o pan] con falsas pesas; e aestos atales echan los ally, e dexan los estar, de día e de noche, al agua E al viento, que ninguno non osa llegar aellos". Otros estudios sobre este particular en la época tardoantigua son J. ARCE, «Sub eculeo incurvus. Tortura y pena de muerte en la sociedad tardorromana» en LOMAS-DEVÍS (eds.), *o.c.*, pp. 107-19 y, sobre todo, el grueso volumen de K. SIMÓPULOS, *Torturas y poder desde la Antigüedad greco-romana, Bizancio y la Dominación turca hasta nuestros días*, Atenas 1994 (en griego).

mismo Mehmet en la que se ordena que el soberano dé muerte a sus hermanos "para asegurar la tranquilidad del mundo"¹⁰⁰, pero no parece conocer las intrigas palaciegas bizantinas que afectan a la sucesión de tantos y tantos emperadores¹⁰¹ ni la crueldad de los castigos que Tafur mismo se vió obligado a señalar.

Efectivamente, llama la atención este viajero medieval sobre el hecho de que los bizantinos son de la opinión de que jamás "por delito grande que persona fiziese deviese morir, salvo sácanles los ojos é córtanles las manos; é así en la Grecia ay muchos desmanicados é muchos ciegos". No debemos olvidar sin embargo que, en opinión de Roberto Sabatino Lopez -hipótesis que cuenta con el apoyo de otros estudiosos- la bárbara costumbre de amputar la mano del ladrón, que los musulmanes todavía conservan, no es sino herencia -felizmente abandonada entre nosotros- del mundo tardoantiguo y bizantino¹⁰². Pero no se trata de ponernos ahora a comparar males entre sí. Nos parece, en fin, que queda bien patente que este viajero español del XIX tenía una opinión muy pobre del Imperio otomano, de lo que éste había significado y sólo acertaba a ver la imparable decadencia en la que se encontraba sumido¹⁰³; pero es curioso

⁹⁹ *Una misión*, pp. 180 y 183.

¹⁰⁰ A propósito de este asunto escribe KELLY, *o.c.*, pp. 31-32, lo que sigue: "By a religious ruling or *fetva*, the leading *Ulemas* of the Ottoman Empire had advised Sultan Mehmet II in the fifteenth century that he should safeguard the succession to the throne in favour of the eldest male in the Imperial family (*Ekeberiyet*) and not on a father-to-son principle. In practice this led to the barbarous custom of any newly acceded Sultan immediately killing any blood rivals, the most obvious being the children --male and sometimes female-- of his predecessor (the "law of fratricide"). From 1617 until the fall of the Ottoman dynasty in 1924," --nos ilustra este autor-- "the practice of bowstringing young princes was relaxed; they were confined to a few miserable rooms in the Seraglio (the *Kafes*) and forbidden to have children, though some sterile concubines were provided. Twenty-two Sultans, in fact, came from such enervated and neurotic stock, pulled out of their cage *faute de mieux*. At most, eighty deaths are attributable to this principle, and in its defence it can be said it gave the House of Osman 650 years of unbroken rule and prevented the rise of an aristocracy of blood: no Bourbons, no Condés here". Véase también MANTRAN, *Istanbul au siècle de Soliman*, p. 83.

¹⁰¹ En un libro de introducción que no carece de interés, Ph. SHERRARD, *Byzance (Les grandes époques de l'homme. Collections TIME-LIFE)*, tr. fr., s.l., s. f., p. 76, lista en un cuadro, bajo el título "Les empereurs malchanceux", a los 29 emperadores que murieron de muerte violenta; preside la relación una miniatura de un manuscrito en la que puede verse a un soldado con la cabeza de uno de ellos atravesada en su lanza.

¹⁰² Sobre castigos véase lo dicho en n. 98. El trabajo de R.S. LOPEZ es «Byzantine Law in the Seventh Century and its Reception by the Germans and the Arabs», *Byzantion* 16 (1942-3), pp. 445-61 (recogido en *Idem, Byzantium and the World around it: Economic and Institutional Relations*, Londres 1978); véase también, BRAVO GARCÍA, «La España visigoda y el mundo bizantino: aspectos culturales y teológicos» en CORTÉS ARRESE (coord.), *Toledo y Bizancio*, Cuenca 2002, p. 131.

¹⁰³ Por lo que toca a explicaciones más detalladas sobre esta decadencia de la que la historia profesional de la época se hace eco (véase n. 97), limitémonos a señalar que algunas inciden en una fuente real de prejuicios; por ejemplo, la actuación de los judíos, como intermediarios entre negociantes de otros países y turcos, se suele decir que condujo a que los extranjeros se informa-

también que tampoco los bizantinos reciban elogios de su pluma. "Cuando los cruzados [...] pasaron bajo los muros de Constantinopla, ya era tiempo de que Europa se preparase á recoger la herencia de los conocimientos científicos y artísticos que esta ciudad no supo conservar"¹⁰⁴, nos dice -de nuevo con un lenguaje en el que resuenan los ecos de la decadencia-, y las pocas alusiones a los griegos que se hacen en su relato no conllevan especial elogio. El Fanar, el conocido barrio griego de Estambul, le parece "silencioso y triste"¹⁰⁵; por todas partes hay ruina y desolación de la que son responsables los turcos y, para que no queden dudas de que sus prejuicios son repartidos por igual, a diestro y siniestro, al abandonar el barrio judío de Balata (Balat)¹⁰⁶ Ordoñez escribe que

sen de todos los fallos que la administración turca tenía, lo que llevó a su vez a que el poderío de esas avanzadillas de Occidente fuese cada vez mayor y la decadencia del Imperio se agudizase, como señala MANTRAN, *Istanbul au siècle de Soliman*, p. 196. Según este investigador, "la conquête du marché ottoman réalise le vieux rêve de la mainmise sur les routes du commerce de l'Orient, proche et lointain; c'est aussi une sorte de revanche de la chrétienté sur l'islam jusqu'alors victorieux et dont les victoires, au XVIe siècle, ont semé la panique en Europe occidentale".

¹⁰⁴ *Una misión*, p. 202. La opinión de Ordoñez --como era de esperar-- muestra un completo desconocimiento de las vías que siguió la transmisión de los textos griegos a la vez que parece olvidar el terrible episodio, que separó de raíz a católicos y ortodoxos, que fue la Cuarta Cruzada, ataque católico contra la Constantinopla también cristiana (1204); este hecho supuso casi el colapso total del Imperio bizantino. Sobre esta cruzada y sus resultados puede verse, como una visión general de interés, M. ANGOLD, «Greeks and Latins after 1204: The Perspective of Exile» en B. ARBEL-B. HAMILTON-D. JACOBY (eds.), *Latins and Greeks in the Eastern Mediterranean after 1204*, Londres 1989, pp. 63-86. Son también de interés D.E. QUELLER-TH.F. MADDEN, *The Fourth Crusade. The Conquest of Constantinople*, Filadelfia, Pennsylvania 1997 y W.B. BARTLETT, *An Ungodly War. The Sack of Constantinople and the Fourth Crusade*, Gloucestershire 2000.

¹⁰⁵ *Una misión*, p. 203; una visión general sobre los habitantes de este barrio, los fanariotas, en C. MANGO, «The Phanariots and the Byzantine Tradition» en CLOGG (ed.), *o.c.*, pp. 41-66 (recogido en Mango, *Byzantium and its Image. History and Culture of the Byzantine Empire and its Heritage*, Londres 1984). Véase también, BRAVO GARCÍA, «Ortodoxia y pensamiento moderno», pp. 470-1.

¹⁰⁶ Balat, una corrupción de "palacio" (*palátion* en griego; el de Blaquernas está cerca) ha sido durante siglos uno --¡no el único en su historia!-- de los barrios judíos de la ciudad; muchos de sus habitantes, escriben H. SUMNER-BOYD-J. FREELY, *Strolling through Istanbul. A Guide to the City*, Londres 1987, p. 340, 2ª ed., "were Greek-speaking Jews who lived here in Byzantine times, but these were later absorbed by the Sephardic Jews [...] There are still half a dozen ancient synagogues in the quarter, several dating in foundation from Byzantine times, although most of the present structures date from no earlier than the first half of the nineteenth century". Todavía hoy día, escribe E. MAMBOURY, *The Tourists' Istanbul*, tr. ingl., Estambul 1953, p. 521, sigue siendo un barrio judío aunque "has sufered a great deal in this neighbourhood owing to rebuilding after the fire". Hay quien continúa hablando en sus calles el viejo español de hace cinco siglos, casi el de los mismos años en que Clavijo y Tafur escribieron sus relatos. La zona se halla junto al barrio del Fanar y la Puerta de Balat (*Balat kapisi* en turco), que es uno de los accesos de la muralla junto al mar y acercándonos ya a Blaquernas, es decir, hacia el fondo del Cuerno de Oro por la orilla sur; se encuentra muy próxima a un edificio emblemático del Fanar, el Metoquio del Monte Sinaí. En el *Viaje de Turquía*, escrito a mediados del s. XVI (citamos por la edición de F. García Salinero [Madrid 1980]), leemos que "ningún judío tiene casa en Gálata [Pera], sino tienen sus tiendas y estánse allí todo el día, y a la noche cierran sus tiendas y vanse a dormir a Constantinopla" (*o.c.*, p.

tanto él como sus compañeros se alegraron por hallarse ya "fuera del centro en que vivía una raza, enemiga encarnizada de la nuestra, compuesta de individuos por quienes siente repulsión natural todo español, acostumbrado desde niño a conceptualizar como un insulto el nombre de judío"¹⁰⁷. Tal vez Ordóñez, en cierto modo, podría haber estado de acuerdo con Montesquieu (con la fingida opinión de Usbek en su carta a Ibén, en Esmirna)¹⁰⁸: "Es la religión judía un tronco viejo que ha echado dos ramas, las cuales han cubierto la tierra entera, quiero decir el mahometismo y el cristianismo; o, por mejor decir, es una madre que ha parido dos hijas que la han cubierto de mil heridas, *porque en materia de religión*" -ponemos cursivas- "*los parientes más cercanos son los más implacables enemigos*". No de forma muy distinta piensa un investigador moderno, Franco Cardini¹⁰⁹, para quien la comparación entre el islam y Europa, la hagamos como la hagamos, siempre lleva implícita una connotación de conflicto, "comme une sorte de poursuite ou de reprise de l'ancienne rencontre belliqueuse entre la chrétienté et le monde islamique".

No cabe mejor ejemplo que el de Ordóñez, como decíamos, para ilustrar lo que pueden ser los prejuicios en un relato de viajes¹¹⁰; sin embargo, poca sorpresa nos causa a tenor de lo que el exhaustivo estudio de G. Álvarez Chillida ha recogido a propósito del antisemitismo hispano en los dos últimos siglos¹¹¹. Manifiesto ya desde antiguo, en época visigoda¹¹² se ve nutrido de nuevo vigor y continúa vivo en un medievo que tampoco fue dado a una idílica paz entre

487).

¹⁰⁷ *Una misión*, p. 203.

¹⁰⁸ BARÓN DE MONTESQUIEU, *Cartas persas* (Ed. introducción y notas de Carlos Pujol. Traducción de J. Marchena), Barcelona 1989, carta LX, p. 99; sobre este autor y su concepción del "otro" en esta obra, véase M.B. SALTER, *Barbarians and Civilization in international Relations*, Londres-Sterling, Virginia 2002, p. 22.

¹⁰⁹ *Europe et Islam. Histoire d'un malentendu*, tr. fr., París 2000, p. 11.

¹¹⁰ Entre González de Clavijo y Tafur, por una parte, y *Una misión* de Ordóñez, por otra, se sitúa el ya citado *Viaje de Turquía* de autor incierto, al que acudiremos todavía un par de veces en nuestro trabajo. Es también un buen ejemplo para estudiar el repertorio de prejuicios que aquí nos interesan.

¹¹¹ *El antisemitismo en España. La imagen del judío (1812-2002)*, Madrid 2002.

¹¹² Véase R. GONZÁLEZ SALINERO, *Las conversiones forzadas de los judíos en el reino visigodo*, Roma 2000; del mismo autor es el estudio *El antijudaísmo cristiano occidental (siglos IV y V)*, Madrid 2000, así como un artículo, «Los sueños como revelación y corrección de la maldad judaica en la Antigüedad Tardía» en R. TEJA CASUSO (coord.), *Sueños, ensueños y visiones en la Antigüedad pagana y cristiana (Codex Aquilarensis 18)*, Aguilar de Campoo (Palencia), 2002, pp. 95-113; puede verse también BRAVO GARCÍA, «La España visigoda» en CORTÉS ARRESE (coord.), *o.c.*, p. 131. A propósito de los castigos contra los judíos en esa sociedad por su disidencia religiosa, la antología de Fr. LÓPEZ POZO, *Leyes antisemitas extraídas del Fori Judicum o Fuero juzgo. Texto latino con versión al castellano, introducción y notas*, Córdoba 1997, aunque sin pretensiones científicas (y con muchas erratas), resulta útil para acercarse de primera mano a la dureza de la represión.

minorías¹¹³. Cabe decir que lo que ocurrió en los siglos inmediatos al nuestro es tal vez menos sangriento pero no por ello menos dramático; los coroneles J. Gómez de Arteche y F. Coello¹¹⁴, por ejemplo, escriben a propósito del norte de África lo que sigue: "El horror que inspiran los judíos que suelen servir en Marruecos de intérpretes, hace necesaria por otra parte la organización a que nos referimos [que algunos oficiales españoles aprendan la lengua y costumbres árabes], porque el desprecio hacia el hebreo recae sobre el que se vale de él". Sin duda no todos procederían de igual manera, pero los numerosos ejemplos que en los escritos de un nutrido grupo de intelectuales de los siglos XIX y XX recoge Álvarez Chillida nos dejan la impresión de que los viejos recelos y prejuicios no habían abandonado todavía a los católicos españoles. No entra dentro de nuestros propósitos trazar aquí una historia de los prejuicios que oponían a cada una de las poblaciones mencionadas en estas páginas ya que la mayor parte de ellos son bien conocidos. Mencionemos con toda brevedad, aunque sea obvio, que, en el caso de los judíos¹¹⁵, el origen del prejuicio evidentemente

¹¹³ Véase, por ejemplo, D. NIRENBERG, *Comunidades de violencia. La persecución de las minorías en la Edad Media*, tr. esp., Barcelona 2001.

¹¹⁴ En su *Descripción y Mapas de Marruecos*, Madrid 1859, p. 120; lo tomamos de U. MACÍAS KAPÓN, «Los cronistas de la guerra de África y el primer reencuentro con los Sefardíes» en Idem-Y. MORENO KOCH-R. IZQUIERDO BENITO (eds.), *Los judíos en la España contemporánea*, Cuenca 2000, p. 47.

