

ISSN: 2313-5115

CLASSICA BOLIVIANA

Revista de la Sociedad Boliviana de Estudios Clásicos / VI



CLASSICA BOLIVIANA

Revista de la Sociedad Boliviana de Estudios Clásicos
Número VI



Sociedad Boliviana de Estudios Clásicos
SOBEC



Grupo de Investigación Siglo de Oro
Universidad de Navarra




NUESTRA SEÑORA DE LA PAZ
UNIVERSIDAD PLENA



Comité de Redacción: *Director y editor general:* Andrés Eichmann Oehrli – *Subdirector:* Mario Frías Infante – *Secretaría general:* Tatiana Alvarado Teodorika – *Coordinadora general:* Estela Alarcón Mealla – *Miembros:* Manuel Molina Sánchez (Granada, España), Ricardo del Molino García (Externado, Colombia), Estela Alarcón Mealla (Nuestra Señora de La Paz, Bolivia), Alicia Schniebs (Universidad de Buenos Aires)

Comité de Evaluación (y sus universidades): Antonio Alvar Ezquerro (Alcalá de Henares, España) – Alejandro Vigo (Navarra, España) – Alberto Bernabé (Complutense, España) – Isabel Rodà de Llanza (Autónoma de Barcelona, España) – Jesús Ángel Espinós (Complutense, España) – Mariano Nava Contreras (Nacional del Sur, Mérida, Venezuela) – Marcela Alejandra Suárez (Buenos Aires, Argentina) – Ana María González de Tobía (La Plata, Argentina) – Julieta Consigli (Córdoba, Argentina) – David Konstan (Brown, U.S.A.) – Margarita Vila da Vila (Mayor de San Andrés, Bolivia)

Editores responsables: Andrés Eichmann Oehrli y Tatiana Alvarado Teodorika

Portada: aldaba de una de las puertas del número 221 de la Calle Arenales, Sucre (Bolivia). Foto: Edwin Claros. Edición fotográfica: Felipe Ruiz 

«Se trata de un Gorgoneion, es decir, un amuleto con efecto apotropaico cuya finalidad era alejar a (y proteger a su poseedor de) los malos espíritus. En el contexto donde se encuentra como llamador de una puerta hará referencia a un mecanismo de defensa para el hogar. Desde el punto de vista iconográfico, la pieza presenta en el centro la máscara de Medusa, la más célebre de las tres gorgonas. Lleva la cabeza cubierta con serpientes y dos alas, en alusión a las alas de oro que según las crónicas llevaba a sus espaldas. Además de este detalle, la talla presenta numerosas similitudes con la Medusa Rondanini, copia romana de un original griego, conservada actualmente en la Gliptoteca de Múnich. En cuanto a las tres mujeres de la parte inferior, las dos laterales representarían a las otras dos hermanas de Medusa, Esteno y Euriale. De sus cabezas parten dos serpientes para unirse al tercer personaje mitológico colocado en el centro, que sería Lamia, hija de Poseidón y Libia, mitad cuerpo humano y mitad cola de serpiente/pez. Era un ser maligno y también vinculado a infundir temor, sobre todo entre las madres ya que devoraba a sus hijos. Según la leyenda, de su relación con Zeus nació la primera Sibila. Debajo de Lamia se sitúa un busto vestido a la manera clásica que encarnaría a su hija, figura con la que se cierra el programa temático. Esta aldaba es un objeto complejo y bastante enigmático y se podría afirmar que su sentido guarda bastante relación con el vínculo protector y la exaltación alegórica de la mujer profética».

Prof. Dr. Francisco Montes (Universidad de Granada)

© Sociedad Boliviana de Estudios Clásicos (SOBEC), 2014

© Plural editores, 2014

Primera edición: julio de 2014

ISSN: 2313-5115

D.L.: 4-1-1788-14

Producción:

Plural editores

Av. Ecuador 2337 esq. Calle Rosendo Gutiérrez

Teléfono: 2411018 / Casilla 5097 / La Paz - Bolivia

e-mail: plural@plural.bo / www.plural.bo

Impreso en Bolivia

Índice

Presentación	5
--------------------	---

Filología clásica

Intertextualidad e interculturalidad: la presencia de Roma en Grecia, una perspectiva diferente <i>Álvaro Sánchez-Ostiz</i>	11
---	----

Filosofía

El octágono medieval de oposición y equivalencia: tres aplicaciones <i>Juan Manuel Campos Benítez</i>	31
--	----

Tradición clásica

Presencia de Sófocles en el teatro argentino: Acerca de <i>Antígona Vélez</i> y <i>Antígonas: Linaje de Hembras</i> <i>María Claudia Ale</i>	51
La pasión y el dolor como vías hacia el bien supremo en la tragedia <i>Scopas</i> de Franz Tamayo <i>Alberto Bailey Gutiérrez</i>	71

De traviesos y eruditos egipcímanos charqueños <i>Andrés Eichmann</i>	85
Presencia de la cultura clásica en las bibliotecas rioplatenses (siglos XVII-XVIII) <i>Alfredo Eduardo Fraschini</i>	113
Reminiscencias clásicas en la <i>Historia del Perú</i> de Agustín de Zárate (1555/1577) <i>Teodoro Hampe Martínez</i>	131
La presencia de Platón en las Misiones guaraníes (Acerca de la obra de José Manuel Peramás) <i>Blanca A. Quiñónez</i>	155

Varia

La romanidad oriental moderna: Un testimonio del papel religioso y político de la élite cristiana helenohablante de Constantinopla en el siglo XVIII <i>Xavier Agati</i>	171
<i>Stabilire primo, deinde et ornare</i> : los emperadores Flavios entre las fuentes literarias y las epigráficas <i>Javier Andreu Pintado</i>	205

Presentación

Classica Boliviana aparece por vez primera en forma de revista. El aspecto formal es lo de menos, y de hecho no se han cambiado significativamente sus características. Incluso se ha decidido mantener la numeración, porque (aunque este es, en efecto, el primer número *en tanto revista*) es la continuación de una línea y de un esfuerzo constantes desde su primer volumen, que aparece en 1999. Acaso lo más significativo de esta nueva etapa se halle en el propósito de publicar un volumen anual, a la vez que de asegurar la calidad de los contenidos gracias a las evaluaciones de pares de diversos países, especialistas de estudios clásicos.

Nuestra necesidad de ampliar los horizontes referenciales, frente al enclaustramiento que podría resultar de una práctica editorial que no buscara la innovación, encuentra en este volumen algunos platos fuertes. Uno de ellos es el artículo de Álvaro Sánchez-Ostiz con que abrimos esta entrega. No se limita a superar clichés nacidos hace un par de milenios, alentados hasta la saciedad por incansables repetidores; nos lleva más allá de ideas adquiridas que afirman y confirman el influjo de lo heleno en lo romano, pues demuestra la complejidad del paradigma intercultural vigente en la Antigüedad. Además, vale la pena destacar que en el artículo se verifica una continuidad con las observaciones que hace Rodolfo Pedro Buzón en una contribución que editamos en el primer número de *Classica Boliviana*.

En la sección filosófica, Juan Manuel Campos Benítez ofrece un aporte que, con seguridad, llamará la atención de los estudiosos. A través de su trabajo nos demuestra cómo

la lógica en nuestros días no dista mucho del concepto de la lógica que Jean Buridan desarrolla en el siglo XIV a través de un octágono de oposición. Según nos comenta el autor, habría deseado llamar a la primera de las aplicaciones del octágono lógico «octágono con cuantificación del caso oblicuo y caso recto», o bien «octágono con genitivo cuantificado», pero habría desentonado en un escrito de lógica. Las otras dos aplicaciones (el octágono modal y el octágono con predicado cuantificado) completan la exposición del especialista. No puede resultar más decisivo el contraste con algunas caricaturas tendenciosas que, en un plano superficial de divulgación, se pretenden hacer pasar en nuestro medio (el boliviano) por «la lógica occidental» para hacerla blanco de observaciones peyorativas.

Si resulta poco menos que inútil estudiar a Heidegger sin conocer a Aristóteles más que *de mentas*, lo mismo ocurre con el intento de interpretar piezas literarias de tiempos recientes sin el referente clásico al que remiten ya desde el título. A esto apunta el trabajo de María Claudia Ale, centrado en obras de Leopoldo Marechal y de Jorge Huertas que recrean la *Antígona* de Sófocles en diversos escenarios y momentos de la historia argentina. También a esto apunta el estudio de Alberto Bailey Gutiérrez, que dedica su trabajo a la inspiración que encuentra el poeta boliviano Franz Tamayo en la vida del escultor Scopas, en la tragedia que lleva su nombre, haciendo hincapié en la pasión y el dolor como vías de expiación.