¹¹⁵ Es imposible trazar aquí una historia del antisemitismo en bloque, ni siquiera sus líneas maestras; dejando aparte las historias clásicas de él así como las del pueblo judío en general, en países occidentales o en el Imperio bizantino --la mayor parte de ellas bien conocidas-- , señalemos para sus relaciones con el mundo greco-romano, entre otras obras, P. SHÄFER, *Judeophobia. Attitudes toward the Jews in the Ancient World*, Cambridge, Mass.-Londres 1997, J.R. BARTLETT (ed.), *Jews in the Hellenistic and Roman Cities*, Londres 2002 (aspectos políticos, religiosos y culturales), A.M. RABELLO, *The Jews in the Roman Empire. Legal Problems, from Herod to Justinian*, Aldershot, Hampshire 2000 y N. BENTWICH, «The Graeco-roman View of Jews and Judaism in the Second Century», *Jewish Quarterly Review* 23 (1932-1933), pp. 337-48. En relación con Bizancio, cualquier intento de reconstruir la visión de esta civilización con respecto al judaísmo y la construcción de su imagen del judío debe partir de A. KÜLZER, *Disputationes graecae contra iudaeos. Untersuchungen zur byzantinischen antijüdischen Dialogliteratur und ihrem Judenbild*, Stuttgart-Leipzig 1999. Con mucha frecuencia en los textos medievales, el judío aparece como hijo del diablo (o relacionado con él; por ejemplo, KEARNEY, *o.c.*, p. 29) y esta identificación se mantiene durante el Renacimiento, como ha sido bien estudiado por J.-C., MARGOLIN, «Le Juif comme incarnation du diable dans l'imaginaire de la Renaissance» en M.T. JONES-DAVIES (ed.), *Diable, diables et diableries au temps de la Renaissance*, París 1988, pp. 39-64; incluso Erasmo, el pacifista "épris de la douceur évangélique" se dirige a ellos con frases como "Italia está infestada de judíos", "la hidra judía que se creía ya extinguida ha resucitado" y otras por el estilo (*o.c.*, p. 54). Hay representaciones en los manuscritos que ejemplifican lo que STENOÛ, *Images de l'Autre*, p. 84, denomina "l'exclusion cumulative"; efectivamente, "persécuteurs du Christ, les Juifs ont été souvent décrits et peints comme noirs". En el *ms. lat. 24, Manchester, The John Rylands Library*, f. 150v, por ejemplo, señala Stenou, los guardianes que se encargan de prender a Cristo son negros, tienen rasgos faciales del estereotipo judío y llevan ropa típica de éstos; sobre la imagen del judío, para Bizancio en concreto, véase KÜLZER, *o.c.*, pp. 289-94, E. REVEL-NEHER, *The Image of the Jew in Byzantine Art*, Oxford-N. York

se debe a su participación en la pasión y muerte de Cristo¹¹⁶, así como por su profesión de prestamistas¹¹⁷ y fama subsiguiente de usureros, entre otros mu-

1992 y K. CORRIGAN, *Visual Polemics in the Ninth-Century Byzantine Psalters*, Cambridge 1992, pp. 43-61. La progresiva acumulación de prejuicios y la continuada hostilidad hacia ellos sin duda que han acabado por crear, tanto en Oriente como en Occidente, una figura difícilmente borrable que ha ido pasando, en su crítica, de lo religioso a lo racial, llevando a la vez consigo también factores negativos en el terreno económico y político. Y. HAYIM YERUSHALMI, «L'antisémitisme racial est-il apparu au XXe siècle? De la *limpieza de sangre* espagnole au nazisme: continuités et ruptures», *Esprit* 190 (marzo-abril 1993), pp. 5-35, ha estudiado esta cuestión, que tiene su reflejo en el capítulo inicial de R.S. WISTRICH, *Hitler y el Holocausto*, tr. esp., Barcelona 2001. Para este último investigador, "la cacería obsesiva de criptojudíos por parte de la Inquisición española, los violentos pogromos que se iniciaron a finales del siglo XIV, los autos de fe y la terrorífica persecución que condujo a la expulsión de ciento cincuenta mil judíos en 1492 constituyeron, en los albores de la modernidad, un *presagio*" --cursiva nuestra-- "del genocidio nazi [...] La prosperidad y el éxito de los judíos y 'cristianos nuevos' españoles suscitó la envidia de sus rivales, así como la hostilidad de la Iglesia católica, temerosa de las semillas de la herejía" (o.c., p. 47). En otros muchos países (Francia, Alemania, Inglaterra, Portugal...) ocurrió lo mismo y grupos numerosos de judíos fueron expulsados; lo sucedido en Alemania, sin embargo, parece haber sido un refinamiento monstruoso de la maquinaria de destrucción, aunque movida, en el fondo, por los viejos odios antisemitas. Notemos de pasada que, discutiendo las cifras de los expulsados, diferentes según los distintos autores, P. Bádenas de la Peña, "Les juifs espagnols avant l'expulsion et les Romaniotes au dernier siècle byzantin" en M. BALARD-A. DUCCELLIER (eds.), *Migrations et diasporas méditerranéennes (XV-XVIIe siècles)*, París 2002, p. 236, afirma que "en tout cas, nous restons au-dessous du plafond de cent mille personnes". La importancia de "los trágicos choques religiosos y sociales de 1391" (en Sevilla fundamentalmente), acontecimientos a los que se refiere este investigador, siguen pareciendo muy importantes a los historiadores; a ellos alude también J. VALDEÓN, autor de un reciente libro, *Pedro I El cruel y Enrique de Trastámara*, Madrid 2002, quien, en una entrevista (*EL PAÍS* 7.12.2002, p. 37) sobre su estudio, señala que "en 1391 se desata uno de los peores pogromos de la historia de Castilla. Las raíces de la expulsión de los judíos [1492], un siglo más tarde, y, también, el origen del Estado moderno, tiempo después, se encuentran aquí". Con vistas a atraerse partidarios entre el campesinado y los artesanos, leemos en ese mismo artículo, el rey Enrique II (asesinado en 1379) "no había dudado en azuzar el odio a los judíos. 'Al terminar la guerra intenta protegerles pero el mal ya está hecho' ". Sucede luego el desastre de 1391 (bajo Enrique III) y su continuación, cien años más tarde, con la expulsión decretada por los Reyes Católicos.

¹¹⁶ PEDRO DE URDEMALAS, por ejemplo, en el *Viaje de Turquía*, p. 212, recuerda a sus amigos que "a Christo, con ser quien era, ellos [los judíos] le mataron". El antijudaísmo de esta obra es evidente (*ibidem*, pp. 69, 210, 229...) aunque turcos y griegos tampoco quedan libres de crítica: los médicos tanto griegos como turcos son ignorantes (p. 171) y lo mismo ocurre con los judíos, "ni en Athenas ni en toda Grecia hay escuela ni rastro de haber habido letras entre los griegos, sino la jente más bárbara que pienso haber habido en el mundo" (p. 317). Los turcos, a este respecto, salen sin embargo mucho mejor librados (p. 397), aunque no dejan de ser una "perversa secta" (p. 388) cuyas creencias fueron urdidas con ayuda del diablo (p. 395); la mayoría son homosexuales (p. 440). Son, no obstante, gente más limpia que los españoles (p. 489). En cuestión de crueldad, finalmente, no parece que cristianos y turcos se diferencien demasiado (pp. 184 y 239). Paralelamente a lo que ya se ha visto en Ordóñez, también en el *Viaje de Turquía* (p. 441) aparece el interés por los eunucos y los pormenores de su castración.

¹¹⁷ Los judíos tenían claramente el derecho a dedicarse a esta práctica, prohibida a los cristianos; "as a matter of fact they did it as a rule with considerable governmental support. In fact," --añade S. W. BARON en *Idem-A. KAHAN ET ALII, Economic History of the Jews* (edición de N. GROSS),

chos motivos; cristianos entre sí (católicos y protestantes) se oponían por diversas cuestiones religiosas y políticas, igualmente bien conocidas. Los musulmanes (árabes y turcos) se enfrentaron por razones políticas principalmente, así como por motivos políticos y religiosos también lo hicieron con los cristianos (ortodoxos o no) ya desde antiguo¹¹⁸. Tal vez, lo que resulte de mayor interés aquí sea referirnos, de manera muy sintética igualmente, a la tensión entre turcos y ortodoxos, que se remonta a muchos siglos antes de la caída de Constantinopla (1453) aunque esto no quiere decir en modo alguno que haya dejado de existir entre ellos una notable dosis de aculturación. N. Oikonomides¹¹⁹, por ejemplo, ha estudiado con detalle los discursos leídos ante el emperador bizantino en determinadas fechas, que muestran la *communis opinio* de la Constantinopla del s. XII con respecto a sus enemigos de entonces; los turcos son acusados

N. York 1976, p. 44-- "kings considered Jewish gains via moneylending as an increase of their own resources. This was basically the meaning of such terms as that Jews 'belong to the imperial chamber', a stereotype phrase in many imperial privileges in Germany, that they were the 'king's treasure', as they were designated in Spanish decrees, and the like".

¹¹⁸ Aparte de la abundante literatura científica relativa a la invasión del Imperio bizantino por los árabes y, más tarde, por los turcos, y sobre la crítica cristiana al islam (o viceversa), de la que no hablaremos prácticamente en estas páginas, debemos a ROBERT IRWIN, «The Image of the Byzantine and the Frank in Arab Popular Literature of the Late Middle Ages» en ARBEL-HAMILTON-JACOBY (eds.), *o.c.*, pp. 226-42, un retrato de las relaciones entre estas culturas. Según FÉLIX FABER, *Le voyage en Egypte de Félix Fabri, 1483* (trad. de J. Masson), París 1975, parecía, por lo que nos dice Irwin, *ibidem*, p. 227, que la élite de los mamelucos egipcios estuviese formada por sicilianos, catalanes, genoveses, alemanes e incluso húngaros y griegos, más o menos conversos, que estaban locos por volver a sus países de origen. Sus juicios sobre los bizantinos se encuentran en los tratados que hablan de cómo adquirir esclavos, especialmente mujeres, y se las califica de instruidas, inteligentes aunque también de avariciosas; son buenas para cuidar de la casa, mientras que las francas (es decir, latinas u occidentales) son "grandotas, de carácter fuerte, estúpidas e ignorantes" (*ibidem*, pp. 228-9). Hay numerosas burlas del cristianismo aunque no demasiado venenosas (p. 233); el veneno se reserva para los magos persas (zoroastrianos) y los judíos, acusados éstos últimos de crímenes rituales y otras atrocidades, mientras que los primeros pasan por ser unos perfectos villanos, pervertidos, torturadores y caníbales. Una visión posterior de los viajeros francos u occidentales por los musulmanes otomanos se hallará en F.W. HASLUCK, *Christianity and Islam under the Sultans II*, Oxford 1929, pp. 641-45, quien refleja la perplejidad del oriental ante un viajero como los muchos que aquí llevamos citados: "'A journey' says a Tradition of the Prophet, 'is a Fragment of Hell'. The western love of travel for travel's sake" --escribe este investigador, *o.c.*, p. 641-- "is a perpetual enigma to the eastern peasant. Travelling is both expensive and troublesome: sensible people only consent to expense and trouble as a means to an end, material or spiritual. The merchant who travels for ultimate gain, is understood: so is the pilgrim who visits Jerusalem or Mecca for the good of his soul. A man who confesses to travelling without a definite aim, or in search of knowledge, is either a madman or a very clever person masquerading as a madman".

¹¹⁹ «The Turks in the Byzantine Rhetoric of the Twelfth Century» en C.E. FARAH (ed.), *Decision Making and Change in the Ottoman Empire*, Kirksville, Missouri 1993, pp. 149-55. Bibliografía sobre la descripción del turco en la literatura bizantina y otras observaciones de mucho interés en Pérez Martín, "La identidad religiosa en un mundo amenazado: La Ortodoxia ante el Islam (siglos XI-XIV)", en prensa.

en estas *orationes* de "bárbaros" (cosa habitual entre los bizantinos con respecto a los extranjeros¹²⁰), de gente sin ley en la que no se puede confiar, de mentirosos, avariciosos, ladrones y otras lindezas por el estilo¹²¹. Por su parte, estos

¹²⁰ Esta actitud, preludiada ya por la civilización griega antigua, es bien conocida; originariamente un "bárbaro" es el que tiene una lengua ininteligible (y sólo balbucea sonidos como "bar", "bar", carentes de sentido para el griego). Muy cerca de esta manera de pensar se encuentran términos como los españoles "algarabía" y "galimatías", que vienen respectivamente del árabe *al 'arabíya* y del griego *katà Maththaíon*, que significan respectivamente "lengua árabe" y "según San Mateo" (referido al *Evangelio*) y valen por "griterio confuso" o "jerigonza" el primero, así como por "lenguaje incomprensible" el segundo. Sobre la visión del "otro" considerado como monstruoso en el mundo greco-romano y en época posterior trata STENOUE, *Images de l'Autre, passim* y Kearney, *o.c.*, *passim*; un profundo análisis del concepto de "bárbaro" frente al pueblo que le reconoce como tal, desde el mundo antiguo a nuestros tiempos y en el marco del quehacer político y filosófico, es el de SALTER, *Barbarians* ya citado. Para el "extranjero" en Grecia puede verse M.-F. BASLEZ, *L'Étranger dans la Grèce antique*, París 1984 y, con respecto a Bizancio, consúltese R.S. LOPEZ, «Foreigners in Byzantium», *Bulletin de l'Institut Historique Belge de Rome* 44 (1974), pp. 341-52 (*Miscellanea Charles Verlinden*) (recogido en LOPEZ, *Byzantium and the World*), especialmente sobre las barreras jurídicas que les oponían a los "ciudadanos" y la manera de superarlas. Algunos latinos, sin que esto quiera decir que se convirtieran a la Ortodoxia, se hicieron ciudadanos del Imperio bizantino y "su principal motivación para hacerlo parece haber sido escapar a sus acreedores o a la jurisdicción de sus comunidades", según señala D. DURAN I DUELT, «Tension et équilibre dans les petites communautés d'Occidentaux à Constantinople: l'exemple des Catalans au XVe siècle» en BALARD-DUCELLIER (eds.), *o.c.*, p. 100. De la misma manera, y por motivos similares, hubo bizantinos que se hicieron súbditos de Venecia o Génova (*ibidem*, n. 8, con una abundante bibliografía), lo que nos indica que ni las cuestiones religiosas ni los prejuicios ni tampoco las barreras jurídicas tenían obligatoriamente que producir una radicalización en el trato entre las diversas culturas que se entremezclaron en Bizancio, primero, y, más tarde, en el Imperio otomano. Ni que decir tiene que también siglos antes, durante el auge del poderío árabe, hubo personajes de un bando religioso que se pasaron al otro (véase, por ejemplo, los casos de Andrónico Ducas y el eunuco Samonas entre los siglos IX-X, de los que, entre otros, habla P. MAGDALINO, «The road to Baghdad in the thought-world of ninth-century Byzantium» en L. BRUBAKER [ed.], *Byzantium in the Ninth Century: Dead or Alive? Papers from the thirtieth Spring Symposium of Byzantine Studies, Birmingham, March 1996*, Aldershot, Hampshire 1998, p. 205). En este mismo sentido, señalemos que los judíos, aunque helenizados, siguieron siendo dentro de la sociedad bizantina un "elemento extraño y amenazador para la vida del cristiano y por eso se convirtieron" --al decir de BÁDENAS DE LA PEÑA, «Les juifs espagnols» en BALARD-DUCELLIER (eds.), *o.c.*, p. 238-- "en el blanco de toda clase de estereotipos negativos de naturaleza xenófoba", aunque, como bien sabemos, el pragmatismo de la autoridad imperial bizantina los aceptaba de buen grado ya que eran útiles para la vida económica, igual que hacía con otras minorías. Y lo mismo hicieron los turcos, manteniendo cada sociedad de una manera diferente las distancias con estas minorías --sobre lo que volveremos a insistir más adelante--, pero sirviéndose de ellas. Finalmente, para el lento desarrollo de la idea --algo mucho más profundo que los meros requisitos de ciudadanía a que nos hemos referido-- de que todos los hombres son "iguales", presente en las filosofías del Helenismo sobre todo, remitimos a H.C. BALDRY, *The Unity of Mankind in Greek Thought*, Cambridge 1965.

¹²¹ OIKONOMIDES, *o.c.*, pp. 149-50; "a persistent insult against them [los turcos]" --añade este estudioso griego-- "was to compare them to dogs or wolves, or wild animals. This name-calling was naturally inspired by the image of the infidels threatening Christ's flock. But as this insult was less common when speaking of other enemies, one may wonder whether it was not also inspired

mismos turcos, inmersos en una guerra propagandística, poco hicieron para luchar contra estos insultos y, según parece, extendieron el rumor de que también eran caníbales, lo que sin duda aterrorizó en su día a las tropas de Bizancio; este truco, señala Oikonomides, conocido ya por los árabes¹²² y los normandos de Sicilia, parece que fue usado por los turcos en el s. XII por primera vez, según lo que nos transmite Eustacio de Salónica, pero reaparecerá más tarde en los siglos XIV y XV. La posible discusión de este asunto queda iluminada por las concepciones de la antropología moderna para la que es absolutamente normal que los pueblos primitivos, interrogados por los antropólogos, siempre acusen a sus enemigos de ser caníbales y nieguen serlo ellos, de forma que la idea misma de un canibalismo habitual se halla en crisis después del estudio de William Arens¹²³. Más adelante tendremos ocasión de hablar de nuevo de las relaciones entre turcos y griegos tras la caída de la capital bizantina ante Mehmet II.

Por lo que hace ahora a los viajeros españoles predecesores medievales de Ordóñez, la verdad es que no nos es dado encontrar en ellos nada similar a las andanadas de nuestro oficial de marina. Tafur, por ejemplo, si bien llama a "los moros", al principio de su obra, "nuestros naturales enemigos" --cosa que parece "muy lógica" cuando todavía no se había terminado la Reconquista¹²⁴-- , nos

by the all too common image of the irregular light cavalry bands that wreaked havoc all over Asia Minor". Tal vez haya otras motivaciones en estas comparaciones.

¹²² Véase una referencia a este tipo de crítica del enemigo en n. 118.

¹²³ *The Man-Eating Myth: Anthropology and Anthropophagy*, Oxford 1979 (hay tr. esp.); véase sobre esta cuestión M. GARDNER, *¿Tenían ombligo Adán y Eva? La falsedad de la pseudociencia al descubierto*, tr. esp., Madrid 2001, pp. 169-78 y, para referencias al mundo antiguo, J.N. BREMMER, *The Early Greek Concept of the Soul*, Princeton, N. Jersey 1983, pp. 103 y ss. , hay tr. esp. .

¹²⁴ *Andanças*, p. 2; entrecomillamos lo de "muy lógica" para llamar la atención sobre el proceder de algunos estudiosos que, tras motejar cualquier conducta o medida discutibles en algún sentido como "lógicas, dadas las circunstancias", creen haber escapado a una discusión seria sobre el asunto en cuestión, sin parar mientes en que, de esa forma, legitiman absolutamente todo. Traigamos aquí, como ejemplo, a N. LÓPEZ MARTÍNEZ, un teólogo, que, en su obra *Los judaizantes castellanos y la Inquisición en tiempo de Isabel la Católica*, Burgos 1954, p. 356, opina que la expulsión de los judíos de 1492 "por más dura que hoy nos parezca, era totalmente lógica," --las cursivas son nuestras-- "supuesto el plan de los RR.CC. sobre la conservación a todo trance de la pureza de la fe". Las opiniones de este autor, sin embargo, son a lo largo de su libro mucho más radicales y parten de "una realidad incuestionable: la incompatibilidad entre cristianos y hebreos". Comparaciones entre la expulsión de los Reyes Católicos (curiosamente López Martínez llama al hecho de "eliminar a los conversos en cuanto tales del campo de la competencia social" nada menos que "solución definitiva"; véase ÁLVAREZ CHILLIDA, *o.c.*, p. 431) y el Holocausto no son del todo adecuadas a menos que se maten. Véase lo que decimos en n. 115. En el caso de Tafur, como en el de tantos otros llenos de ideales caballerescos que incluían la cruzada entre sus objetivos, su alusión a "los moros" no va más allá de identificarlos como punto de referencia negativo de toda una clase militar y religiosa que luchaba frente a quien seguían considerando un "invasor" (diferente en religión y cultura a despecho de la inevitable aculturación); la prueba es que otros musulmanes, los turcos, que viven en un país lejano dominando tierras cristianas (aunque, eso sí,

dice de los turcos algo muy diferente a lo que hemos podido leer en el relato de Ordóñez. Este pueblo, escribe¹²⁵, "es noble gente en quien se falla mucha verdad, é biven en aquella tierra como fidalgos así en sus gastos como en sus traeres é comeres é juegos, que son muy tahures, gente muy alegre é muy humana é de buena conversaçión, tanto, que en las partes de allá, quando de virtud se fabla, non se dize de otros que de los turcos". Llegado el momento de hacer una descripción de uno de ellos, Tafur no se sirve de otros términos sino de los que emplearía para describir a un personaje cristiano; el hombre en cuestión, nos dice, "sería de edat de quarenta é çinco años, é de buen estatura é asaz fermoso de gesto, é pareçía en su continente persona discreta, de gesto grave"¹²⁶. En conjunto, como pueblo, son respetuosos con la herencia de otros tiempos; "an los turcos por reliquias" -leemos en las *Andanças*¹²⁷- "los edificios antiguos é non desfarian ninguno dellos, ántes fazen sus casas con ellos". Finalmente, aunque es cierto que son valerosos y buenos combatientes, su técnica no obstante flojea¹²⁸ y no sería mala cosa -es una bravata de caballero español- que los tuviésemos en España como enemigos¹²⁹. Son esta vez los griegos, sin embargo, no los turcos, quienes figuran como el principal objetivo de la crítica de Tafur: Constantinopla, para él¹³⁰, "es muy mal poblada é á barrios, pero la costa de la mar faze mayor pueblo; la gente non bien vestidos, mas

ortodoxas), nada similar parecen inspirarle.

¹²⁵ *Andanças*, p. 156.

¹²⁶ *Andanças*, p. 153.

¹²⁷ P. 134.

¹²⁸ "Bien creo si con la gente del Poniente se fallasen [los turcos], non avría en ellos resistencia, non porque de la persona non son buenos, mas fallésçeles mucho de lo nesçesario ála guerra" (*Andanças*, p. 184). Tenemos aquí la opinión de un caballero experto en las armas aunque, como es lógico, pueda haber una dosis de subjetividad en su juicio.

¹²⁹ *Andanças*, p. 185; notemos que GONZÁLEZ DE CLAVIJO, *Embajada*, p. 58, es de una opinión muy similar sobre la poco destacable eficacia militar de los ejércitos turcos. Siglos antes sin embargo, Benjamín de Tudela, un judío español, escribió que, para guerrear contra ellos, los griegos se rodeaban de tropas mercenarias ya que "carecen [los griegos] de espíritu combativo; se les considera, por tanto," --continúa diciendo-- "afeminados que carecen de fuerza para resistir" (citamos por la traducción de J.R. MAGDALENA NOM DE DÉU, *Libro de viajes de Benjamín de Tudela. Versión castellana, introducción y notas*, Barcelona 1982, p. 66 [la edición original es *Beniamini Tudelensis Itinerarium*, Bolonia 1967, reimpr]). Quiere esto decir que, según los prejuicios religiosos o culturales del viajero de turno, variaba la valoración de la calidad de las fuerzas militares en juego en Oriente.

¹³⁰ *Andanças*, p. 184; «Tafur's general picture of Constantinople» --señala VASILIEV, *o.c.*, p. 113-- "is very brief but definitely gloomy; moreover, he considers the Greek people inherently vicious and sinful. But at the same time he emphasizes the intense commercial activity between Pera and Genoa". Compárese esta visión pesimista del mundo griego con la que, siglos antes, con un inconfundible tufillo medieval, nos dejó el ya citado BENJAMÍN DE TUDELA, *Libro de viajes*, p. 66: "Los griegos del país son muy ricos en oro y piedras preciosas, visten trajes de seda, con encajes de oro tejidos y bordados en sus vestiduras; semejan príncipes (cuando) cabalgan sobre sus caballos".

triste é pobre, *mostrando el mal que tienen, aunque non tanto quanto devían, por ser gente muy viçiosa é embuelta en pecados*" (son nuestras las cursivas). "Los griegos están del todo desfechos", nos dice en otro lugar¹³¹, y con su destrucción bien que se han tomado venganza los turcos por la ruina de la antigua Troya¹³². Es de cierto interés señalar, aparte de esta alusión de corte mitológico, el hecho de que Tafur atribuya la caída del Imperio bizantino no directamente a mérito de los turcos sino a los propios cristianos, que han permitido, con sus discusiones por razones políticas y su inoperancia, que estas cosas ocurran¹³³.

El libro de Pero Tafur está escrito tras la toma de la capital en 1453 y, por ello, es explicable que su opinión ante una sociedad victoriosa en lo militar, como había sido la de los musulmanes turcos, resulte bastante positiva; "aún ante que yo viniese éConstantinopla fuese tomada," -escribe¹³⁴- "tan subiectos estaban [los griegos] como agora, é sinon ponían las manos en ellos [los turcos], era por miedo de non ensañar los xpianos del Poniente, porque no les fuesen en contra; é bien paresçe, por la negligencia que, despues de Constantinópoli perdida, an mostrado los príncipes é pueblos cristianos, que en vano era

¹³¹ *Andanças*, p. 167. La visión pesimista de los griegos que Tafur tiene --manifestada sobre todo en su "son gente muy viçiosa é embuelta en pecados"-- le parece a ANGOLD, «The decline» en MACRIDES (ed.), *o.c.*, p. 225, que se debe a lo que acerca de la sodomía de los habitantes de Constantinopla y sobre un incesto imperial se nos dice en *Andanças*, pp. 159 y 176 (para lo primero, véase nuestro «Constantinopla», p. 217); esto puede ser cierto y no sería el primer ejemplo de un viajero que se cree el chismorreó sobre las personas importantes o las leyendas de siempre. De todas maneras --sin descontar que pueda existir una base objetiva--, la homosexualidad como arma arrojadiza contra herejes (que, a la vez, suelen ser identificados como enemigos) es cosa muy frecuente y esto nos recuerda lo que C. GALATARIOTOU, «Holy Women and Witches: Aspects of Byzantine Conceptions of Gender», *BMGS* 9 (1984-5), pp. 62 y ss., ha estudiado a propósito de los ataques a mujeres importantes consideradas como "malas" por una sociedad de hombres como era la tardo-antigua: se las suele acusar indefectiblemente de conspiración, sexualidad exacerbada y brujería (véase un análisis detallado, referido a la emperatriz Teodora, esposa de Justiniano, en BRAVO GARCÍA, «Teodora. El esplendor de Bizancio», en prensa. Por otro lado, las circunstancias de su época ayudan también a creer que Tafur no necesita apoyarse en las preferencias sexuales para aplicar sus duras palabras ("harsh words", escribe ANGOLD, *ibidem*, p. 224) a sus huéspedes bizantinos.

¹³² *Andanças*, p. 168. Véase sobre la cuestión, con cierto detalle, BRAVO GARCÍA, «El Partenón», p. 127; igualmente PÉREZ MARTÍN, «Procesos de aculturación», pp. 27-8.

¹³³ El argumento tiene una larga trayectoria; por ejemplo, A. VIAN HERRERO, «La *Turcarum origo*: una crónica ejemplar y burlesca en el *Viaje de Turquía*» en R.M. AGUILAR-M. LÓPEZ SALVÁ-I. RODRÍGUEZ ALFAGEME (eds.), *Charis didaskalías. Studia in honorem Ludovici Aegidii. Homenaje a Luis Gil*, Madrid, 1994, pp. 777-8, ha señalado que "en la *Turcarum origo* se enumeran las razones de la inferioridad cristiana en la lucha contra ellos [...] y quizás se dan, nada menos que las causas de la escritura del *Viaje de Turquía*: es sólo la división de los cristianos la que impide vencer a un enemigo poderoso y terrible". Otra historia de los turcos es la narrada por PERO MEXÍA (1497-1551) en su conocida *Silva de varia lección* I, pp. 276-327 (citamos por la edición de A. CASTRO [Madrid 1989]), aunque sin hacer ésta hincapié en las razones ya expuestas.

¹³⁴ *Andanças*, p. 168.

su reçelo, é non es de dubdar, que si Dios los consintiese, que más osasen, que quanto cometiesen con tanto salirían, segunt el remedio queá tan grande injuria la xpiandat a dado; é bien paresçe" -concluye nuestro viajero sentencioso- "que más son defendidos los pueblos dellos miraglosamente del poder de Dios, que non de su industria nin virilidad"¹³⁵. Está claro que una visión católica apostólica romana y antiortodoxa es la que prima en su pensamiento aunque se codea con el elogio a los turcos, vencedores recientes de los griegos; los ortodoxos -- para él-- (aparte de algo heterodoxos en sus gustos sexuales) son herejes que no acceden a reconocer la primacía del papa y se zafan de acuerdos previos de sus emperadores en concilios pasados así como del muy presente todavía de Ferrara-Florençia, donde, alcanzada la unión de las iglesias, ésta no duró el tiempo de un suspiro una vez vueltos los conciliares griegos a Constantinopla¹³⁶: esa es la opinión que parece desprenderse de su obra. Con palabras de José Vives, acepta Fink¹³⁷ que nuestro Tafur es " 'el prototipo del caballero cristiano', del noble hidalgo de Castilla en lucha siempre contra el Islam; joven y valiente siempre, no sólo en España sino en cualquier reino cristiano" y, en una serie de pasajes que le sirven para probar su aserto¹³⁸, incluye aquél en que Tafur rehusa quedarse al servicio del emperador de Trebizonda porque éste estaba casado con una mujer de origen turco¹³⁹, cosa que no parece ir muy bien con otras de

¹³⁵ En *Andanças*, p. 144, afirma que, cuando escribe su libro, tanto "fidalgos" como "villanos" padecen esclavitud bajo sus dominadores, "pues que así están señoreados de los enemigos de la fé, que son los turcos, por pecado de los xpianos".