Por otro lado, los hábitos intelectuales de los escritores y lectores de los siglos XVI-XVIII son objeto de atención, desde distintos ángulos, en los cuatro artículos siguientes: el de Andrés Eichmann Oehrli presenta una revisión de la emblemática en un corpus de escritos neolatinos charqueños del siglo XVII y señala el *peligroso juego* (para los interesados) de las «trampitas» de quienes alardean de una ciencia solo aparente frente a otros que, siendo rigurosos, llaman menos ostentosamente la atención. Alfredo Fraschini hace examen de las obras literarias, filosóficas y filológicas (entre otras) presentes en los catálogos de bibliotecas rioplatenses entre los siglos XVI y XVIII que revelan la particular importancia que otorgaban instituciones y eruditos a las obras de autores griegos y latinos. Teodoro Hampe Martínez, por su parte, presenta una nueva aproximación a Agustín de Zárate, historiador del incario, autor de la *Historia del descubrimiento y conquista del Perú* que llega a tener (al igual que el Inca Garcilaso más tarde) un éxito mayor en el público europeo que otros colegas suyos contemporáneos. Hampe se ocupa del modelo clásico en el que Zárate se habría apoyado para desarrollar su lectura de la otredad; y tal percepción podría explicarse por el bagaje grecolatino que compartía con los europeos de entonces. Esto nos lleva a pensar en una necesaria relectura de esta y otras crónicas, para separar el follaje (formado por elementos clásicos y renacentistas) de la substancia. Por último, a partir de una célebre obra del jesuita expulso José Peramás, es lugar común reconocer el vínculo entre el proyecto jesuítico misional y las teorías políticas de Platón, particularmente las que se presentan en la *República* y las *Leyes*. Blanca Quiñónez hace un análisis que permite identificar el núcleo de tal vínculo, así como sus matices.

En la sección de *Varia* encontramos dos tipos distintos de intereses. Por un lado, el trabajo de Xavier Agati sobre el papel religioso y político de la élite cristiana heleno-hablante en Constantinopla en el siglo XVIII, donde explica en qué medida la transmisión de la cultura religiosa y política estaba reservada a esta élite en el Imperio Otomano. Un trabajo que rompe también con los presupuestos y que abre nuevas vías de estudio y lectura sobre la presencia de lo heleno en el mismísimo seno del imperio musulmán. Javier Andreu Pintado, por su parte, se concentra en la documentación epigráfica para trazar una historia de la ideología y de la política de obras públicas en el Occidente Latino en el periodo de los emperadores Flavios. A través de una serie de documentos, el autor destaca la importancia que los emperadores «concedieron al carácter tangible de muchas de sus acciones políticas».

Como se puede constatar, este nuevo número reúne trabajos de diversa índole que en su conjunto nos dan una muestra (bien pequeña, se entiende) de las temáticas humanas que pueden encararse desde los estudios clásicos. Estos estudios en muchos casos facilitan seguimientos transversales, a la vez que propician perspectivas amplias y complejas.

Deseamos expresar aquí nuestra gratitud a las personas e instituciones que han hecho posible esta publicación. Ante todo, a Norma Campos Vera (Fundación Visión Cultural), quien acompaña cada etapa de nuestras actividades con una generosidad llena de entusiasmo. A Jorge Paz Navajas, Rector de la Universidad Nuestra Señora de La Paz, cuyo apoyo se ha mantenido en todo el camino andado por la SOBEC. Al Grupo de Investigación Siglo de Oro (GRISO) de la Universidad de Navarra y a la Embajada de España, que han brindado el apoyo a muchas de nuestras actividades, particularmente al VI Encuentro de Estudios Clásicos, actividad en la que se gestaron muchos de los artículos del presente volumen. Por último, a los miembros del Comité Evaluador y del Comité de Redacción, quienes, con su tesón y experiencia garantizan la calidad científica de *Classica Boliviana*.

Andrés Eichmann Oehrli
Tatiana Alvarado Teodorika

VARIA

La romanidad oriental moderna: Un testimonio del papel religioso y político de la élite cristiana helenohablante de Constantinopla en el siglo XVIII

Xavier Agati
EHES, Francia
xavier_agati@yahoo.fr

Resumen

Esta ponencia se basa en la edición de una parte de los *Asuntos eclesiásticos y políticos* del dignatario cristiano heleno-hablante otomano A. Komninós Ipsilántis, obra escrita en el siglo XVIII en griego arcaizante y griego antiguo.

Este estudio cuestiona tanto el papel efectivo de los dirigentes de la Iglesia ortodoxa griega en la transmisión de la cultura religiosa y política del Imperio Bizantino a la posteridad oriental, como el de los dirigentes de los Estados fundadores de la futura Rumanía. Ambas posiciones estaban reservadas a la élite cristiana heleno-hablante del Imperio Otomano.

Examino fragmentos escogidos de la obra sobre la cuestión del papel religioso y político de dichos hombres de Estado; los fragmentos se refieren a dos dignatarios que representan, de forma particular, la legitimidad bizantina, cuyo poder había permanecido después de la conquista de 1453: el Patriarca de Constantinopla Procopio Pelekásis, el mayor dignatario de la jerarquía religiosa, y el soberano vasallo de Moldavia Aléxandros Ipsilántis, el mayor dignatario de la jerarquía laica.

Este trabajo busca situar la cultura romana oriental en las dimensiones de su contexto intrínseco, tal y como era considerada por sus actantes, y no tan solo por tradiciones exteriores.

Palabras clave

Patriarca de Constantinopla – rûm – fanariota – Athanásios Ipsilántis – Aléxandros Ipsilántis

Abstract

This paper is based on a part of the ‘Ecclesiastical and Political Affairs,’ written by the Christian Greek-speaking Ottoman dignitary A. Komninós Ipsilántis in the eighteenth century in archaizing and ancient Greek.

This study investigates the role of the leaders of the Greek Orthodox Church in the transmission of the religious and political culture of the Byzantine Empire to eastern Europe, as well as the role of the founders of those states that would constitute the future united Romania. In both these functions, the Christian Greek-speaking elite of the Ottoman Empire had a central part.

I examine selected fragments of the above-mentioned work in connection with the religious and political role of these statesmen: fragments that refer, particular, to two dignitaries who represent Byzantine legitimacy, and whose power continued after the 1453 conquest: Procopio Pelekásis, Patriarch of Constantinople, the highest dignitary of the religious hierarchy, and the prince (Domn, Voievod, Hospodar) of Moldavia Aléxandros Ipsilántis, the highest dignitary of the secular hierarchy.

This paper seeks to place eastern Roman culture in its specific context, as viewed by its own principal actors, as opposed to relying exclusively on external traditions.

Keywords

Patriarch of Constantinople – rûm – phanariot – Athanásios Ipsilántis – Aléxandros Ipsilántis

Introducción

Este estudio se apoya en la traducción de una parte de la obra monumental titulada *Asuntos eclesiásticos y políticos*, del dignatario cristiano helenohablante otomano Athanásios Komninós Ipsilántis, escrita en la segunda mitad del siglo XVIII.

No considero aquí sino dos conjuntos de fragmentos de mi traducción de la obra y, apoyándome en ellos, pretendo una reflexión sobre la trascendencia de este testimonio en la confirmación de la idea que tenemos de una continuidad bizantina (y por lo tanto romana) asumida por la Iglesia de Constantinopla y por la élite cristiana helenohablante del Imperio Otomano.

Para poder explotar correctamente estos fragmentos, conviene hacer una breve aclaración de ciertos términos relativos al contexto específicamente bizantino-otomano de la obra. Una vez llevada a cabo la aclaración, presentaré la posición de la Iglesia de Constantinopla y de los súbditos helenohablantes del Imperio Otomano en el siglo XVIII, así como elementos de la obra de Ipsilántis. Finalmente, me concentraré en los elementos que aportan los fragmentos escogidos sobre la importancia religiosa y política de hombres de Estado cristianos helenohablantes en el seno del gobierno otomano al final del siglo XVIII.

I- Aclaración de ciertos términos utilizados en este trabajo

1) ‘Ρωμαῖος, *rûm*, Nación *rûm*

Para designar a todos los cristianos de confesión calcedonia ortodoxa del Imperio Otomano y, por lo tanto, de lengua jerárquica de referencia griega, el autor emplea tan solo el término *ῥωμαῖος*: romano.

Según sus parámetros, siguiendo toda la tradición bizantina, el Imperio romano persiste sin discontinuidad a través del Imperio bizantino, incluso hasta el final del Imperio Otomano. La lógica imperial predomina sobre el origen étnico y sobre la religión de los soberanos.

Esta palabra corresponde concretamente a la palabra turca otomana *rûm* (روم) que empleo para la traducción. Hoy por hoy los turcos establecen aun la diferencia entre *rûm* y griego de Grecia. Sin embargo, los cristianos calcedonios ortodoxos del Imperio Otomano tenían como lengua materna y como lengua litúrgica otras lenguas fuera del griego: el rumano, el serbio, el búlgaro, el turco, el árabe, el georgiano, el albanés, etc... No obstante lo que sí puede asegurarse es que la palabra *rumca* (lengua *rûm*) llegó a designar únicamente el idioma griego.