¹³⁶ Fue Tafur testigo presencial de la partida de las naves que llevaban al emperador y a su numeroso séquito con destino al concilio, como hemos comentado en nuestro "La calma que precede a la tormenta: el Concilio de Florençia y su papel en la transmisión de los textos clásicos" en I. RODRÍGUEZ ALFAGEME (comp.), *Los clásicos como pretexto*, Madrid 1988, pp. 50-1 (la partida de Constantinopla tuvo lugar el 27 de noviembre de 1437 y la llegada a Venecia el 8 de febrero del siguiente año). Sobre el significado de este evento internacional puede verse J. GILL, *Il Concilio de Firenze*, tr. ital., Florençia 1967 y P. VITI (ed.), *Firenze e il Concilio del 1439. Convegno di Studi (Firenze [...] 1989, 2 vols., Florençia 1994.*

¹³⁷ *O.c.*, p. 59.

¹³⁸ Señalemos nosotros que en *Andanças*, p. 189, comentando los pormenores de la toma de Salónica por los turcos, critica el proceder de los venecianos señalando, como buen hidalgo español, que éstos "e los otros ytalianos en tal fecho más el provecho que la onrra procuran".

¹³⁹ "E rogóme mucho [el emperador], desque supo quien yo era é á lo que yva, que me quedase con él, é que despues, por satisfazer mi voluntad, él me embiaría en navío suyo á ver lo que quisiese. E yo le respondí, que le tenía en merçet quererse acompañar de mí, pero que non lo podía fazer, porque yo avía de complir aquel camino é ser dentro en çierto tiempo en mi tierra, porquel Rey mi Señor vinie á la guerra contra los moros; é puesto que yo oviera de quedar, non fuera con él, porquél estava casado con una fija de un turco, é aún que pensavan que por allí le podría venir algunt daño. El me respondió, que ántes entendía que Dios le farie merçet, pues con entençion de tornarla xpiana lo avía fecho; é yo le dixé: señor, ántes dizen que vos la dieron para que ella vos tornase moro á vos" (*Andanças*, pp. 159-60). En un pasaje anterior, pp. 78-9, recoge Tafur otro testimonio de prejuicios de este tipo vigentes en el Oriente, a cargo esta vez de un sevillano que vivía hacía mucho tiempo en Egipto; pese a ser un renegado, las cuatro mujeres que

sus afirmaciones. Todo esto creemos que es, en buena parte y de acuerdo con su época, bastante lógico -sobre esto ya hemos comentado algo en nota-, pero hay que reconocer, al mismo tiempo, que el peso de sus prejuicios es muy inferior al del viajero del XIX¹⁴⁰, lo que parece un claro indicio de la atmósfera manifiestamente antisemita que Ordoñez respiró¹⁴¹.

tenía eran cristianas "de aquellas que compran en la mar Mayor, por cuanto avrien por grant desonrra casar con mora de natura". Entre 1297 y 1461, precisa PÉREZ MARTÍN, «Procesos de aculturación», p. 54, n. 79, "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". Se puede decir, por lo tanto, que son poco frecuentes los casos de boda entre princesas turcas y nobles bizantinos, según concluye esta investigadora que, por supuesto, menciona el caso del emperador de Trebizonda referido por Tafur y bibliografía reciente sobre estas cuestiones.

¹⁴⁰ Como CARDINI, *o.c.*, p. 209, ha señalado, dando la razón a otros estudiosos ya mencionados aquí, "dans le roman de chevalerie espagnol, l'adversaire est-il tout aussi héroïque et magnanime que le héros chrétien, et la guerre peut parfois déboucher sur l'amitié et le respect mutuel. Dans cette 'maurophilie' éthique et esthétique (une des composantes du futur romantisme), l'ennemi de la Croix, désormais ennemi de l'Europe, jouait le double rôle d'ennemi métaphysique et d'ennemi ludique, si bien que, dans l'imaginaire collectif, sa présence était tout à la fois menaçante et familière: Le 'Turc', l' 'Infidel', le 'Sarrasin' entrait dans les fêtes de cour et de place publique de la Renaissance, et par là dans le folklore". En general, para la figura del turco en el Renacimiento, véase R. SCHWOEBEL, *The Shadow of the Crescent: the Renaissance Image of the Turks, 1453-1517*, Nieuwkoop 1967 y, en lo que se refiere a países concretos: A. MAS, *Les turcs dans la littérature espagnole du Siècle d'Or*, París 1967, 2 vols., junto con G. BELLINI, «Los turcos en las crónicas españolas de viajes de los siglos XV y XVI», *Quaderni di Letteratura Iberiche e Iberoamericana* 3 (1985), pp. 5-26 y Cl. D. ROUILLARD, *The Turk in French History. Thought and Litterature. 1520-1660*, París 1941. Observaciones de interés acerca de los turcos y su papel en la construcción de la identidad de los occidentales (la cuestión de la visión del "otro", a la que ya nos hemos referido) en L. WOLFF, *Inventing Eastern Europe: The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment*, Stanford, California 1994 e I.B. NEUMANN, *Uses of the Other: "The East" in European Identity Formation*, Minneapolis, Minnesota 1999.

¹⁴¹ Frente a Ordoñez, en lo que toca a su visión de los judíos Tafur no parece definirse tan claramente como hace con respecto a los moros; su actitud, en cierto modo, recuerda a la de Cristobal Colón, casi medio siglo más tarde, para quien --según ha señalado G. PISTARINO, «Christian and Jews, Pagans and Muslims in the Thought of Christopher Columbus» en B. ARBEL (ed.), *Intercultural Contacts in the Medieval mediterranean. Studies in Honour of David Jacoby*, Londres-Portland, Oregón 1996, p. 261-- "the Moors belong to the 'secta' of Mohammed, and the future admiral's view of them seems implicitly negative, as it would be towards an enemy who was to be defeated and destroyed". Sin embargo, los judíos en los escritos de Colón en modo alguno reciben este tratamiento sino que, a diferencia del, al parecer, neutral Tafur, son juzgados muy positivamente; "Columbus" --escribe Pistarino, *o.c.*, pp. 261-2-- "limits himself to recording the traumatic event of their expulsion from the realms of the Catholic Monarchs, without any negative qualification of their religion, as there is for the Moors. In Columbus there is no trace of anti-Semitism or even any condemnation [...] the Jews are participants in his own search for humanity and he recalls their biblical history as a model, a precedent, an admonitory example". Latinos, griegos, judíos y moros son para Colón "setas" (es decir, sectas), palabra que no indica solamente diferencias religiosas sino también, a juicio de Pistarino (p. 271), "una tradición cultural, una raza y una localización geográfica diferentes".

Algunas indicaciones sobre esta época, la de Ordoñez, pueden ser de utilidad para explicar esa conciencia extrema de decadencia con respecto a los musulmanes que late en su libro. Coincidiendo casi con la visita de Ordoñez¹⁴² a la Constantinopla turca, Francia había ocupado Túnez, lo que llevó a una gran ola de protestas en el mundo musulmán; pidió ayuda el sultán a Von Bismarck, quien envió prontamente una misión militar a Estambul, y esto "llegó a ser el comienzo de la influencia alemana sobre Turquía"¹⁴³. Ya antes, el zar Alejandro II había declarado la guerra a los turcos (1877) bajo el pretexto de las malas condiciones en las que vivían los cristianos ortodoxos y, en el Congreso de Berlín (13 de junio a 13 de julio de 1878)¹⁴⁴, celebrado bajo los auspicios del ya citado canciller Otto Eduard Leopold von Bismarck, se habían tomado medidas para dividir el Imperio en esferas de influencia; Austria ocupó inmediatamente Bosnia-Herzegovina en julio de 1878, Francia manifestó sus derechos a Siria y Palestina, e Inglaterra fue animada a ocupar Egipto. El bombardeo de Alejandría por los ingleses en 1882 y sus éxitos militares hicieron que "las esperanzas de independencia de los pueblos que habían vivido bajo el poder otomano, especialmente los árabes, se vieran defraudadas durante décadas. Se abrió la puerta a una masiva e incontrolada penetración del poderío económico, cultural, social y religioso de Occidente"¹⁴⁵, lo que no colocó precisamente a los árabes en la --ansiada por ellos-- categoría de "liberados" del yugo otomano y, por su condición de musulmanes, siguieron siendo objeto de los prejuicios que, por parte católica, gravaban a turcos, griegos y judíos, cada uno por razones distintas. Sin embargo, parece ser que el renacimiento árabe, en lo que toca a lengua, cultura y conciencia de sí fue, en cierto modo, preludiado por la actuación de la Iglesia Ortodoxa árabe del Líbano que, en 1875, fundó el diario *al-Abram* (*Las pirámides*); se podría decir, por lo tanto, que "el nacionalismo árabe fue originariamente inspirado en parte por el esfuerzo de los árabes cristianos ortodoxos para liberarse del yugo griego". Fueron éstos los que hicieron también importantes contribuciones al socialismo (*istirakijya*) y uno de ellos, Michel Aflaq, fallecido en 1989, llegó a ser el ideólogo y fundador del partido socialista árabe *Ba'th* ("renacimiento") sin abandonar por supuesto el islam¹⁴⁶. El 2 de noviembre de 1914, no muchos años después del viaje de Ordoñez, de nuevo declara la guerra Rusia a Turquía al considerar que los "jóvenes turcos"

¹⁴² Su libro fue editado en 1882 y, previamente, a Ordoñez le fue confirmada su misión el 14 de abril de 1879, partió el 20 del mismo mes y, ya en 1881, de vuelta de su larga expedición, le encontramos en París, donde su mujer dió a luz a un hijo. Notemos sin embargo que el Informe de la Real Academia de la Historia, firmado por su secretario, el Ilmo. Sr. Director general de Instrucción pública, D. Pedro Madrazo, lo está con fecha 1 de febrero de 1883 (p. XXIII).

¹⁴³ A. WESSELS, *Arab and Christian? Christians in the Middle East*, Kampen, Holanda 1995, p. 38

¹⁴⁴ Véase, entre otros, CARDINI, *o.c.*, pp. 295 y ss. .

¹⁴⁵ WESSELS, *o.c.*, p. 38.

¹⁴⁶ *Ibidem*, pp. 70-1.

tenían una política germanófila; de los esfuerzos realizados por los árabes para liberar de manos turcas Siria y Palestina, por otro lado, sólo se aprovechó la familia wahabita de los Saudíes, que recibió casi completa la Península Arábiga. Fue en 1917 cuando Lord Balfour (Arthur James Balfour), traicionando las promesas hechas a los árabes, manifestó que Inglaterra estaba dispuesta a conceder a los judíos un territorio donde instalarse en Palestina y, finalmente, los griegos --que ya habían comenzado a independizarse del Imperio otomano en 1821-- sufrieron un gran descalabro a mano de Kemal Atatürk en Esmirna (1922). Lo que va de estos años a la Segunda Guerra Mundial y a la actualidad es ya un pasado, tan presente hoy día, que nada sobre él diremos aquí.

En lo que se refiere ahora al primero de nuestros viajeros, González de Clavijo, en su *Embajada* no hallamos tampoco prácticamente el menor juicio crítico contra los turcos; por supuesto, este autor reconoce que, por todas partes, el Imperio bizantino amenaza ruina, pero no hay críticas ni tampoco una teoría que dé razón de la decadencia: "otrosy" -escribe¹⁴⁷- "por esta çiuudad de costantinopla ay muy grandes edefiçios de casas, e de yglesias, e de monesterios, que es lo más dello todo caydo; e bien paresçe que en otro tiempo, quando esta çiuudat estaua en Su virtud, que era vna delas nobls ciudads del mundo". El estilo casi cronístico de este viajero parece hacer que la noción de decadencia, de decrepitud del tejido urbano de una ciudad, no produzca otras reflexiones de mayor alcance en su obra y tanto él como Tafur, éste por otras razones, podemos decir que están bien lejos de la congoja, más literaria que real y más de tercera o cuarta mano que fruto de una experiencia personal de hondura, que, metido a escritor, muestra Ordóñez y Ortega. Este último, al contemplar los restos del Hipódromo de Constantinopla y los destrozos que, en lo que quedaba de él¹⁴⁸, habían hecho los cruzados, no ve cosa mejor que citar¹⁴⁹ "la célebre canción atribuida à Rioja: 'Estos, Fabio, ay dolor, que ves ahora, campos de soledad, mustio collado, fueron un día Itálica famosa' ". ¡ Reflexiones de un turista ! En resumidas cuentas, nuestra comparación de estos viajeros españoles que visitaron Constantinopla, en relación con lo que podríamos llamar sus prejuicios raciales o políticos, no deja de ser aleccionadora. González de Clavijo, el más antiguo, es pues el que menos deja traslucir sus opiniones y en sus páginas, aunque la decadencia de los bizantinos aflora por doquier, no se vislumbra todavía la caída de Constantinopla ni los turcos u otros pueblos son juzgados con severidad.

¹⁴⁷ *Embajada*, p. 57.

¹⁴⁸ Descripciones de viajeros españoles (siglos XVIII-XX) de este monumento, en CORTÉS ARRESE, *o.c.*, pp. 156-61.

¹⁴⁹ *Una misión*, p. 191.

Ya más avanzado el siglo XV, nuestro más caballeresco Tafur manifiesta su natural aversión a los musulmanes de la Península Ibérica pero no critica especialmente a los turcos -Lepanto está aún muy lejos- que, aunque no árabes, comparten con aquéllos su religión; antes bien, en los tiempos del concilio de Florencia, parece mirar con más recelo y censura a los bizantinos, heterodoxos en su Ortodoxia e interlocutores airados del Papado, desentendiéndose a la vez de los judíos. Ordóñez, finalmente, un militar del siglo XIX, es un caso extremo; judíos y bizantinos son censurados, pero la palma del oprobio parecen llevársela los turcos. ¿Por qué? La política de la época como se ha visto -Turquía es "l'homme malade de l'Europe"- se nos antoja que coadyuva a este radical desprecio por los otomanos que el viajero no se recata en ocultar, aunque en ningún momento sale a relucir la posibilidad de que Occidente haya podido tener algo de responsabilidad en la caída del Imperio bizantino por su denegación de auxilio (o, mejor, su auxilio escaso) en 1453. Próximas a la visión política de los tres viajeros deben de estar tanto su concepción de la realidad en función de las doctrinas religiosas que profesan -algo a lo que ya se ha aludido- como las observaciones de carácter moral que llevan a cabo a lo largo de su periplo. Es lógico que un caballero como Tafur, para quien los turcos, pese a ser enemigos de la fe, no merecen excesivos reproches, no haga demasiados distinguos en materia religiosa. Por supuesto, y por otra parte, hay en su texto un pasaje¹⁵⁰ en que el término "griegos" se opone a "xpianos", pero no insiste demasiado en el resto de su obra sobre este particular. En lo que toca a su comportamiento como católico resulta natural también que asista a misa en diversas ocasiones y visite alguna iglesia para "fazer oración"¹⁵¹ y, claro está, igualmente para contemplar algunos de los innumerables *mirabilia*, atractivo del visitante medieval, que son las reliquias. A propósito de este asunto conviene que nos detengamos un poco.

Ordóñez, por supuesto, está bien lejos de estos intereses más propios del medievo que del siglo XIX y nada nos dice al respecto; sin embargo, González de Clavijo y Tafur -en especial el primero de ellos- son una fuente detallada para estas cuestiones pudiendo establecerse ciertas diferencias en su tratamiento que son significativas. Tanto en la iglesia de San Juan de la Peña, Santa María, Santa Sofía, Santa María Odigitria y otras más¹⁵², González de Clavijo contempla colecciones de reliquias en cuya descripción se entretiene morosamente, dotándola además de un climax descriptivo en el que, en ocasiones, tan importante parece ser lo contenido como el continente. Ante nuestros ojos desfilan

¹⁵⁰ *Andanças*, p. 183.

¹⁵¹ Véase *Andanças*, pp. 138, 149 y 160.

¹⁵² Sobre algunas de las iglesias visitadas por los viajeros puede verse, con la bibliografía pertinente, BRAVO GARCÍA, «La Constantinopla que vieron R. González de Clavijo y P. Tafur: los monasterios», *Erytheia* 2 (1983), pp. 39-47.

brazos y manos, astillas de la cruz, espinas y otras muchas cosas¹⁵³ cuyos poderes vienen preludiados, con una atmósfera casi taumatúrgica, por la riqueza del envoltorio y la detallada descripción que de él se nos ofrece. Veamos un ejemplo de su *Embajada*¹⁵⁴: "Sobre vna mesa alta que era cubierta de vn paño de seda; la qual arca estaua sellada con dos sellos de çera blanca que estauan echados ados aldauillas de plata; e ese mesmo estaua çerrado con dos cerraduras; e abrieronlas E sacaron della dos plateros grandes de plata dorados para poner las Reliquias; e Sacaron luego dela dicha arca vn talegón de dinico blanco que estaua sellado con çerra, e desy desellaron lo e Sacaron dél vna arqueta de oro pequeña Redonda; e dentro estaua el pan quel jueves dela çena dió ihesu xristo a judas en senal de quién era el quello traya, e non lo pudo comer, e estaba buelto en vn çendal colorado, e sellado con dos sellos de çera vermeja, e seria aquel pan quanto tres dedos dela mano; e otrosy Sacaron de aquel talegón vna arqueta de oro más pequeña quela primera e dentro enella estaua vna baxilleta engastonada enella que non se podia della quitar, la qual buxetilla era de xristal e dentro enlla estaua dela Sangre de ihesu xristo..." y así continúa un par de páginas más. El parrafo, como se ve, no tiene desperdicio.

No debemos olvidar que González de Clavijo es un excelente cronista y que, en su obra, las descripciones técnicas -por ejemplo las tempestades y las maniobras de los navíos, como ha sido notado por algún estudioso, o también ciertos aspectos de los monumentos- están escritas con un rico vocabulario y una precisión que sorprende y hace su relato aun más interesante. Que se sirva de tales procedimientos literarios como los vistos para encararse con las reliquias --por las que la Edad Media occidental sentía especial devoción¹⁵⁵ como

¹⁵³ Es de mucho interés sobre esta cuestión A. GARROSA RESINA, «La fantasía de las reliquias inverosímiles en las letras medievales castellanas», *Castilla* 11 (1986), pp. 123-37.

¹⁵⁴ P. 51; véase lo que hemos escrito a propósito de esto en nuestro «El Partenón, pp. 133-135.

¹⁵⁵ La importancia de las reliquias para los bizantinos y la Edad Media en general es muy grande; véase, por ejemplo, N. BAYNES, «The Supernatural Defenders of Constantinople» en *Mélanges P. Peeters* [= *Analecta Bollandiana* 67 (1949), pp. 165-177] (recogido en BAYNES, *Byzantine Studies and Other Essays*, Westport, Connecticut 1974) y O. MEINARDUS, «A study of the relics of saints of the Greek Orthodox church», *Oriens christianus* 54 (1970), pp. 130-278, quien publica un inventario de nada menos que 3.602 reliquias conservadas en monasterios orientales. De MCCORMICK, «Byzantium on the move» en MACRIDES (ed.), *o.c.*, p. 22, n. 62, tomamos este dato y en él pueden verse otras observaciones sobre reliquias en el mundo bizantino. Para el significado político y social de éstas en el Occidente medieval y también de sus frecuentes traslados, E. BOZOKY, «Voyage de reliques et démonstration du pouvoir aux temps féodaux» en VV.AA., *Voyages et voyageurs au Moyen Âge. XXVIIe Congrès de la S.H.M.E.S. (Limoges-Aubazine [...] 1995)*, París 1996, pp. 267-80, quien remite a M. HEINZELMANN, *Translationsberichte und andere Quellen des Reliquienkultes (Typologie des sources du Moyen âge occidental 33)*, Turnhout 1979. De interés sobre las peregrinaciones (y su relación constante con las reliquias) es J. SUMPTION, *Pilgrimage: An Image of Mediaeval Religion*, Totowa, N.Jersey 1975 y, finalmente, sobre las narraciones de los peregrinos y su contenido puede verse D.R. HOWARD, *Writers and Pilgrims. Medieval Pilgrimage, Narratives and*

ya se ha dicho-- no es sino el resultado del interés que tales objetos tenían para propios y extraños en su época. Se lee expresamente en la *Embajada* además que, a ojos de los griegos, estas reliquias tenían un valor precioso y, así, nos dice, "quando los dichos enbaxadores fueron ber estas Reliquias, los omnes onrrados e mucha gente dela çiuadat que lo Sopieron, fueron llegados ally por las beer e llorauan muy fuerte E fazian toda oraçon"¹⁵⁶. Pese a que Tafur también menciona algunas reliquias y se preocupa por lo que los turcos hayan podido hacer con ellas al haber tomado Constantinopla¹⁵⁷, sin embargo su actitud hacia éstas está desprovista de la intensidad que grava las descripciones del viajero que le precedió; en un tono desenfadado nos dice cómo llegó a ver la misma reliquia --o la que pasaba por tal-- en dos lugares diferentes y cómo sus comentarios pudieron costarle un disgusto. No significa esto que Tafur muestre un talante más descreído; simplemente, las reliquias aparecen en su relato como parte de los *mirabilia* de rigor que encandilaban al viajero, pero con bastante menor intensidad, emoción o fascinación que en González de Clavijo. Siguien-

their Posterity, Berkeley-Los Angeles-Londres 1980.

¹⁵⁶ *Embajada*, p. 53. Es de interés señalar aquí que un autor español afincado en Londres, el sacerdote sevillano José María Blanco Crespo (José Blanco White [1775-1841]), convertido a la Iglesia anglicana de la que luego se separó, escribió algunas páginas sobre el relato de Clavijo, estudiadas no hace mucho por LÓPEZ ESTRADA, «La 'revisión' de José María Blanco White acerca de la *Embajada a Tamorlán*, publicada en las *Variedades o Mensajero de Londres*, (1824-1825)» en A. TEMIMI (ed.), *Mélanges Luce López-Baralt I*, Zaghouan, Túnez 2001, pp. 393-401. Escribe este investigador, *o.c.*, pp. 397-8, que "lo que más molesta y aun exaspera a Blanco White" --y cita pasajes de la revista mencionada en el título de su trabajo con el número de ésta y páginas-- "es la relación de las reliquias que se guardan en las iglesias. Para él estas demostraciones son dignas de 'lástima y de risa' (I, pág. 325). Y las comenta así: 'Los Reverendos de Constantinopla, según se ve, andaban a competencia sobre reliquias. En los tiempos de grande ignorancia, la Europa toda estaba llena de santos despedazados, cuyos fragmentos, a haberse reunido, hubieran formado los monstruos más portentosos' (I, pág. 326). Y sus comentarios dan ocasión a que compare los cristianos de Constantinopla con los turcos que los asediaban, de religión mahometana. Este es asunto propio de las reflexiones de Blanco White, y aquí apunta estas diferencias: 'Infinitamente preferible es el otro extremo de creencia errónea sobre los acontecimientos humanos. El mahometano es fatalista. Según él, todos los acontecimientos del mundo están ordenados desde la eternidad, y nada puede mudarse en la cadena de causas y efectos' (I, pág. 329). Y el final de estos escauceos teológicos es exponer muy brevemente sus creencias religiosas [...] He aquí de qué manera" --concluye López Estrada-- "la publicación de un libro de viajes [la *Embajada*] es ocasión para que aparezca también el gran tema de la religiosidad en Blanco White, y dé a conocer estas reflexiones sobre la religión de Mahoma y la que él sentía como propia, y esto ante los lectores americanos de la revista". BLANCO, sin duda, escribe no como un medievalista sino como el espíritu crítico, preocupado por la religión y su dominio de la sociedad, que se muestra en sus interesantes *Cartas de España*, tr. esp., Madrid 1977, 2ª ed. revisada; destaquemos que la aproximación del catolicismo al islam (con ventaja para esta segunda religión) nos recuerda al proceder protestante del que un poco más adelante hablaremos.

¹⁵⁷ *Andanças*, p. 173; en el lamento por la caída de Constantinopla que se halla en la *Historia* del bizantino Ducas (véase KELLY, *o.c.*, p. 34) podemos leer también su preocupación por el destino de las preciadas reliquias perdidas a manos de infieles.

do con los intereses religiosos de Tafur -si es que podemos utilizar esta expresión- este viajero observó con detalle una curiosa procesión y fiesta religiosa que se celebraba en la ciudad todos los martes en la iglesia de Santa María Odigitria¹⁵⁸, ceremonia también descrita por González de Clavijo años antes, no se olvidó tampoco de dar una somera descripción de la comunidad del Monte Atos, que no visitó aunque contempló desde el mar¹⁵⁹ -como también hizo Clavijo-, y una vez en la tranquilidad de su hogar, cuando redactó su libro, al describir el incidente que le acaeció al regreso de Cafa -en el que se jugó la vida por rescatar con las armas a algunos cristianos esclavos¹⁶⁰ de los turcos-, no dudó en escribir que, de no haber actuado así, "non sería maravilla que Dios nos diese la mala ventura"; allí, continúa, "fuí ferido en el pié de una frecha, pero bien se fizo, pues non perdimos nada é servimos áDios"¹⁶¹.

5. El prejuicio religioso. Todos contra todos

Lo que hasta aquí hemos escrito sobre el prejuicio, bien lo sabemos, es muy poco y no viene sino a cubrir una pequeña parte de lo que debería ser estudiado en éstos y otros viajeros. Entre otras muchas cosas, en el artículo que Alexander Kazhdan dedicó a la literatura de viajes en Bizancio¹⁶², este estudio-

¹⁵⁸ *Andanças*, pp. 174-6; véase sobre esta ceremonia BRAVO GARCÍA, «Los monumentos», pp. 40-3.

¹⁵⁹ *Andanças*, pp. 189-90.

¹⁶⁰ Para hacerse una idea de las posibilidades económicas de esta zona del Mar Negro, con ciudades como la ya citada Cafa y Tana, es interesante S.P. KARPOV, «Tana--Une grande zone réceptrice de l'émigration au Moyen Âge» en BALARD-DUCCELLIER (eds.), *o.c.*, pp. 77-89, donde se contienen datos procedentes de los cancilleres venecianos en esta última ciudad sobre la composición de la población y referencias a la edad y precio de los esclavos que en ella se vendían. Los cristianos de Occidente tenían bula papal para adquirirlos (y liberarlos así de manos de infieles); véanse las pp. 161-2 de las *Andanças* en las que se nos dice que éstos eran "roxos, migrelos, é abogasos, é cercaxos, é búrgaros, é armenios, é otras diversas nações de xpianos". Recordemos aquí que, en el Imperio otomano, los griegos y cristianos no podían comprar esclavos, al menos en los siglos XVI y principios del XVII, aunque éstos acudían a algún turco que los comprase por ellos. A finales del XVII la adquisición directa ya estaba permitida y conocemos incluso los impuestos que debían pagar los "infieles" por su posesión. Véase MANTRAN, *Istanbul au siècle de Soliman*, p. 147, y, en general sobre la esclavitud medieval, Ch. VERLINDEN, *L'esclavage dans l'Europe médiévale. II. Italie, colonies italiennes du Levant, Levant latin, Empire byzantin*, Gante 1977 y J. HEERS, *Esclavos y sirvientes en las sociedades mediterráneas durante la Edad Media*, tr. esp., Valencia 1989. Cabe hacer una pequeña observación que muestra de nuevo la fuerza de los prejuicios; los "búrgaros" (es decir, búlgaros) acabaron dando en castellano *bujarrones* ("sodomitas"), denominación empleada "como insulto por tratarse de herejes pertenecientes a la Iglesia ortodoxa griega; entró en castellano por conducto de otra lengua romance, probablemente el fr. antic, *bougeron*, S. XV" según afirma J. COROMINAS, *Breve diccionario etimológico de la Lengua Castellana*, Madrid 1967, p. 110, 2ª ed. .

¹⁶¹ *Andanças*, pp. 186-7.