Las palabras *ῥωμαῖος*, en griego, como *rûm*, en turco otomano, son palabras que solo pueden aprehenderse en un contexto imperial: son palabras que se oponen a «griego» y a «heleno», que están demasiado ligadas a la problemática de la independencia de Grecia.

Las palabras *Nación rûm* traducen en griego τὸ γένος τῶν ῥωμαίων, la *Nación romana*, que corresponde al otomano *Millet-i rûm*. Este término designa la comunidad *rûm* definida por su confesión en el sistema administrativo otomano. De hecho, los súbditos del Imperio Otomano estaban agrupados y administrados según su obediencia religiosa.

En el siglo XVIII los cristianos no calcedonios, es decir, las diferentes iglesias monofisitas (armenia, copta, etiópica, siria occidental) y la Iglesia nestoriana siria oriental dependen, por su parte, del patriarca armenio.

En consecuencia, es interesante ver que en el Imperio Otomano la lengua griega es una lengua imperial superviviente hasta el final, también entre los *Rûm*, y hasta entre los no helenohablantes.

La palabra ῥωμαῖος puede también designar en nuestro texto a todos los súbditos –incluidos musulmanes y judíos– del Imperio Otomano. Esta denominación es típicamente bizantina, en tanto considera la perennidad romana como más importante que las fracturas de la historia. Por otro lado, esta palabra hace referencia a otra tradición, la tradición persa (especialmente selyúcida): el Imperio Otomano, persohablante y turcohablante, se considera a sí mismo no solo como heredero del Imperio Bizantino sino también del Sultanato Selyúcida turco-persa de Anatolia, llamado *de Rûm*, es decir de los Romanos, del que era originalmente vasallo.

2) Voivoda

Los voivodas de Valaquia y de Moldavia se designan con diferentes vocablos en el texto: griegos, rumanos o turco otomanos. De hecho, su dignidad es políticamente perceptible en las tres culturas.

Moldavia y Valaquia son dos estados cristianos ortodoxos de lengua rumana que se definen como soberanías completas, que se crean en el siglo XIV pero entran en la órbita otomana a partir de finales de este siglo.

En la época en la que se escribe el texto, Moldavia y Valaquia se desprenden de la administración directa otomana (desde el tratado de Küçük Kaynarca de 1774, que cierra la llamada primera guerra «ruso-turca»), pero se encuentran bajo régimen particular: de 1715 a 1821-22, sus soberanos son nombrados directamente por el gobierno otomano, y este los escoge entre los súbditos *rûm* helenohablantes por tres años, hecho que limita la autonomía de su poder.

Estos voivodas pertenecen a un grupo social helenohablante específico que se constituye en la segunda mitad del siglo XVII, y más tarde se llamarán fanariotas, a partir del nombre del barrio del Fener (en griego Φανάριον), donde se concentra la mayoría. Este grupo social tiene características propias, que paso a definir.

El gobierno otomano juzga oportuno poner a estos fanariotas a la cabeza de esos estados, donde ellos y su corte (donde el elemento fanariota predomina sobre el elemento puramente moldo-valaco) hacen contrapeso, desempeñando su papel cristiano, al expansionismo ruso vecino, expansionismo apoyado por el Estado habsburgo (a la batuta del Emperador del Santo Imperio, rey de Bohemia y de Hungría-Croacia).

3) La Gran Iglesia

Por razones de comodidad, he decidido utilizar el término *Gran Iglesia* para definir la Iglesia calcedonia ortodoxa a menudo llamada griega o bizantina (también de Constantinopla). Lo hago siguiendo el ejemplo del autor, y siguiendo toda la tradición bizantina. Inicialmente, este término designa, de forma abstracta, a la Iglesia tal y como se define en el Concilio de Calcedonia de 451, y se opone a las demás Iglesias orientales que no aceptaron las posiciones de dicho Concilio. Más tarde, llega a referirse únicamente a la iglesia ortodoxa griega o bizantina, en tiempo de la separación con la Iglesia romana.

En la época del texto estudiado la Gran Iglesia reúne tan solo a los helenohablantes del Imperio Otomano, a los búlgaros, los serbios y montenegrinos, a una parte de los albaneses, a los rusos, los moldavos, los valacos y los georgianos.

4) Estambul y *Pâdişâh*

En el texto, Constantinopla es llamada, de acuerdo con toda la tradición bizantina, la Ciudad (ή Πόλις) o la Ciudad de Constantino (ή Κωνσταντινούπολις). Estambul no es sino la formulación turca otomana del griego στήν Πόλι(ν): en la Ciudad, a la Ciudad.

Por otra parte, en lugar del término Sultán, me inclino por una elección otomanista y opto por el término *Pâdişâh*, pues *Sultân* se empleaba sobre todo en lengua otomana para indicar la pertenencia a la sangre imperial (y por esta razón, lo empleaba la titulación de los miembros de la familia imperial). El autor emplea a menudo σουλτάνος, σουλτάν, el griego micénico ἄναξ, y sobre todo βασιλεύς, emperador, palabra que designa a los emperadores de Roma, de Bizancio y a los emperadores de Persia en toda la tradición griega.

II- Posición y papel de la Gran Iglesia en el Imperio Otomano en el siglo XVIII

1) Prerrogativas de la Gran Iglesia en el Imperio Otomano¹

a- El patriarca de Constantinopla, jefe otomano de la Nación rûm

En este apartado no estudiaré todas las fuentes que esclarecen la génesis del poder en el seno del poder otomano del Patriarca, jefe de la Gran Iglesia, desde las entrevistas fundadoras del *Pâdişâh* conquistador de la ciudad, Sultân Mehmet II, con el primer patriarca del periodo otomano, Genadio, después de la Conquista.

A pesar de su interés, tampoco estudiaré las razones de la posición anti-unionista del primer patriarca otomano, es decir, el repudio de la posibilidad de una cruzada contra los otomanos² gracias a la unión de la Gran Iglesia con la Iglesia romana. Tampoco voy a detenerme en las negociaciones que tuvieron lugar la víspera de la Conquista entre los soberanos otomanos y ciertos miembros de la Gran Iglesia, aunque es cierto que estas fueron parte del cimiento de las prerrogativas futuras de esta Iglesia.³

Sin embargo, vale decir, aquí, hasta qué punto el papel del patriarca del siglo XVIII en el Imperio Otomano difiere del que desempeñaba este durante el Imperio bizantino.

Aun antes de las conquistas árabes de las provincias que dependían de los patriarcas de Alejandría, de Antioquía y de Jerusalén, la posición del patriarca de Constantinopla era ya preponderante, desde un punto de vista honorífico, sobre los otros tres patriarcas orientales después del Concilio de Constantinopla de 381 (canon 3) y sobre todo del concilio de Calcedonia de 451 (canon 28), donde había recibido el título de Patriarca ecuménico, como jefe de la Iglesia calcedonia ortodoxa griega recientemente definida.

¹ Cfr. T. H. Papadopoulos, 1952. Este estudio se basa en un buen número de historiadores helenohablantes de todo el periodo otomano (entre ellos A. Komninós Ipsilántis), en varios documentos de los archivos otomanos de los *Pâdişâh: fermân* (firmán), *berât*, *Hatt-ı Şerîf* o *Hümâyûn*. Cfr. capítulo 3 de K. Παπαδοηγόπουλος - Π. Καρολίδης, 1925.

² En cuanto a la hostilidad de Genadio para con la unión de la Iglesia de Constantinopla, cfr. L. Petit, X. Siderides, M. Jugie, 1928-1936, vol. VI, p. 178; vol. III, pp. 152-165; vol. IV, p. 464. En su *Confessio fide* explica las razones religiosas y dogmáticas de su posición, cfr. vol. III, pp. 434-452 y 453-458, sobre todo el artículo 4. También, Σ. Λαμπρός, 1912, vol. II, pp. 89-105 y pp. 120-121.

³ Sobre el temor que sintiera Sultân Mehmet II por una cruzada sublevada por el Papa, cfr. Δούκας, 'Βυζαντινὴ ιστορία', in *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*, Bonn, 1834, cap. XXXI p. 215 (otra ed. in *Patrologia Graeca*, tomo 157). Sobre las negociaciones entre otomanos y miembros de la Gran Iglesia en la vigilia de la conquista, cfr. 'Α. Κομνηνός Ὑψηλάντης, 1909; Τὰ μετὰ τὴν ἄλωσιν, pp. 50-52, y D. Cantemir, 1756, p. 104.

Su posición se refuerza, bajo el Imperio Otomano, ante los patriarcas orientales y todos los súbditos *rûm* del Imperio Otomano. Dado que, como se ha dicho ya, el estatuto civil de cada súbdito del Imperio Otomano estaba determinado por su confesión religiosa, el patriarca de Constantinopla, simple referente religioso supremo en el Imperio bizantino (a pesar de estar asociado al poder), se convierte también en responsable temporal de todos los *rûm*, y, en consecuencia, recibe una competencia en jurisdicción civil sobre ellos.

En el sistema de dignatarios otomanos, lleva el título de *Millet başı*, es decir, jefe de *nación*. Así, se encuentra posicionado en relación de colegiatura con el *Millet başı* de los cristianos no calcedonios, o sea, el patriarca armenio, el *Millet başı* de los judíos (el *Haham başı*), y hasta el *Millet başı* de todos los musulmanes, es decir, el *Şeyh ül islâm* o *Gran müfti de Estambul*.

Sin embargo, en los hechos, el poder del patriarca de Constantinopla no guarda su sentido pleno sino hasta la emergencia del grupo social de los fanariotas, durante el siglo XVII. De hecho, a partir de este período, toda la Gran Iglesia atraviesa una crisis y pierde la mayor parte de sus poderes efectivos, eclesiásticos y civiles, pero no debido directamente al gobierno otomano en sí, sino a la emergencia del grupo social de los fanariotas integrados en el gobierno.

b- Los cimientos del poder del patriarca en el período otomano

Existía probablemente un *berât* (diploma otomano de investidura) o un diploma equivalente al *χρυσόβουλλον* bizantino que entregó Sultân Mehmet II a Genadio, (documento cuyo paradero se desconoce, pero cuya existencia parece probable), que estipula las prerrogativas y sobre todo la autonomía y la inmutabilidad del patriarca de Constantinopla.

El estudio de las fuentes contemporáneas ha mostrado que a Mehmet II y sus sucesores les convenía otorgar estas ventajas por la organización y la reconciliación, por mantener la paz y la cohesión del Imperio.⁴ En esto, el pragmatismo prevaleció ante las consideraciones relativas a la ley musulmana.⁵

La consecuencia inmediata de este nuevo poder adquirido por el patriarca de Constantinopla es que los otros tres patriarcas ortodoxos orientales (de Alejandría, Antioquía y Jerusalén) pasan a someterse a él en la práctica: él nombra los candidatos al trono y al poder administrativo que los precede.

⁴ Según N. Iorga, otorgar una autonomía importante a la Iglesia de Constantinopla hubiese permitido al gobierno otomano utilizar las estructuras administrativas ya establecidas, y que se basaban en provincias eclesiásticas. Cfr. *Geschichte des Osmanischen Reiches nach den Quellen dargestellt*, Gotha, 1909-1912, vol. II, libro I, cap. I.

⁵ K. Άμαντος, pp. 103-166.

No presentaré aquí el estudio detallado de las prerrogativas, de los deberes y del poder del patriarca durante los aproximadamente dos siglos de autonomía real, como se describe en los *berât* de investidura de los patriarcas.⁶ Tampoco expondré los detalles de las prerrogativas del Sínodo, órgano que cobra su importancia administrativa en el período otomano.⁷ No obstante, es necesario subrayar dos importantes limitaciones, posteriores a la Conquista, a las prerrogativas iniciales garantizadas al patriarca en el documento mencionado: el *Pâdişâh* puede deponerlo para «hacer elegir a otro»,⁸ y el Sínodo recibe el derecho de presentar quejas sobre el Patriarca ante el *Pâdişâh*, que estudia la queja ante el *Divân*, instancia política suprema del gobierno otomano:⁹ estas limitaciones son contrarias al carácter ἀνάλιτος (inmutable) inicialmente estipulado en el documento de Sultân Mehmet II.¹⁰

Por otro lado, hubo violaciones de la autonomía del patriarca a las que se refieren con frecuencia los autores helenohablantes del período otomano posterior a la Conquista, es decir, injerencia del poder otomano en los asuntos de la Iglesia. Pero puede decirse que este fenómeno era bastante común en el Imperio bizantino. Además, si bien se trata de una violación del principio de autonomía de base, no constituye una abolición. De hecho, se puede afirmar que, en materia doctrinal, el poder otomano nunca intervino en las posiciones del patriarca, a diferencia de los soberanos bizantinos.¹¹

Un rasgo mayor del período otomano es la helenización de los componentes moldo-valaco, serbio y búlgaro de la Gran Iglesia, favorecida por el gobierno otomano a lo largo de su historia. La lengua litúrgica griega prevalece sobre todas las otras. Esta homogeneización se observa particularmente en el momento en el que el patriarcado serbio de Peć, creado para dirigir a los serbios, queda suprimido en 1766, como en 1768 el arzobispado autocéfalo búlgaro de Ohrid. Ambos pasan a someterse bajo la tutela directa del patriarca de Constantinopla.

c- La Gran Iglesia, referente cultural

El hecho que la Gran Iglesia se convirtiera en el único órgano oficial representativo de toda la comunidad helenohablante, heredera religiosa y cultural del Imperio bizantino, hace de ella el referente cultural bizantino helenohablante por excelencia, ya sea religiosa, filosófica, literaria, histórica y hasta política durante todo el período otomano.

⁶ D'Ohsson, 1824, vol. V, pp. 120-139.

⁷ T. H. Papadopoulos, 1952, pp. 39-48.

⁸ T. H. Papadopoulos, 1952, cita a d'Ohsson, p. 29.

⁹ T. H. Papadopoulos, 1952, p. 38.

¹⁰ T. H. Papadopoulos, 1952, pp. 31-32.

¹¹ G. Veinstein, 1989, p. 338.

Basta con echar un vistazo a la cantidad considerable de obras escritas en griego durante todo este período para sorprenderse no solo de su abundancia, sino además de su naturaleza.

Toda la literatura griega del período otomano está lejos de ser producida en el interior de las fronteras otomanas: muchas son editadas en los territorios anteriormente bizantinos que permanecen bajo la dependencia de Venecia, en el Estado habsburgo y en Rusia. Pero estos territorios permanecen unidos, directa o indirectamente, por su organización eclesiástica, al patriarcado de Constantinopla.¹²

Los temas tratados muestran el lazo entre la Gran Iglesia y la producción literaria: los temas tratados con mayor frecuencia son los relativos a la teología, a la patrística y a la filosofía (sus autores son de hecho eclesiásticos), también la política y la historia y, finalmente, la literatura.¹³

2) La Gran Iglesia ante la emergencia de los fanariotas

Entre finales del siglo XVII y el siglo XVIII, el Sínodo y el patriarca se encuentran confrontados al ascenso de los fanariotas que, poco a poco, los despojan de sus poderes mediante la influencia que ejercen en la élite musulmana en el poder. Podría hablarse de desposeimiento de las prerrogativas históricamente garantizadas (y, sin duda, ya disminuidas) por el poder otomano a los representantes de la Iglesia por una élite helenohablante integrada al poder otomano.

a- Los fanariotas

En el texto traducido, la palabra *fanariota* nunca aparece. Solo entra en uso de forma efectiva en el siglo XIX.

Constituido por la fortuna acumulada (gracias al comercio), por las alianzas y por el deseo de mejorar su condición, este grupo se caracteriza por estrategias políticas comunes: utiliza a la Iglesia como palanca, haciéndose imprescindible y hasta imponiéndosele

¹² La mayoría, sin duda, se edita en Venecia y Viena, pero también en Estambul, Leipzig y San Petersburgo u otras ciudades europeas y otomanas. En cuanto al papel del Exarca patriarcal (Arzobispo de Filadelfia) que dependía del patriarcado de Constantinopla en los territorios dependientes de Venecia, cfr. K. Παπαρογγόπουλος - Π. Καρολίδης, 1925, cap. III.

¹³ Para un repertorio de obras en el siglo XVIII, cfr. K. N. Σάθας, 1868; para ediciones anotadas de textos griegos del siglo XVIII, hasta entonces inéditos, cfr. E. Legrand, 1894-1903. Para un estudio general reciente de la historiografía griega a partir del siglo XV, cfr. X.Γ. Πατρινέλης, 1990. Para los repertorios de manuscritos inéditos, cfr. M. Richard, 1948.

y, simultáneamente, obtiene puestos políticos muy importantes en el gobierno otomano, fuentes de influencia y medios de presión. Así, el grupo se desarrolla en dos planos, el eclesiástico y el político. Utiliza el griego como lengua principal de comunicación, aun cuando su carácter étnico es compuesto, pues las grandes familias fanariotas son de origen italiano, griego-bizantino, moldavo, valaco, albanés y dálmata. Algunas familias reciben un nombre turco otomano como el de los Karaca (Karadzás), los Sütçü (Souτζos), los Hançerli (Khandzerlís).¹⁴

En la lectura del texto que nos incumbe, el *cursus honorum* de los fanariotas insignes a finales del siglo XVIII aparece de forma clara. Si se deja a un lado las carreras puramente eclesiásticas, la meta del fanariota es la de llegar a ser primero *Gran logoteta de la Gran Iglesia* o *Intérprete del mar*. El puesto de *Gran logoteta de la Gran Iglesia* es un puesto de oficial (ὀφφικιάλιος) de origen bizantino, que corresponde inicialmente a dos puestos distintos: uno eclesiástico y el otro civil, que cambia considerablemente de fisonomía y hasta de nombre durante todo el período otomano.¹⁵ Se encuentra en la segunda clase de oficiales (ὀφφικιάλιοι) al final del Imperio bizantino y pasa, progresivamente, al primer rango de la primera clase adquiriendo el adjetivo *Gran* que solo poseía un puesto exclusivamente civil durante el período bizantino. A finales del siglo XVIII llega a poseer el mayor poder de los miembros del Sínodo, y se apropia de muchas atribuciones del Μέγας Χαρτοφύλαξ, una suerte de secretario general del patriarca en los asuntos judiciales eclesiásticos.