¹⁶² *Oxford Dictionary of Byzantium*, p. 2110.

so hace hincapié en que los libros de viajes griegos medievales pueden ser (o incluir) "cuentos a propósito de hazañas maravillosas, descripciones de misiones diplomáticas o de aventuras de cautivos [...] Algunas narraciones de viajes se presentan bajo una perspectiva personal y reflejan miedos e infortunios, describiendo también encuentros con celebridades locales y expresando opiniones individuales; otras se reducen a listas de lugares, a las distancias entre ellos y a indicaciones concisas como, por ejemplo, lo que vale la pena ver en ellos". En suma, un bosquejo que cabría muy bien aplicar también al medievo occidental¹⁶³ y, en buena parte, a los relatos de viajes de otras épocas, pocos de los cuales al parecer -añadiremos nosotros-, se encuentran libres de prejuicios. El arraigo del prejuicio¹⁶⁴, el religioso concretamente, no parece tener límites y ha ido colocando a lo largo de la historia, unos contra otros, a los diferentes grupos que aquí hemos considerado, formando a veces sorprendentes coaliciones. Los príncipes protestantes alemanes, opuestos a Roma, no sólo entraron en conversaciones con los turcos en tiempos de Solimán (cosa que también hizo Francisco I de Francia [1515-1547], temiendo igualmente a nuestro Carlos V [1519-56]) sino que, en lo que se refiere a la misma Iglesia protestante alemana, e incluso a la anglicana, hay pruebas de su apoyo al patriarcado griego de Constantinopla ya bajo el poder turco para, así, constituir un frente contra

¹⁶³ Véase, por ejemplo, W. GOETZ, «*Manuali di Viaggio medievali per il pellegrinaggio a Roma*» en M.E. D'AGOSTINI (ed.), *La letteratura di viaggio. Storia e prospettiva di un genere*, Milán 1987, pp. 151-60, N. Guglielmi, *Guía para viajeros medievales (Oriente. Siglos XIII-XV)*, B. Aires 1994, N. OHLER, *The Medieval Traveller*, tr. ingl., Woodbridge, Suffolk-Rochester, N. York 1996 y VV. AA., *Los libros de viajes en el mundo románico*, ya citado. Un intento de trazar un inventario de "los elementos básicos que confluyen en un modelo teórico del género" de viajes --bastante incompleto-- es el de S.M. CARRIZO RUEDA, «Morfología y variantes del Relato de Viajes» en F. CARMONA FERNÁNDEZ-A. MARTÍNEZ PÉREZ (eds.), *Libros de viaje. Actas de las Jornadas sobre Los libros de viaje en el mundo románico, celebradas en Murcia [...] 1995*, Murcia 1996, pp. 119-126 y estudios de cierto interés para estas cuestiones hay también en VV.AA., *La letteratura di viaggio dal medioevo al Rinascimento. Generi e problemi*, Alessandria 1989. Por lo que toca a Bizancio resulta especialmente de interés M. MULLETT, «In peril on the sea: travel genres and the unexpected» en MACRIDES (ed.), *o.c.*, pp. 259-84.

¹⁶⁴ Recogiendo opiniones de R. GIRARD, *The Scapegoat*, Baltimore 1986, sobre el arraigo de los prejuicios, KEARNEY, *o.c.*, p. 38, escribe que este estudioso "goes so far as to claim that no modern society is entirely free from scapegoating tendencies --informed as every society is with mimetic rivalry for scarce resources, periodically resolved by making common cause against an agreed enemy". Thus may be explained the recurring phenomena of witch-hunting, xenophobia, racism anti-Semitism, often in the name of 'national security'. Such persecutory strategies operate on the fantasy that it is the evil adversary outside/inside the *Volke* who is poisoning the wells, contaminating the body politic, corrupting the unsuspecting youth, eroding the economy, sabotaging peace and destroying the general moral fabric of society. Moreover, the popular media in modern societies often play a pivotal role in ostracizing some commonly identified 'alien'(individual or minority group). But scapegoating myths" --concluye KEARNEY, *ibidem*, p. 39- - "fail. A society can only pretend to believe in the lie because it is that same society which is lying to itself! Hence the ultimately self-defeating nature of ideological persecution".

Roma y, a la vez, mejorar la situación de los griegos. Tales relaciones, que complican indudablemente en un mayor grado las suspicacias y resquemores entre cristianos de dos bandos (católicos y protestantes), ortodoxos y musulmanes (turcos y árabes) con los judíos esta vez al fondo, han sido estudiadas por St. Fischer-Galati¹⁶⁵, G. Hering¹⁶⁶ y St. Runciman¹⁶⁷, entre otros. Erasmo de Rotterdam, que escribió soflamas a favor de la guerra contra los otomanos, nos informa¹⁶⁸ por su parte de que los soldados luteranos aullaban en el campo de batalla que era mejor "el turco no bautizado", es decir el sultán otomano, que "el turco bautizado", o sea, el católico Carlos V, y añade que en los ejércitos de Flandes se habían visto banderas con una media luna que llevaban como divisa "Mejor turcos que papistas". Todo ello nos recuerda a la famosa frase del Gran Duque Lucas Notaras que, poco antes de la caída de Constantinopla ante los turcos, movido por su militancia antiunionista que le apartaba de la Iglesia católica de Roma, arengó a los defensores de la ciudad, en su mayoría ortodoxos, con una frase famosa: "Es mejor que gobierne aquí el turbante de los turcos que la mitra de los latinos"¹⁶⁹, es decir: [siendo nosotros ortodoxos] más vale que nos gobierne un musulmán que un católico.

A tenor de lo dicho, nada extraña que la reforma protestante no tuviese empacho en identificar el relajamiento moral del islam entre los turcos con la inmoralidad del catolicismo de Roma¹⁷⁰, con lo que se hacían revivir en cierto

¹⁶⁵ *Ottoman Imperialism and German Protestantism. 1521-55*, Cambridge, Mass. 1959, al que remite P.F. SUGAR, *Southeastern Europe under Ottoman Rule, 1354-1804*, Seattle-London 1996, p. 68, reimpr. .

¹⁶⁶ *Ökumenisches Patriarchat und europäische Politik 1620-1638*, Wiesbaden 1968.

¹⁶⁷ *The Great Church in Captivity. A Study of the Patriarchate of Constantinople from the Eve of the Turkish Conquest to the Greek War of Independence*, Cambridge 1968.

¹⁶⁸ En su *Epístola a sus hermanos de la Baja Alemania*, por ejemplo; lo tomamos de CARDINI, *o.c.*, p. 216. También J.L. Vives escribió en el mismo sentido una obrita, sobre la que puede verse MARGOLIN, «Conscience européenne et réaction à la menace turque d'après le 'De dissidiis Europae et bello turcico' de Vivès (1526)» en A. BUCK (ed.), *Juan Luis Vives: Arbeitsgespräch in der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel [...] 1980*, Hamburgo 1981, pp. 107-40, aparte de otra titulada *De conditione vitae Christianorum sub Turca*. "La diferencia fundamental que separa al turco del cristiano, en esta visión maniquea expuesta por un humanista cristiano," --escribe MARGOLIN, *ibidem*, p. 123, a propósito del *De dissidiis*-- "es que el perjurio está escrito en el comportamiento del primero de manera casi obligatoria, mientras que el perjurio del cristiano es una falta muy grave, pero que no concierne sino al individuo que lo comete, sin que se ponga en entredicho la pureza de los principios del cristianismo". Un cristiano, Vives, descendiente de judíos, ataca esta vez, sin piedad, al musulmán.

¹⁶⁹ ST. RUNCIMAN, *The Fall of Constantinople*, Cambridge 1969, p. 71, hay tr. esp.; la frase, muy citada e interpretada de diversas maneras, está en el historiador bizantino Ducas. Véase D.M. NICOL, *The Last Centuries of Byzantium 1261-1453*, Londres 1972, pp. 398-9.

¹⁷⁰ En general es de interés V. SEGESVARY, *L'Islam et la Réforme, étude sur l'attitude des Réformateurs zurichois envers l'Islam (1510-1550)*, Lausana 1977. Los ejemplos de la propaganda protestante contra el papa, considerado un verdadero anticristo por Lutero (véase, por ejemplo, B. MCGINN,

sentido las ideas de Juan Wyclif surgidas a finales del s. XIV; para Lutero, además, musulmanes y católicos creían en las mismas doctrinas ya que unos y otros consideraban que Dios no podía ayudar sino a las almas piadosas y no a los pecadores, o sea que habría hombres que podrían escapar del mal por sus propias fuerzas y obtener la gracia divina¹⁷¹, cuestión ésta que enfrentó, en su famosa polémica sobre el "libre albedrío", al propio Lutero con Erasmo¹⁷². En otro orden de cosas, es bien sabido que los judíos ya llevaban siglos experimentando en su propia carne el peso de los prejuicios y la persecución y que los turcos, en su decadencia, expiaban sus pasados años de grandeza ante los reproches de sus vecinos. En la Constantinopla turca¹⁷³ en concreto, las relaciones entre cristianos y judíos no fueron muy buenas a lo largo de la historia, tal como tampoco lo habían sido en época anterior entre judíos y bizantinos; fueron éstos quienes les confinaron en barrios determinados coartándoles su libertad¹⁷⁴. En opinión de Mansel¹⁷⁵, estas relaciones llegaron a ser incluso peores

El Anticristo. Dos milenios de fascinación humana por el mal, tr. esp., Barcelona 1997, pp. 222-8), no escasean y, a la vez, la crítica terrible de los católicos contra Lutero estuvo también en esta época a la orden del día; pueden verse reproducidos en R. HUGUES, *Heaven and Hell in Western Art*, Londres 1968, p. 231, un grabado muy conocido en el que un terrorífico diablo toca una gaita cuya bolsa es la cabeza de Lutero y otro en el que una repulsiva diablesa, "amid gusty farts", pone en el mundo una camada de papas y clérigos de los que cuidan asquerosas brujas con cabezas de medusa. Recientemente, M.J. VEGA, *Los libros de prodigios en el Renacimiento*, Bellaterra, Barcelona 2002, p. 33, aparte de llamar la atención sobre animales monstruosos como el *vitulomonachus* y el *asinus pontificius* (es decir, un ternero que parece un monje y un burro similar al papa, concebidos junto con otros seres por el estilo para la propaganda contra Roma), aclara que hay no pocas xilografías "en las que aparece la jerarquía eclesiástica en actividades y actitudes *non sanctas* (por ejemplo, con excrementos en la tiara, o siendo expelidos, como ventosidades, por diablos encaramados en patibulos, o a cuatro patas como los cerdos, o entregados a la lujuria, etc.)". Los cristianos, esta vez, se atacan entre sí.

¹⁷¹ CARDINI, *o.c.*, p. 218.

¹⁷² Puede verse, con los textos (en traducción) y su comentario, E. GORDON RUPP-PH. S. WATSON (eds.), *Luther and Erasmus: Free Will and Salvation*, Filadelfia, Pennsylvania 1969.

¹⁷³ Para una breve ojeada a la situación que se produjo tras la caída de la ciudad y a las relaciones con las diversas naciones europeas puede verse, entre otros muchos trabajos, N. VATIN, «L'ascension des Ottomans (1362-1451)» en MANTRAN (dir.), *Histoire de l'Empire Ottoman*, París 1989, pp. 89 y ss. y D. GOFFMAN, *The Ottoman Empire and Early Modern Europe*, Cambridge 2002, pp. 1-20, junto con A. BRYER, «Byzantium: The Roman Orthodox World, 1393-1492», A. LUTTRELL, «The Latin East» y E. ZACHARIADOU, «The Ottoman World», capítulos de Ch. ALLMAND (ed.), *The New Cambridge Medieval History VII c. 1415-c. 1500*, Cambridge 1998, respectivamente en pp. 771-795, 796-811 y 812-830.

¹⁷⁴ En el s. XII, por ejemplo, BENJAMÍN DE TUDELA, *Libro de viajes*, pp. 66-7, escribe lo siguiente: "Y los judíos no están en la ciudad [...] porque fueron deportados a la otra parte del brazo de mar. Estando rodeados por el brazo (del mar de Mármara), por un lado, no pueden salir a comerciar con los habitantes de la ciudad, sino a través del mar. Hay allí como unos dos mil judíos rabanitas y como unos quinientos caraitas por otra parte [...] Allí no está permitido a los judíos montar a caballo, excepto a R. Salomón el egipcio, que es médico del rey. Gracias a él encuentran los judíos gran alivio en su opresión, pues permanecen gravemente oprimidos. Gran-

que las que existieron más tarde entre cristianos y musulmanes. Para estos últimos, cuya religión contiene elementos judíos, cristianos y árabes tradicionales

de es el odio que les tienen los curtidores de pieles, quienes vierten sus aguas pestilentes en las calles, frente a las puertas de sus casas y ensucian el recinto de los judíos. Por eso los griegos detestan a los judíos, ya sean buenos o malos, agravando la injusticia sobre ellos. Los judíos son, sin embargo," --termina este autor-- "ricos y buenos, caritativos y cumplidores de los preceptos, soportando la iniquidad de su opresión resignadamente [...]". Este emplazamiento, que en otro lugar de la obra de Benjamín es identificado claramente como Pera (véase, por ejemplo, el comentario de D. JACOBY, «Les quartiers juifs de Constantinople à l'époque byzantine», *Byzantion* 37 [1967], pp. 171 y 175 [recogido en *Idem, Société et démographie à Byzance et en Romanie latine*, Londres 1975]) es claramente diferente del de Balat --sobre el que ya se ha hablado (n. 106)-- y, a la vez, parece también diferir del que tuvieron algunos siglos antes. Efectivamente, a juicio de P. MAGDALINO, «Medieval Constantinople: Built Environment and Urban Development» en A. LAIOU (ed.), *The Economic History of Byzantium from the Seventh through the Fifteenth Century*, II, Washington D.C. 2002, p. 524 (hemos utilizado la edición en Internet), las riberas del Cuerno de Oro, al menos la parte sur, eran un área deprimida en los primeros tiempos ya que se asociaban con la peste bubónica que había assolado Constantinopla y, por tanto, en ella se instalaron comerciantes árabes y judíos; estos últimos vivían "del otro lado" de Pera, al pie de la colina ocupada por el hospital de leprosos. Los comerciantes de Amalfi y de Venecia frecuentaron el mundo árabe antes de volcarse en el bizantino, de modo que no tiene nada de extraño que, al principio, se alojasen junto a los árabes, es decir cerca de Pérama (que está también enfrente de Pera, en la margen sur; en este barrio se encuentra además la Puerta judía [*Balik pazar kapisi*]); "avant de devenir des étrangers privilégiés," --escribe igualmente MAGDALINO, *Constantinople Médiévale. Études sur l'évolution des structures urbaines*, París 1996, p. 88-- "ils étaient des étrangers tout court, et la Corne d'Or était la place qui leur convenait, à côté des Musulmans et en face des Juifs et des lépreux". Un tal Teófanos, bajo Justino II y Sofía, construyó en 572 la iglesia de San Pedro y San Pablo *en to orphanotropheio*, lo que indica que el propio orfanato --según razona A. BERGER, *Untersuchungen zu den Patria Konstantinopuleos*, Bonn 1988, p. 426-- debió de ser anterior a la iglesia y, de hecho, tanto aquél como su fundador Zótico *beatissimae memoriae* aparecen ya mencionados en una ley de 472. La iglesia y el orfanato son citados muchas veces en los historiadores e incluso Ce-caumeno, a mediados del s. XI, lo menciona, encontrándose también alguna alusión a la iglesia en los *Synaxarios*; "en su vecindad" --nota BERGER, *ibidem*, con la bibliografía sobre esta cuestión-- "se encuentra la iglesia de *ta Spudain*" (que, desgraciadamente, no sabemos realmente donde estaba). Estas construcciones fueron renovadas y ampliadas en tiempos de Alejo I Comneno (1081-1118). A pesar de su nombre, sin embargo, desde el principio, como recogen los escritos conocidos bajo la denominación de *Patria*, fue conocido ese orfanato como lazareto, de forma que posiblemente haya que reconocerlo en el *lobotropheion* que fue reconstruido bajo Romano I Lecapeno (920-944) según nos ha sido transmitido por el historiador Juan Skilitzes. No sabemos cuanto tiempo estuvo en pie este centro hospitalario pero la iglesia de San Pablo parece haber sido renovada también en el s. XIV. Nicéforo Gregorás, por otra parte, menciona una iglesia con ese mismo nombre en la Puerta de Eugenio y Ana Comnena habla de un orfanato junto a la Acrópolis. Todo esto nos lleva a pensar --R. JANIN, *La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin. I. Le siège de Constantinople et le Patriarcat oecuménique. III. Les églises et les monastères*, París 1969, pp. 567-8, no lo ve exactamente de la misma manera que lo hace Berger en su un tanto hipotética identificación-- que muy posiblemente este hospital (orfanato, lazareto o lo que fuese) debió de estar en la orilla sur del Cuerno de Oro, en el barrio *ta Eugeniu*, cerca del Neorion, situado al este, y que, por esos alrededores, debió de andar el primitivo barrio judío, al que, con el paso del tiempo, siguieron otros en Pera y en Balat, ya mencionados.