Después de la reforma de 1741 que impone la decadencia de hecho de los ὀφφικιάλιοι laicos del Santo Sínodo, el puesto de *Gran logoteta* es el único que se mantiene realmente. Sin embargo, su papel se reduce al de servir de lazo de unión entre el patriarca y el gobierno otomano.

El puesto de *Intérprete del mar* es el del jefe de los intérpretes que dependían del *Kaptan-ı Deryâ*, ministro otomano de la Marina. Este puesto tiene la ventaja de ser el escalón para convertirse en *Intérprete principal del Divân Augusto*. El *Intérprete principal del Divân Augusto* es el puesto mayor del cuerpo oficial de intérpretes; al término de su carrera puede acceder al puesto supremo, el de *voivoda* de Valaquia o de Moldavia, y reinar con su corte sobre estos Estados.

¹⁴ E. Rizos-Ragkabes, 1892.

¹⁵ El Pseudo-Kodinós define los puestos de ὀφφικιάλιοι a mediados del siglo XIV: Κωδινὸς Κουροπαλάτης, Περί τῶν ὀφφικιαλίων τοῦ παλατίου Κωνσταντινουπόλεως καὶ τῶν ὀφφικιάλων τῆς Μεγάλης Ἐκκλησίας, in *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*, Bonn, 1839 y Migne, *Patrologia Graeca*, vol. 157, 1866. Crisanto, patriarca de Jerusalén, describe estos puestos a finales del siglo XVII a partir del Pseudo-Kodinós: 1778. Para el puesto de Gran logoteta, cfr. Γεννάδιος Μητροπολίτης Ἡλιουπόλεως, 1942, pp. 235-241, XVIII, 1943, pp. 178-180, y aquí, nota 19.

Durante las guerras del siglo XVIII, los fanariotas son, al mismo tiempo, el grupo social al servicio del Imperio Otomano y la entidad particularmente permeable a la penetración de ideas recibidas del movimiento de las Luces en Europa; ideas que transitan por el medio de los grandes poderes enemigos vecinos de Moldavia y Valaquia: la Rusia de Catalina II y el Estado habsburgo de José II.

Las dignidades asumidas por los fanariotas y su conocimiento del poder los hace expertos en la explotación del crédito ante las más altas dignidades musulmanas y en el uso de la presión. El texto estudiado deja entrever que dicho crédito puede llegar a la manipulación de dignatarios musulmanes tan importantes como el Gran visir, jefe del Estado Otomano por delegación, y no solo en lo relativo a los asuntos de la *Nación rûm* del Imperio.

N. Iorga considera la aparición de esta clase como un resurgimiento del poder civil bizantino, como una forma de revancha bizantina sobre la historia. «Vinieron de todas las provincias del Imperio, formaron, juntos, una grecidad bizantina única, muy diferente de la grecidad revolucionaria, de espíritu nacional, que ganará terreno sobre el pedazo de tierra griega que había cobrado libertad después de 1821».¹⁶

b- El cisma de puestos de Ὀφφικιάλαιοι

A partir de la segunda mitad del siglo XVII, los fanariotas sacan provecho de una situación ya establecida cuando entraron al poder. Esta situación era la tendencia a la infiltración de laicos, y no de jerarcas, a puestos llamados de oficiales (Ὀφφικιάλαιοι) de la primera clase de la Gran Iglesia. Esta primera clase tenía la particularidad de dar derecho a sus miembros de residir en el Sínodo. La infiltración en cuestión, en principio prohibida por la tradición bizantina,¹⁷ se atestigua desde mediados del siglo XIV, es decir, antes de la Conquista, y muchas son las pruebas al final del siglo XVII y en el siglo XVIII.¹⁸ Esta infiltración produce un cisma en los puestos de Ὀφφικιάλαιοι: por un lado los que ocupan los civiles, por otra, los que ocupan los eclesiásticos. Es seguro que este fenómeno se desarrolla verdaderamente en época otomana y conoce su apogeo con los fanariotas.¹⁹

¹⁶ N. Iorga, 1992, p. 237.

¹⁷ Como afirma Simeón, Arzobispo de Tesalónica: Συμεών Ἀρχιεπίσκοπος Θεσσαλονικῆς, in Migne, *Patrologie Grecque*, vol. 155, col. 465, cap. CCXVIII.

¹⁸ Κωδινός Κουροπαλάτης, 1866, pp. 3-4 y Χρύσανθος, 1778, p. 3.

¹⁹ G. Finlay, 1877, vol. V, pp. 244-25. Cfr. también Χρύσανθος, 1778, p. 71 y T. H. Papadopoulos, 1952, pp. 80-81. La evolución del puesto de *Gran logoteta* se presenta en Έκθεσις περιεκτικῆ τῆς ἐνεστώσης καταστάσεως τῆς Ἑλληνικῆς Ἐκκλησίας, apud K. Οἰκονόμος, «Τὰ σωζόμενα Ἐκκλησιαστικά συγγράμματα», vol. II, p. 130, en Δ. Κυριακός, *Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία*, Ἀθήναι, 1898, vol. III, p. 29, y en Γεννάδιος Μητροπολίτης Ἡλιουπόλεως, vol. XVII, 1942, pp. 235-241, y vol. XVIII, 1943, pp. 178-180. La del *Gran eclesiarca* se encuentra en T. H. Papadopoulos, 1952, p. 43, nota 2, y en el índice de nombres, *sub Κριτίας*; la del *Gran orador*, en Γεννάδιος Μητροπολίτης Ἡλιουπόλεως, 1944, pp. 1773-1779.

Un *firmán* de reacción obtenido en 1741, contra esta influencia, ocasiona, en los años siguientes, una reforma completa del Sínodo que llega a un sistema que vuelve a dar la responsabilidad de los asuntos materiales de la Iglesia solo a manos de cinco jerarcas que residen en Estambul, llamados γεροντισμός, que luego llegan a ser ocho, lo que no excluye la participación de otros jerarcas como miembros no permanentes.²⁰ Sin embargo, el patriarca pierde definitivamente su poder efectivo porque, si la gestión administrativa corresponde a los eclesiásticos, él se somete por completo al Sínodo recientemente constituido y pasa a desempeñar tan solo el papel de presidente.²¹

En realidad, el único poder verdadero recuperado por los jerarcas del Sínodo es la elección del patriarca.

La influencia de los fanariotas sigue siendo tan fuerte como antes, a pesar de haber dejado de residir en el Sínodo, debido a las presiones que ejercían continuamente sobre los jerarcas. Sabemos que ciertos fanariotas llegan a dominar por completo las nominaciones a dignidades eclesiásticas,²² y a deponer al patriarca Serafín II en 1760.²³ Mantienen su influencia hasta la guerra de independencia de Grecia.

Athanásios Ipisilántis describe la situación del patriarca en la segunda mitad del siglo XVIII como «insoportable debido a las dificultades administrativas y a asuntos absurdos que surgen en las relaciones entre el patriarca y las personas en altas posiciones, *rûm* u otros, y, peor aún, porque ve venir cierta deposición, generalmente acompañada de un exilio».²⁴ El patriarca se encuentra atrapado entre el Sínodo, los fanariotas influyentes y los dignatarios musulmanes.

A pesar de las críticas de sus contemporáneos y de sus súbditos en Moldavia y en Valaquia, la acción de los fanariotas se describe como positiva desde cierto punto: la vitalidad de las letras griegas, el desarrollo intelectual según un tipo de enseñanza bizantina y occidental moderna a la vez, que los fanariotas favorecen en los dos países que gobiernan en ese momento.

c- La acción de los voivodas fanariotas en favor de las letras griegas, de la tradición cultural bizantina y de ideas occidentales

Los estudios realizados sobre los fanariotas voivodas otorgan una imagen muy contrastada de su reinado. En su conjunto, la historiografía rumana contemporánea guarda

²⁰ T. H. Papadopoulos, 1952, pp. 50-58.

²¹ T. H. Papadopoulos, 1952, p. 58.

²² Como lo atesta, entre otros, K. Κουμάς, *Ιστορία των ανθρώπινων πράξεων*, XII, p. 534.

²³ T. H. Papadopoulos, 1952, p. 55.

²⁴ N. Iorga, 1992, p. 250.

los aspectos negativos, mostrando el retroceso global en el plan económico y hasta cultural, en comparación con el siglo XVII. Se insiste en cuánto explotaban económicamente los fanariotas a la población.²⁵

No obstante, en el campo de la administración y la fiscalidad, se reconoce que ciertos voivodas como Konstantínos Mavrokordátos iniciaron reformas modernas sobre el modelo de Rusia y del Imperio habsburgo.²⁶

En *Bizancio después de Bizancio*, por otro lado, N. Iorga insiste en el papel positivo de ciertos voivodas fanariotas de Moldavia y Valaquia en el campo de la difusión de la cultura bizantina y de las ideas occidentales en sus Estados.

El objeto de su libro es definir la perennidad del espíritu bizantino. Según indica, este espíritu sobrevive realmente durante todo el Imperio Otomano y expira en lo que llama la verdadera caída de Constantinopla: la guerra de independencia de Grecia. Lamenta que los destinos de los griegos, de los rumanos, serbios, montenegrinos y búlgaros se hayan separado en ese momento, y que Aléxandros Ipsilántis, nieto del voivoda de Moldavia del mismo nombre, haya fracasado en dirigir una revolución común apuntando a la restauración de un Bizancio cristiano.²⁷ El acceso a las independencias separadas de Grecia (1830), Serbia, Montenegro y Bulgaria (1878), y luego de Rumania (1880) constituye para él la verdadera muerte de Bizancio.

Según G. Veinstein, algunos príncipes fanariotas fueron escritores de gran talento, y la renovación intelectual proviene de la clase de los fanariotas, transformando la esclerosis que había mantenido el patriarcado.²⁸

El papel de difusor de la cultura bizantina en Moldavia y Valaquia se observa en particular con la fundación de las Academias de Yaşi y de Bucarest en el siglo XVII. De hecho, es, sobre todo, en el siglo XVII que se constata el renacimiento intelectual que N. Iorga llama «renacimiento bizantino».²⁹ Como ejemplos de iniciadores de este renacimiento, hace figurar a muchos intelectuales especialistas en literatura o en filosofía bizantina y antigua como K. Loukáris, T. Koridallévs,³⁰ Aléxandros Mavrokordátos,³¹ historiador,

²⁵ A. Κομνηνός Ὑψηλάντης, 1909, pp. 396-397.

²⁶ Cfr. G. Veinstein, 1989, p. 331, y globalmente, M.-P. Zallony, 1824.

²⁷ G. Veinstein, 1989, p. 312.

²⁸ G. Veinstein, 1989, p. 339.

²⁹ N. Iorga, 1992, pp. 206-225.

³⁰ Ver su carta en Γεδεών, Χρονικά, pp. 566-567.

³¹ Ver su biografía en K. Ἀμαντός, 'Ελληνικά', II, 1932 y Alexandru Mavrocordat, «Despre originea Mavrocodaţilor», *Arhiva ştiinţifică şi literară*, Iaşi, V, 1894, p. 294 y sgtes.

gramático y autor de una tesis sobre la circulación de la sangre.³² Para reunir los letrados de su época, Konstantínos Kantakouzinós funda la Academia de Bucarest sobre el modelo de la universidad de Padua, pero con el griego como lengua de aprendizaje y con la inclusión, en el programa, de autores bizantinos. Esta academia fue presidida por personalidades como S. Kimenítis, especialista de Isócrates y de Aristóteles.³³

La educación bizantina que se dispensa en la Academia impregna el recorrido de varios voivodas como Dimitrie Cantemir, autor de las *Incrementa atque decrementa aulae otomanicae* y de la *Descriptio Moldaviae*, traductor del filósofo Heinecio, seguidor del historiador Vico y precursor de Montesquieu en la teoría de las «Revoluciones de los Imperios»; como Konstantínos Doukas, u otros escritores prolijos como K. Dapóntes.

Otras escuelas siguieron el modelo de estas academias, en particular las llamadas «escuelas griegas», como la de Yaşı en 1714. Los programas de las academias y de las escuelas comprendían el estudio de los antiguos, de la literatura sagrada (Gregorio Nazenceno y Sinesio), y la de los bizantinos. Se seguía el programa de enseñanza de tipo bizantino en varios sentidos.

El siglo XVIII continúa esta evolución, pero incluyendo en los programas las ideas de las Luces europeas. G. Veinstein califica los programas de las escuelas de este siglo como la «síntesis de la tradición griega y de las nuevas ideas de occidente».³⁴

Bajo los voivodas fanariotas, los programas de enseñanza de las Academias de Moldavia y Valaquia se renuevan difundiendo las letras y la enseñanza de lenguas europeas, en especial el francés. Es indiscutible que ciertos voivodas hayan favorecido la introducción de las ideas de las Luces en el Imperio Otomano.³⁵ En el siglo XVIII, la imitación de Bizancio es menos fuerte, la de Europa, en cambio, lo es más. Al estudiar las obras de Evgénios Voulgáris, profesor en varias escuelas, o de D. D. Filippídís, se constata que la filosofía francesa reemplaza la bizantina: el programa de las nuevas escuelas de ciencias y de lenguas occidentales fundadas por Grigórios Aléxandros Guíkas y Aléxandros Ipsilántis lo demuestran.³⁶

Por otro lado, los fanariotas de Estambul mandan a sus hijos a formarse en Occidente (sobre todo en Italia): de este modo promueven la introducción de las ideas occidentales que se encontraban mezcladas a la tradición bizantina.

³² G. Veinstein, 1989, p. 339.

³³ Cfr. K. Δαπόντες, in Erbiceanu, *Cronicarii greci*, p. 17.

³⁴ G. Veinstein, 1989, p. 339.

³⁵ Cfr. K. Δημαράς, 1977.

³⁶ N. Iorga, 1992, p. 225.

Pero el período fanariota es también un período de cambio legislativo.³⁷ Los fanariotas constituyen e imponen códigos legislativos, sobre todo escritos en griego, siguiendo las disposiciones mencionadas en las fuentes de derecho bizantino, las Βασιλικά.³⁸ Apoyándose en el modelo autocrático bizantino, los voivodas fanariotas, en su legislación, aparecían a menudo como monarcas absolutos, hasta tiranos, e inspiraban antipatía en los países en los que debían encarar la mentalidad feudal de los boyardos (clase poseedora moldava y valaca), cuando las ideas de las Luces aparecieron, con deseo de reformar el pueblo.³⁹

Varias fuentes subrayan el papel positivo que el voivoda de Valaquia y luego de Moldavia, Aléxandros Ipsilántis, tuvo en el campo cultural y legislativo. Este voivoda (que no debe confundirse con su célebre nieto, quien desempeñó un papel impulsador en la revolución de independencia griega, ni con el autor, que fue familiar suyo) hizo obligatoria la enseñanza del francés en las escuelas, con la inquietud de introducir las ideas de las Luces en Moldavia y en Valaquia. N. Iorga lo presenta como el defensor de lo que él llama el «bizantinismo modernizado y occidentalizado».⁴⁰

Su obra magna es el grupo de leyes llamado *Pravilniceasca condică*, en griego Συνταγματικὸν νομικόν,⁴¹ también denominada *Código de las leyes costumbristas bizantinas*, de 1780, cuyo objetivo es enmendar las leyes fiscales, administrativas, judiciales y políticas, refiriéndose al derecho bizantino.⁴²

III- Presentación de los *Asuntos eclesiásticos y políticos*: la obra y su autor

1) El manuscrito, las ediciones, la lengua

a- Las ediciones sucesivas

De la totalidad de la monumental obra de Athanásios Komninós Ipsilántis, compuesta de doce libros, solo los tres últimos en orden cronológico fueron editados en 1870

³⁷ Σ. Μουζάκης, 2006.

³⁸ I. Ζέπος, 'Βασιλικά' 1-5, Αθήναι, 1910-1912, a partir de la edición de Heimbach y ed los complementos de Z. von Lingenthal, E. Ferrini y J. Mercati.

³⁹ Cfr. P. Zepos, 1970, pp. 81 y ss.

⁴⁰ N. Iorga cita a Σ. Δ. Βυζάντιος, *Ἡ Κωνσταντινούπολις ἡ περιγραφή Τοπογραφικὴ Ἀρχαιολογικὴ καὶ Ἱστορικὴ*, Αθήναι 1851-1869, in «Sfârșitul lui Alexandru Vodă Ipsilanti», in *Revista istorică*, XX, 1934, pp. 305-307.

⁴¹ Π. Ζέπος, 1936, pp. 20-24.