¹⁷⁵ *Constantinople*, p. 122.

con algunas adiciones originales, los cristianos y los judíos eran también monoteístas que, en cierto modo, estaban próximos al islam; el propio Mahoma, como señala Sugar¹⁷⁶, "no había tenido empacho alguno en servirse de tropas cristianas o judías como aliados y, cuando sus dominios crecieron, no vaciló en incorporarlos a su estado islámico sin exigirles que se convirtieran"¹⁷⁷. Fue exactamente eso mismo lo que los bizantinos hicieron, por ejemplo, al acudir a árabes y turcos según su conveniencia y aliarse con ellos para sojuzgar enemigos internos y externos¹⁷⁸. Volviendo a Constantinopla, señalemos que, según

¹⁷⁶ *O.c.*, p. 4.

¹⁷⁷ Cualquier monoteísta pues que aceptase la superioridad política del islam y deseara vivir en un estado musulmán bajo ciertas condiciones se transformaba en un *zimmi*, es decir, una persona protegida, con su propia religión y una especie de autogobierno (*millet*), cuya importancia estudia con detalle Sugar en su importante libro ya mencionado (Ph. GOURDIN, «Les marchands étrangers ont-ils un statut de dhimmi? [...]» en BALARD-DUCELLIER, *o.c.*, pp. 435-48, ha tenido en cuenta recientemente la situación paralela de los comerciantes extranjeros en el mundo mediterráneo occidental tanto en países cristianos [Sevilla] como musulmanes [Túnez] en el s. XIII). El concepto mismo de *millet* recuerda no poco a lo expresado en algunos edictos de Justiniano, que buscaba dar cierta autonomía a los judíos de su época (SUGAR, *o.c.*, p. 44), y la más importante de estas instituciones ya entre los turcos fue sin duda el *Rum millet*, es decir, el numeroso grupo de los ortodoxos bizantinos en quienes confió Mehmet II, como población enfrentada al catolicismo romano que era, para ayudar a poner en pie la capital conquistada. Notemos aquí por otro lado que, antes de la conquista de Constantinopla, ya había en la ciudad una población de musulmanes y que fue Bayaceto I, en 1391, quien obtuvo de los bizantinos el privilegio de que éstos dispusiesen de una mezquita donde rezar y estuviesen sometidos a la autoridad judicial de un cadí; véase sobre ello MANTRAN, *Istanbul au siècle de Soliman*, p. 61. De otra manera, sin embargo, enjuicia PERO MEXÍA en su *Silva de varia lección*, p. 280, las posibles concomitancias entre la fe cristiana y el islam. Mahoma, escribe, "usó de una malvada cautela: de concordar en algo con los judíos, por los traer a sí, y en algo con los christianos, por no los tener por contrarios. Y en muchas cosas concordó con los erejes de aquel tiempo". Igualmente, para PEDRO DE URDEMALAS en el *Viaje de Turquía*, p. 391, el *Corán* tiene mucho de cristianismo para así engañar mejor a los cristianos; sin embargo, señala este personaje que los turcos procuran diferenciarse de los cristianos lo más que pueden "y si pudiesen caminar hazia-trás lo harían, por no nos paresçer en nada, lo qual acostumburan algunos de aquellos sus ermitaños que tienen por sanctos; quando van por la calle el pedazo que pueden le caminan hacia-tras" (p. 445), lo cual no deja de recordarnos el proceder strafalario de los "locos por Cristo" bizantinos; véase sobre ellos, en general, BRAVO GARCÍA, «El Monte Atos», ya citado.

¹⁷⁸ Pueden verse, sobre los patrones diplomáticos de sus relaciones, varios trabajos contenidos en J. SHEPARD-S. FRANKLIN [eds.], *Byzantine Diplomacy: [Papers from the Twenty-fourth Spring Symposium of Byzantine Studies, Cambridge (...) 1990]*, Aldershot, Hampshire 1992). Con mucha frecuencia, pues, puede cambiar la calificación que merecen los turcos a ojos de los bizantinos, en función de los intereses políticos o militares del momento; un ejemplo aclarará muy bien esto: en el historiador del s. XI Miguel Atalíates (p. 199 Bekker [p. 147 ed. con trad. de Pérez Martín (Madrid 2002)]), se nos dice a propósito de un personaje que "los turcos, que traicionan cualquier amistad por dinero, lo detuvieron e hicieron prisionero, pues tienen por norma engañar, matar y traicionar a los romanos [= bizantinos] y no temen violar un juramento si eso les reporta beneficios". Unas páginas más adelante (240-41 B. [174 P.M.]), el emperador Miguel VII Ducas, retratado como un malvado, se los atrae "comportándose con los turcos como si fueran sus allegados y amigos, estaba en tratos con ellos y los indisponía en contra de Botaniates por medio de desme-

Mansel (y no es este autor el único que señala lo animado de estas celebraciones¹⁷⁹), en algunos barrios griegos de Estambul, "si es que a un judío se le hubiera ocurrido aparecer por sus calles durante la Semana Santa, los chavales se habrían puesto de inmediato a untarle su barba con brea y le habrían prendido fuego. Las procesiones del Viernes Santo incluían una imagen de Judas vestido como un rabino local", a la que los muchachos no paraban de decirle obscenidades e insultos; finalmente "la procesión solía detenerse delante de cada una de las casas cristianas para que la gente le diese dinero o huevos de Pascua. Con lo primero se compraba leña para quemar al 'Judas'; los segundos se comían celebrando su muerte". Aparte de que la comunidad judía tuvo graves problemas en 1666-7 a causa de un falso profeta, llamado Sabbétai Sevi, que se proclamó el nuevo Mesías, atrajo muchos discípulos en Esmirna y Constantinopla y fue finalmente obligado por los turcos a convertirse al islam (pero siguió predicando para convertir a sus ideas tanto a judíos como a musulmanes, lo que le costó ser desterrado a Albania¹⁸⁰), no debió soportar esta comunidad ninguna inquina especial por parte de los otomanos, aunque es de suponer que hubiese ciertas diferencias entre los propios judíos. A tenor de lo que sabemos de otras ciudades, Salónica por ejemplo¹⁸¹, los judíos de la Europa central y de España no congeniaban del todo ni tampoco lo hacían con los que vivían ya desde muy antiguo en Bizancio¹⁸². Parece evidente, de todos modos,

surados regalos y promesas de todo tipo", lo que no es sino una añagaza típica de los bizantinos para neutralizar a un rebelde y, a la vez, hacer que sus aliados musulmanes soportasen los riesgos de la guerra propia. Más adelante todavía (266 B. [190 P.M.]), el rebelde Nicéforo III Botaniates ya es aceptado por buena parte del imperio (y, claro está, por el historiador), los turcos ya no le persiguen, y se pasan a él; de ellos, ahora, se nos dice por Ataliates, entre otras cosas, que "era digno de admiración ver cómo los audaces y belicosísimos turcos se habían domesticado y vuelto dóciles, accedían a someterse al yugo de la servidumbre, actuaban como exploradores a caballo y ejercían las funciones de escolta" [de Botaniates]. Los turcos de Cutlumus, finalmente (junto con un contingente de hunos), fueron ampliamente recompensados "por mantener su devoción sumisa y su lealtad al emperador" [Botaniates, que había expulsado del trono a Miguel VII Ducas, para colocarse en él] (277 B. [198 P.M.]).

¹⁷⁹ Una descripción del jolgorio de la Pascua, celebrada por los griegos "en el más vergonzoso estado de embriaguez", lo que escandalizaba a los musulmanes, se halla en NARCISO PÉREZ REOYO, *Viaje a Egipto, Palestina y otros países del Oriente* III, Lugo 1883, pp. 54-5; lo tomamos de MARTÍN ASUERO, «La comunidad griega», p. 255.

¹⁸⁰ Véase sobre esto MANTRÁN, *Istanbul au siècle de Soliman*, p. 70.

¹⁸¹ Véase A. NAR, «Social Organisation and Activity of the Jewish Community in Thessaloniki» en I.K. HASSIOTIS (ed.), *Queen of the Worthy. Thessaloniki. History and Culture. I. History and Culture*, Salónica 1997, pp. 266-295 (hemos consultado la edición de este capítulo en Internet).

¹⁸² Otro motivo de disensión pudo ser la diferencia de consideración legal y fiscal de unos y otros. "Having settled in the Sultan's domains of their own accord, the new arrival were not considered" --escribe NAR, *o.c.*, p. 14-- "an enslaved population. They enjoyed the status of 'Kendi Gelen', which conferred upon them numerous privileges and liberties, in contrast to the Romaniotes, the old Byzantine Jewish community, who were considered 'Sorgun' and were taxed, and restricted in their choice of domicile, accordingly". Por lo tanto, también los judíos entre sí

que su aceptación por los otomanos fue buena; incluso corre el rumor, según B. Miller¹⁸³ entre otros estudiosos -aunque no parece ser un rumor con demasiado fundamento-, de que el propio Bayaceto II había comentado una vez que el rey Fernando el Católico no debía haber sido muy inteligente cuando se decidió a expulsar (1492) a tanta gente industriosa para que se fueran a enriquecer a otra nación¹⁸⁴. De hecho, es bien conocida la buena acogida de los judíos sefardíes en el Imperio otomano¹⁸⁵ y, con el tiempo, Constantinopla se fue transformando en un auténtico refugio de judíos emigrados ofreciéndoles, como ha señalado Mansel¹⁸⁶, tres ventajas: "tolerancia, prosperidad y, en su

mantienen sus diferencias. Para otro tipo de conflictos entre romaniotas y judíos llegados más recientemente de Hungría y Baviera a tierras búlgaras y macedonias, dentro ya del Imperio otomano, véase J.V.A. FINE, Jr., *The Late Medieval Balkans. A Critical Survey from the Late Twelfth Century to the Ottoman Conquest*, Ann Arbor, Michigan 1994, p. 450.

¹⁸³ *Beyond the Sublime Porte*, New Haven 1931, pp. 80-2; véase MANSEL, *Constantinople*, p. 123.

¹⁸⁴ En este mismo sentido, recordemos aquí que, para el autor del *Viaje de Turquía*, p. 428, fueron los sefardíes los que hicieron despertar a los turcos. Llegaron a ser buenos instructores, por ejemplo, en no pocas cosas relativas a la guerra ya que el turco "ni tenía maestros que los enseñasen, principalmente el encabargar las piezas en carretones, hasta que echaron los judíos de España, los cuales se lo han mostrado, y el tirar d'escopetas, y hazer de fuertes y trincheras y todos quantos ardidés y cautelas hay en la guerra, que no eran antes más que unas bestias". Cien años después de la expulsión, seguían llegando a Estambul desde España judíos emigrados (p. 451).

¹⁸⁵ No podemos tratar aquí con detalle de lo que, a este respecto, sucedía en los territorios eslavos sometidos a este Imperio; que los prejuicios contra los judíos estaban también arraigados entre aquéllos desde antiguo lo sabemos por muchas fuentes; mencionemos aquí, a guisa de ejemplo, que eran judíos los que solían desempeñar una profesión tan poco honrosa como la de verdugos (véase FINE, Jr., *The Late Medieval Balkans*, p. 124) y que existe una canción popular serbia titulada "Las reliquias de la Santa Cruz", que comienza con una escena en la que s. Pedro y s. Pablo le responden a Constantino el Grande a su pregunta de dónde se hallan las reliquias de la cruz: "¡Oh gran zar Constantino! /" --le dicen-- "Nuestras reliquias de la Cruz están en tierra judía, / junto al judío, zar maldito; / Pon en pie de guerra, zar, a todo el ejército cristiano / Y con esta hueste conquista la tierra judía / Y destroza la tierra judía por entero". El poema, con un tema viejo de siglos, continuó vivo mucho tiempo también y prosigue con algunos versos en los que se exhorta al emperador cristiano a acabar con todos los judíos; tomamos el texto de M. GRMEK-M. GJIDARA-N. SIMAC (comps. y eds.), *Le nettoyage ethnique. Documents historiques sur une ideologie serbe*, París 1993, p. 47. Más adelante, ya en pleno siglo XX, la política de los llamados *ustachas* ("insurgentes"), terroristas croatas ultranacionalistas y separatistas, consistió en considerar a los musulmanes bosnios como auténticos croatas, como verdaderos salvadores de las esencias de esa etnia durante siglos, y en propugnar la eliminación de las poblaciones judía, ortodoxa y gitana mientras que, de paso, se glorificaba la religión musulmana, aunque pueda parecer una paradoja (véase Fr. FRIEDMAN, *The Bosnian Muslims. Denial of a Nation*, Boulder, Colorado 1996, p. 122).

¹⁸⁶ *Constantinople*, p. 123. En general, puede verse como visión panorámica de la vida de los judíos en el medievo M.R. COHEN, *Under Crescent & Cross. The Jews in the Middle Ages*, Princeton, N. Jersey 1994 y, más concretamente, para los de España, E. BENBASSA-A. RODRIGUE, *Sephardi Jewry. A History of the judeo-Spanish Community, 14th-20th Centuries*, Berkeley-Los Angeles-Londres 1995 (hay tr.esp.) y, tocando numerosas cuestiones, N. REHRMANN-A. KOECHERT (eds.), *Spanien*

calidad de capital de un imperio muchas veces en guerra con aquellos estados que les habían expulsado, venganza". "La antropología" -ha escrito J.A. Boon¹⁸⁷- "quita a toda cultura el sentimiento de su propia inevitabilidad. *Culturalmente, todos los pueblos son capaces de compararse con otros en forma relativamente desinteresada, pero políticamente rara vez se da la oportunidad, y casi nunca la orden, de hacerlo*¹⁸⁸. La antropología profesional conserva la convicción -a menudo contraria al 'amour propre' de los estados nacionales- de que las culturas pueden y deben encontrarse"; no siempre es así y los prejuicios, entre otras razones, hacen imposible la convivencia la mayoría de las veces. De todo eso parecen hablarnos, entre líneas y a las claras, nuestros viajeros.