⁴² P. Zepos, 1936, cap. XVI.

en Estambul bajo el nombre de *Τὰ μετὰ τὴν ἄλωσιν* (*Después de la Conquista*) por el superior del Monasterio de Santa Catalina del Sinaí en Egipto: Germán Avthonídis. Se trata de los libros VIII, IX y X.

El texto que publica Germán Avthonídis se establece directamente a partir del manuscrito original al que faltaban dos partes en el momento de la edición, partes que fueron halladas por A. Papadóπουλος-Keramévs y fueron añadidas a la edición de 1870, que se reditó en 1909.⁴³

b- El manuscrito del Cairo

El texto establecido por Germán Avthonídis se edificó a partir del manuscrito autógrafo único de Ipsilántis, que hasta el día de hoy permanece en propiedad del Monasterio de Santa Catalina del Sinaí, en el barrio de Juvania,⁴⁴ en el viejo Cairo, en Egipto, hoy trasladado al barrio Midan el Daher.

Para explicar la presencia del manuscrito en el Cairo, Germán Avthonídis dice saber que la hija del autor⁴⁵ había prestado el manuscrito a K. Constancio II, entonces arzobispo del Sinaí, que deseaba inspirarse para escribir su propio libro.⁴⁶

La elección, de Germán Avthonídis, de los libros VIII, IX y X se explica por el valor histórico particular de estar constituidos, en gran parte, de sucesos vividos o vistos personalmente por el autor. Puesto que los dos últimos libros del conjunto, el XI y el XII son libros temáticos y no libros de acontecimientos, los tres libros precedentes constituyen el final de la cronología.

Athanásios Ipsilántis escribe con el objetivo de constituir nada menos que una historia articulada de los emperadores de Roma y de los patriarcas de la Iglesia universal a partir de Julio César hasta su época, extendiendo la legitimidad imperial romana, de forma

⁴³ La primera página de la edición de A. Κομνηνός Ὑψηλάντης por Germán Avthonídis, 1909, menciona la publicación de A. Papadóπουλος-Keramévs de ciertas partes faltantes de la edición de Germán Avthonídis en «Documente privitoare la historia Românilor», tomo 13, Bucarest, 1909. Pero una parte importante de esos elementos faltantes fue añadida a la propia edición de Germán Avthonídis. Cfr. la noticia de A. Papadóπουλος Keramévs en esa reedición, después de la página 839 y Γενάδιος Μητροπολίτης Ἡλιουπόλεως, 1950. Para la última edición de Ipsilántis por N. Karavia en Atenas, 1972, reproducción del manuscrito, cfr. X. Γ. Πατρινέλης, 1990, p. 90.

⁴⁴ A. Κομνηνός Ὑψηλάντης, 1909, pp. γ'-ιδ'.

⁴⁵ El nombre rumano de su hija, Săftița, se encuentra en Γεννάδιος Μητροπολίτης Ἡλιουπόλεως, Ἱστορία τοῦ Μεγάλου Ρεύματος.

⁴⁶ A. Κομνηνός Ὑψηλάντης, 1909, p. θ' y Σ. Σκοπετέας, 1955, p. 227, nota 5.

explícita, en la persona del patriarca de Constantinopla y, en parte, en la de los sultanes otomanos, presentando compilaciones de otras obras existentes para los períodos anteriores a su época. Se establece, de entrada, el lazo entre el Imperio romano y su continuación explícita en la Pentarquía cristiana constituida por los cinco patriarcados iniciales de la Iglesia universal: El Papa de Roma, el patriarca ecuménico de Constantinopla, el patriarca o Papa de Alejandría, el patriarca de Antioquía y el de Jerusalén.

El objetivo del autor se expone de forma explícita en su prólogo:⁴⁷ entregándose a la redacción de este colosal trabajo histórico, Ipsilántis quiere servir a la Iglesia ortodoxa, desea hacer obra didáctica, y sobre todo proselitista, describiendo la «justa sucesión de los patriarcas» de la que desea preconizar «las cualidades ortodoxas», es decir, conformes a la justa fe cristiana. El texto se dirige explícitamente a un público herético cuya identidad no se precisa. Para el autor, las cuestiones políticas están englobadas dentro las eclesiásticas: toda la obra está dividida según los patriarcas, y las subdivisiones se hacen según los soberanos temporales.

El objeto del último libro de la cronología, el X, son los últimos veintiún años anteriores a 1789: durante este período el autor se encuentra en Estambul, ha atravesado una serie de sucesos que evoca, comenta y en los que se pone en escena a sí mismo.⁴⁸

c- La lengua

La mayor parte de la obra está escrita en griego arcaizante, la última forma de griego antiguo fijada siguiendo el modelo bizantino a partir de la κοινή de los padres de la Iglesia oriental del siglo IV. El prólogo está escrito en griego aticista, basado en la lengua ateniense del siglo V a. C., y hay en la obra algunas particularidades debidas al dialecto oral moderno de Estambul, pero arcaizadas como de paso. Pero la verdadera particularidad de esta lengua es su carácter compuesto: las palabras turcas otomanas la dislocan completamente, se integran completamente en el conjunto, sin contar las palabras rumanas. A veces, frases enteras de turco otomano se mezclan al conjunto.

⁴⁷ Α. Κομνηνός Ὑψηλάντης, 1909, pp. ιε'-ι''.

⁴⁸ I. Rízos-Néroulos menciona otra obra de Athanasios Ipsilántis titulada *Historia del Imperio bizantino* editada en Venecia, pero sobre la que no habla ningún otro testimonio. Lo describe como interesante a pesar de la brevedad de su composición. Parece improbable que se trate del mismo libro. Cfr. J. Rízos-Neroulos, *Cours de littérature grecque moderne*, 2nda ed., Genève, 1828, p. 143. Citado en Σ. Σχοπετέας, 1955, p. 232.

2) El autor

a- Identidad y recorrido profesional⁴⁹

El autor es fanariota, pero se opone a las prácticas de este grupo. Remonta sus orígenes a la nobleza bizantina, factor de excelencia en este grupo social, y hasta la familia de los emperadores de Constantinopla; pero su familia, como la de los demás fanariotas en general, comporta también orígenes europeos exteriores a la esfera helenohablante, en particular aportes moldavo-valacos evidentes.

Nacido en 1711 en Tarabya, en el Bósforo, la vida de Ipsilántis transcurre en la mayor parte del siglo XVIII pues se supone que murió en 1789, último año que se evoca en su obra, o poco después. Después de sus estudios secundarios en Yaşı, capital de Moldavia y en Estambul, estudia filosofía y medicina en Venecia, y hace su práctica de medicina en Padua, Boloña y Florencia. Recibe su doctorado en filosofía y medicina en Padua en 1738.

N. Iorga lo llama un «iatrofilósofo» (ιατροφιλόσοφος), «pensador-médico», una categoría de intelectuales como los que formaba la Universidad de Padua desde el siglo XVII, sumamente estimada en Estambul, Yaşı y Bucarest.⁵⁰

Comienza su carrera en 1739 como jefe médico del voivoda de Moldavia Grigórios Guikas, y se hace nombrar, en 1744, Jefe médico (*Tabīb-i Hâssa*) del dignatario otomano musulmán Hoca Râgıp Mehmet Paşa. Este cursa una carrera insigne: inicialmente gobernador (*Vâlî*) de la provincia del Cairo en Egipto, *Nişancı başı* (Jefe de archivos) en Estambul,⁵¹ gobernador de la provincia de Aydın en Anatolia occidental, gobernador de la provincia de Rakka en Anatolia oriental, gobernador de la provincia de Alep en Siria, y finalmente, Gran visir del Imperio Otomano.⁵²

Ipsilántis sigue a Ragıp Mehmet Paşa en sus puestos en esas provincias, luego vuelve a Estambul con él para su nominación como Gran visir, el 13 de diciembre de 1756.

⁴⁹ Debido a contradicciones importantes en las fuentes biográficas sobre el autor, refiérase primeramente al artículo de S. Skopetéas, sintético y reciente: Σ. Σκοπετέας, 1955. Ver también E. Legrand, «*Ephémérides Daces, Eléments biographiques sur Athanase Comnène Ypsilantis*», tome II, p. XII, citado en Σ. Σκοπετέας, 1955, pp. 232-233, Γεννάδιος Ἡλιουπόλεως, «Ἱστορία τοῦ Μεγάλου Ῥεῦματος» y Σ. Μακράιος, «Ὑπομνήματα Ἑκκλησιαστικῆς Ἱστορίας (1750-1800)» in Σάθας, «Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη», vol. III.

⁵⁰ N. Iorga, 1992, p. 210.

⁵¹ Solo el artículo «*Khodja Râghib Mehmed Pasha*» in *Encyclopédie de l'Islâm* menciona este puesto en Estambul; S. Skopetéas, 1955, y E. Legrand, 1880, tomo II, p. XII, no menciona este puesto, quizás porque el tema es la biografía de Ipsilántis y no la de Râgıp Mehmet Paşa.