La consideración del cúmulo de prejuicios que hemos tenido ocasión de comentar puede ayudarnos a entender, aunque sea mínimamente, la situación a que nos han conducido en la actualidad. Es cierto, por ejemplo, que las malas relaciones entre griegos y turcos de hoy en día pueden atribuirse en último caso a la herencia otomana o incluso llevarse mucho más allá (o más acá, ya que el problema de la invasión turca de Chipre todavía no está resuelto)¹⁸⁹, pero se ha

und die Sepharden. Geschichte, Kultur, Literatur, Tubinga 1999. Estudios más monográficos sobre sefardíes en el Imperio otomano son, entre otros, A. RODRIGUE, «Los sefardíes en el imperio otomano» en E. KEDOURIE (ed.), *Los judíos de España. La diáspora sefardí desde 1492*, tr. esp., Barcelona 1992, pp. 173-194 y diversos trabajos contenidos en la voluminosa obra de H. MÉCHOULAN (ed.), *Los judíos de España. Historia de una diáspora (1492-1992)*, tr. esp., Madrid 1992.

¹⁸⁷ *Otras tribus*, p. 73. En este sentido, las ideas de Said, para quien la noción de "imperialismo" ha ido cambiando por diversas razones hasta quedar reducida al "orientalismo", es decir a una manera de ver a los pueblos de Oriente que no abandona totalmente los hábitos mentales -- en buena parte negativos-- del viejo imperialismo (véase n. 91), entrañan un análisis certero, aunque, en la línea de Boon, pero más en la de otros, se echa en falta algo de comparativismo. Por ejemplo, ASA BRIGGS, en PALLARES-BURKE, *o.c.*, p. 40, es de la opinión de que Said tiene razón al decir que muchas de las ideas que se desarrollaron en el s. XIX a propósito de la relación de Inglaterra con otros pueblos siguen vivas hoy día y "han sobrevivido al colapso de los imperios"; sin embargo, afirma este historiador, "me hubiera gustado que él [Said] hubiera dedicado un poco más de tiempo a comparar el proceso de expansión imperial con el proceso de contracción imperial" (*ibidem*, p. 41). En concreto, como han señalado Said y también P. MITTER, *Maligned Monsters: A History of European Reactions to Indian Art*, Londres-Chicago 1992, "Western monotheistic culture" --así opina KEARNEY, *o.c.*, p. 41-- "demonized what it considered to be 'excessive' characteristics of alterity; and [...] this amounted to an ethnocentric reaction against what deemed 'different' and 'alien'".

¹⁸⁸ Las cursivas son nuestras.

¹⁸⁹ En el mismo sentido podría hablarse hoy día de la oposición sin matices a la entrada definitiva de Turquía en la UE así como al deseo de que figure en la constitución europea la importancia de la religión cristiana (¿o es sólo de la católica?), cuestiones ambas de las que se escribe a diario en los periódicos. Según la opinión reciente de un turcólogo, "it is probably accurate to imagine the Ottoman Empire as non-European before the late 1444's", sin embargo, en los siglos siguientes, tanto este Imperio como la propia Europa "learned from and more and more resembled each other" (GOFFMAN, *o.c.*, p. 19).

señalado recientemente¹⁹⁰ que estas relaciones "han de ser vistas de una manera más precisa como la interacción mortal entre las ambiciones imperiales europeas, las ideologías nacionalistas que la propia Europa ha producido y el sistema otomano" y de forma parecida sucede con otros conflictos¹⁹¹. Un pasado común de siglos no ha borrado, claro es, el recuerdo de que tanto griegos como judíos y otros pueblos fueron, en el Imperio otomano, en cierto sentido ciudadanos de segunda que, entre otras cosas, no podían servir en el ejército o en el gobierno militar de las provincias en las mismas condiciones que los musulmanes¹⁹² aunque, como se apresura a señalar D.A. Rustow¹⁹³, se repartían los papeles en la sociedad, y judíos, griegos, libaneses, armenios y coptos actuaban preferentemente (los más acomodados, claro es) en el comercio, la industria y otros ámbitos. R. Lewis¹⁹⁴ considera este *status* especial "un factor en la estabilidad del Imperio que demuestra no sólo la flexibilidad sino también el buen sentido práctico de la administración otomana" y Mansel¹⁹⁵ reconoce que, "tras los musulmanes, fueron los griegos los más importantes mercaderes de Constantinopla". De todos modos, por bueno que fuese el trato para con los vencidos infieles (*giaours*), el Imperio otomano -no hay que olvidarlo-, era ante todo un estado islámico con una estricta jerarquía religiosa en la que los no musulmanes ocupaban, sin lugar a dudas, el último lugar; "la estricta división mediante límites religiosos impedía la integración de su población, a no ser en casos de conversión"¹⁹⁶. Los judíos, por su parte, es bien cierto que habían sufrido una tradición milenaria de hostigamiento y prejuicios y los musulmanes (árabes y turcos), a ojos de los occidentales (divididos éstos en católicos y protestantes

¹⁹⁰ N. ITZKOWITZ, «The Problem of Perception» en BROWN (ed.), *Imperial Legacy*, pp. 36-7, donde enuncia siete elementos que definen la psicología del conflicto étnico en general, válidos para cualquier análisis de éste.

¹⁹¹ En lo que toca a algunos efectos de los prejuicios religiosos, véase, por ejemplo, G.G. ARNAKIS, «The Role of Religion in the Development of Balkan Nationalism» en Ch.-B. JELAVICH (eds.), *The Balkans in Transition. Essays on the Development of Balkan Life and Politics since the Eighteenth Century*, Berkeley-Los Angeles 1963, pp. 115-44.

¹⁹² No entramos a exponer las múltiples diferencias que entre musulmanes y no musulmanes existían en las pequeñas (y no tan pequeñas) cosas de la vida diaria; limitémonos aquí a recordar lo que L. CAMUSSO, *Guía de viaje a la Europa de 1492. 10 itinerarios por el viejo mundo*, tr. esp., Madrid 1990, p. 236, nos dice: "Sorprende también [en Constantinopla] la abundancia de baños; hay establecimientos y horarios especiales reservados para los extranjeros. En ellos también se da un buen servicio de masajes, depilación y afeitado y *está totalmente prohibido afeitarse a un musulmán con una navaja utilizada por un infiel*" (cursivas nuestras). Aquí los turcos parecen dejarse llevar por sus propios prejuicios (religiosos, políticos o de la índole que sean).

¹⁹³ «The Military Legacy» en BROWN (ed.), *Imperial Legacy*, p. 251, entre otros.

¹⁹⁴ *Everyday Life in Ottoman Turkey*, N. York 1971, p. 40

¹⁹⁵ *Constantinople*, p. 120.

¹⁹⁶ M. TODOROVA, «The Ottoman Legacy in the Balkans» en BROWN (ed.), *Imperial Legacy*, p. 47.

además de en diferentes culturas nacionales), pasaban por ser una raza ya privada de su antigua grandeza (si es que la habían tenido alguna vez, cosa que dudaba algún viajero como se ha visto).

6. Un final, que no unas conclusiones.

Hoy en día se continúan publicando libros que "no representan en modo alguno el menor cambio con respecto a las virulentas polémicas antiislámicas de la Edad Media y el Renacimiento"¹⁹⁷ y "todos contra todos", ya se ha dicho, parece ser la divisa que la historia nos ha transmitido, lo que es testimonio, tal vez, no de la imposibilidad sino de la extrema dificultad de ponerse en la piel del "otro"¹⁹⁸ y entenderle obviando el traicionero obstáculo de los prejuicios. T.E. Lawrence¹⁹⁹, más conocido como "Lawrence de Arabia", un inglés que ayudó a los árabes contra los turcos y criticó a estos últimos de manera inmisericorde, escribió una vez que "un hombre se transforma fácilmente en un infiel, pero difícilmente se convierte a otra fe. Me desprendí de una forma" -nos confiesa- "sin asumir la otra [...] resultando de ello un sentimiento de intensa soledad en la vida y un desprecio, no por los demás hombres, sino por lo que hacen [...] A veces, esas múltiples personalidades conversaban en el vacío, y entonces la locura estaba muy cercana, como creo que lo estaría para el hombre

¹⁹⁷ SAÏD, *Orientalism*, p. 287. Para una historia de estas polémicas en Occidente, véase el útil resumen de L. HAGEMANN, *Christentum contra Islam. Eine Geschichte gescheiterter Beziehungen*, Darmstadt 1999 (sobre Francisco de Asís, Tomás de Aquino, Ricoldo de Monte Crucis, Nicolás de Cusa, Martín Lutero, etc.), así como STENOÛ, *Images de l'Autre*, pp. 92-8, para lo que se refiere al islam y sus representaciones llenas de prejuicios entre los cristianos; una de ellas, por ejemplo, se encuentra en la *Peregrinatio* del mencionado Ricoldo, un dominicano florentino, que pasó en Oriente los años 1288 a 1298 enviado por el papa Nicolás IV, y que nos dejó este relato de las abluciones musulmanas, a todas luces con intención de ridiculizarlas: "Quand ils veulent faire oraison, écrit le traducteur [de la *Peregrinatio*], ils entrent dans la rivière tout nus et se lavent tout le corps. Quand il semble qu'ils sont bien lavés, ils boutent leur doigt en leur derrière et le mettent au nez et si ledit doigt pue, ils ne peuvent faire oraison mais retournent en l'eau et se lavent" (STENOÛ, *Images de l'Autre*, p. 96). Por lo que toca a Bizancio, la historia de las relaciones y discusiones teológicas con el islam ha sido muy bien estudiada; puede verse, entre otros, J. MEYENDORFF, «Byzantine Views of Islam», *DOP* 18 (1964), pp. 115-132 (recogido en *Idem, The Byzantine Legacy in the Orthodox Church*, Crestwood, N. York 1982, pp. 84-114) y A.T. KHOURY, *Polémique byzantine contre l'Islam (VIIIe-XIIIe s.)*, Leiden 1972. BRAVO GARCÍA, «Una frontera no es sólo política: Bizancio y el Islam» en S. MONTERO (coord.), *Fronteras religiosas entre Roma, Bizancio, Damasco y Toledo (siglos V-VIII) (Cuadernos de 'Ilu, Revista de Ciencias de las Religiones 2)*, Madrid 1999, pp. 65-96, ofrece un panorama general del Iconoclasmo y de las ideas religiosas enfrentadas en la época; hay que decir, por otro lado, que también en lo que toca al origen de la destrucción de las imágenes existe una leyenda sobre un pacto diabólico que vincula a los judíos con aquélla; véase un brevísimo resumen de la cuestión, con la bibliografía reciente, en BRAVO GARCÍA, «*Η μαγική κακοτεχνία*. Materiales para una historia de la magia y la demonología bizantinas», *MHNH* 2 (2002), p. 19, n. 46.

¹⁹⁸ Véase lo ya apuntado en n. 73.

¹⁹⁹ *Los siete pilares de la sabiduría*, tr. esp., Madrid 1977, pp. 17-8.

que pudiera simultáneamente ver las cosas a través de los velos de dos costumbres, de dos educaciones, de dos ambientes". Esta frase, citada con frecuencia en estos contextos²⁰⁰, interesó también a un filósofo, M. Merleau-Ponty²⁰¹, quien la menciona para apoyar su idea de que "el sentido *pleno* de una lengua no es nunca traducible a otra. Podemos hablar muchas lenguas, pero una de ellas es siempre aquella en la que vivimos. Para asimilar completamente una lengua, sería menester asumir el mundo que expresa y no se pertenece nunca a dos mundos a la vez". No todos, enfrentados a una situación similar, compartirían esta opinión; sin embargo es posible que la mayoría de los implicados coincidiera con ella pero se limitase a hacer alusión primero a su mundo de origen y, luego, al otro en que se instalaron y fueron acogidos, sin mayores precisiones; o bien -nos lo tememos- fuese incapaz de identificar, una vez pasado el tiempo, el mundo al que verdaderamente creía pertenecer ya. Por ejemplo, José ben Eliezer Tov Elem, un judío del siglo XIV que comentó largamente el comentario de Ibn Ezra a la *Biblia*, dejó escrito en éste lo que sigue: "si alguien pregunta: de quién eres, oh comentario! le contestaré: este comentario fue escrito por un hombre exiliado y separado; Joseph ben Eliezer que nació en España y de allí vino a Sión"²⁰². De todos los casos que hemos encontrado, el ejemplo más digno de mención para entrever las dificultades que acarrea el vivir en "dos mundos" es el de Juan de Prado (*ca.* 1615-1670), que estudió en Alcalá y huyó a Amsterdam²⁰³ en torno a 1655; pero allí, un viejo amigo suyo, Orobio de Castro, fue quien acertó al diagnosticarle la causa de sus desazones: "Eso sólo te sucede a tí: ser un falso cristiano y un verdadero judío donde no podías ser un judío [en España], y ser un falso judío donde [por fin] podías ser un verdadero judío"²⁰⁴. A veces es más pesada la carga del exilio interior que la del propio destierro.

²⁰⁰ Véase, por ejemplo, WHEATCROFT, *The Ottomans*, p. 230.

²⁰¹ *Fenomenología de la percepción*, tr. esp., México, D.F. 1957, p. 206.

²⁰² E. GUTWIRTH, «Viajes y viajeros hispanojudíos en la Baja Edad Media» en *Viajes y viajeros en la España medieval. Actas*, p. 302; sobre viajes de judíos después de 1492 véase *ibidem*, pp. 307-8 con la narración de algunas increíbles crueldades cometidas en la ciudad de Málaga contra los hebreos.

²⁰³ En general, sobre estos judíos, J. ISRAEL, «Los sefardíes en los Países Bajos» en KEDOURIE (ed.), *Los judíos de España*, pp. 195-220 y los trabajos de R.G. FUKS-MANSFELD e Y. KAPLAN en MÉCHOULAN (ed.), *Los judíos de España*, pp. 193-236.

²⁰⁴ KEDOURIE, «Introducción» en *Idem* (ed.), *Los judíos de España*, p. 23. Una situación muy parecida, si no la misma, es la de los *marranos* (que son judíos *conversos* o *cristianos nuevos*, sospechosos en su conversión, es decir, judaizantes), a los que BADENAS DE LA PEÑA, «Les juifs espagnols» en BALARD-DUCCELLIER (eds.), *o.c.*, p. 232, describe como "dépourvus d'une authentique identité; en effet, ils n'étaient pas entièrement intégrés dans leurs paroisses, ils continuaient à pratiquer les rites juifs et n'oubliaient pas la synagogue même s'ils n'y avaient plus leur place". Pasaba con ellos lo que con los *moriscos* (es decir, los musulmanes que vivían en zona reconquistada [*mudéjares*] pero se habían convertido de manera igualmente sospechosa para los cristianos). En opinión de LÓPEZ