⁵² *Encyclopédie de l'Islâm*, artículo 'Khodja Râghib Mehmed Pasha'. Ver también: Ἀ. Κομνηνὸς Ὑψηλάντης, 1909, pp. ιη' a p. λα'.

En 1759, Athánasios Ipsilántis es nombrado, paralelamente a su oficio de médico, *Gran skeuofilax* (Μέγας Σκευοφύλαξ) de la Gran Iglesia. Pudo haber sido entonces⁵³ también médico del patriarca de Constantinopla, Serafín II.⁵⁴

Durante el gran visirato de Râgıp Mehmet Paşa, parece haber intentado ser *Intérprete principal del Divân Augusto*, sin éxito.⁵⁵ Por otro lado, en 1761, se tiene la certeza de que fue no solo médico, sino también *Kapı kâhya* (*Intendente de la puerta*, es decir, representante en Estambul) del Gran visir Râgıp Mehmet Paşa,⁵⁶ puesto que ocupó, sin duda, durante un espacio mayor de tiempo. Su servicio al dignatario musulmán duraría diecinueve años, hasta la muerte del Gran visir, en abril de 1763. De 1764 a 1765, se convierte en *Gran spătar* (jefe o general de la armada) del voivoda de Valaquia Ștefan Racoviță, y recibe, en consecuencia, el título otomano de *ağa*. Esta función se extiende hasta la nominación del siguiente voivoda, Skarlátos Guikas. Luego, ocupa el puesto de *Kapı Kâhya* (*Intendente de la puerta*) del voivoda de Valaquia Grigórios Guikas III en 1769. Después recibe varias misiones políticas y diplomáticas: primeramente como intérprete en Crimea (quizás para el Kan Giray) en 1778; el siguiente año se encuentra en Bucarest ante el voivoda de Valaquia, familiar suyo, Aléxandros Ipsilántis.

El texto también lo muestra relacionado con los asuntos del dignatario Nikólaos Mavrogénis, entonces voivoda de Valaquia (tal vez su *Kapı kâhya*, *Intendente de la puerta*), lo que no le impide detestarlo cordialmente, como se verá más adelante.⁵⁷

No ha sido fácil establecer el papel preciso del Μέγας Σκευοφύλαξ entre 1788 y 1789, considerando lo dicho sobre la evolución de los puestos de los Ὁφφικιάλαιοι que ocupaban los laicos, pues este puesto era uno de ellos. Este punto es de importancia capital si se desea comprender todo el interés de la obra estudiada. Debe considerarse el enfoque de esta obra: a partir de esta función, Ipsilántis organiza su papel tradicionalmente bizantino de αὐτόπτης, es decir, de testigo ocular, como se verá más adelante. Pero no cabe duda de que, a finales del siglo XVII, el Μέγας Σκευοφύλαξ sigue siendo tradicionalmente responsable de los objetos necesarios para la celebración de la liturgia,⁵⁸ y también de la colecta de las recetas pertenecientes al clero, que distribuye en su momento. En principio también es responsable de la Tesoro patriarcal.

⁵³ Solo según el testimonio de Σ. Μακραιοῦς, Ὑπομνήματα Ἐκκλησιαστικῆς Ἱστορίας (1750-1800), editado por Κ. Σάθας, Μεσσαωνικὴ Βιβλιοθήκη, vol. III, Ἐνετία, 1872, p. 412 et 227.

⁵⁴ Para las relaciones entre el patriarca Serafín II y A. Ipsilántis, ver A. Κομνηνός Ὑψηλάντης, 1909, p. ι'.

⁵⁵ Solo según el testimonio de Hammer. Cfr. A. Κομνηνός Ὑψηλάντης, 1909, p. α' y J. von Hammer, 1835-1843, libro XVI, p. 39.

⁵⁶ A. Κομνηνός Ὑψηλάντης, 1909, p. κη'.

⁵⁷ A. Κομνηνός Ὑψηλάντης, 1909, p. 684 y N. Iorga, 1992, p. 246.

⁵⁸ Ver Χρόσανθος, 1778, y Κωδινός Κουροπαλάτης, 1866.

Después de la conmoción de los puestos de los Ὁφφικιάλαιοι, a los que me he referido ya, el puesto de *Gran skeuophylax* es el que mejor se mantiene, no solo ante la pérdida de importancia de los puestos originales, sino también contra la promoción de nuevas dignidades, inicialmente menos importantes.

Lo que se lee en los *Asuntos eclesiásticos y políticos* no parece corresponder al cargo de *Gran Skeuophylax* tradicional. Corresponde mejor el puesto de *Gran ecónomo* que, según Crisanto, patriarca de Jerusalén, verifica tanto los ingresos como el monto de cada transacción material, cuyo informe entrega al patriarca con regularidad.⁵⁹

Actualmente, me es difícil comprobar si el *Gran skeuophylax* gozaba de ciertas prerrogativas del *Gran ecónomo*. Habrá que subrayar que entre los Ὁφφικιάλαιοι de la primera clase, la mayoría había llegado a ser dignidades sin sentido alguno, en el transcurso del siglo XVIII. En este sentido, se puede imaginar un reagrupamiento de las funciones bajo la batuta del dignatario que mejor se mantuvo en la jerarquía.

En todo caso, no cabe duda de que Athanásios Ipsilántis haya tenido un conocimiento muy preciso de toda suma de dinero que los civiles y el clero debían a la Gran Iglesia, y de toda suma de entrada y de salida en las cajas de la Iglesia. Las deudas que se tenían con la Iglesia, es decir, las que llevaban el sello de la corte patriarcal, son su primera preocupación y verifica, con celo metódico, las cantidades de dinero que entregan los candidatos para los puestos eclesiásticos.

Por otro lado, según versa el final de la obra, parece evidente que tiene una función específica que lo pone en contacto permanente con el patriarca, ante el órgano llamado Κοινόν της Μεγάλης Ἐκκλησίας (*Comité de la Gran Iglesia*). Este Κοινόν es muy probablemente el comité instaurado por el patriarca Cirilo V, durante su segundo mandato, en 1752,⁶⁰ durante la reforma del Sínodo. La función de este órgano, que admite representantes de corporaciones laicas de Estambul, es la de regular el tesoro de la Gran Iglesia.⁶¹

b- La cuestión de los «clanes» fanariotas

El texto muestra que, a pesar de su espíritu independiente que reivindica, Athanásios Ipsilántis no está exento de la problemática de los clanes internos a los fanariotas en

⁵⁹ Χρύσανθος, 1778, p. 6.

⁶⁰ T. H. Papadopoulos, 1952, p. 52.

⁶¹ Para una definición de los Κοινά, organizaciones comunales laicas temporalmente reconocidas por el gobierno otomano, cfr. G. Veinstein, 1989, p. 331.

la época. Se sitúa, indudablemente, en el clan de la familia que lleva su nombre, aunque no se disponga de ninguna prueba material que lo haga primo del voivoda Aléxandros Ipsilántis, como lo afirma de forma muy verosímil E. Rízos-Rankavís.⁶²

El clan de los malvados es el de los Mavrogénis. Uno de los objetivos indiscutibles del final de la obra es el de dar nuevo brillo al blasón de la familia Ipsilántis (de la que algunos de los más insignes miembros son acusados de alta traición con beneficio del Estado habsburgo), quitándoselo al de los Mavrogénis.

3) Rasgos bizantinos de la obra, y su interés

Los *Asuntos eclesiásticos y políticos* respetan en varios sentidos el esquema tradicional de la historiografía bizantina:

En primer lugar, el prólogo (προοίμιον), escrito en griego antiguo aticista complejo (rasgo bizantino) atestigua la voluntad pensada, teorizada y viva de referirse a la tradición bizantina.

Pero, sobre todo, la conformación o fisionomía de la obra típicamente bizantina: la mayor parte de la obra, a excepción del final, (que es un relato de eventos vividos por el autor), es una compilación histórica, rasgo mayor de la historiografía bizantina y de la producción literaria bizantina en general.

Siempre siguiendo el modelo bizantino, esta compilación se alarga cada vez más y hasta se disloca a medida que nos acercamos al final de la obra, con elementos de la vivencia propia del autor, expresamente orientados desde su punto de vista y opiniones.

Esta estructuración posee un rasgo distintivo de la literatura historiográfica bizantina. El προοίμιον de la 'Χρονογραφία ιστοροῦσα τὰς πράξεις τῶν βασιλέων' de Miguel Pselo,⁶³ por ejemplo, defiende a principios del siglo XI este esquema, y define las virtudes históricas de la noción de αὐτοψία, el hecho de haber visto personalmente algunos sucesos, y de ponerse en escena a sí mismo.

Este esquema contribuye a atestiguar claramente una perennidad de la cultura bizantina, tres siglos después de la conquista de Constantinopla.

Cabe señalar que este texto de Ipsilántis se considera de diversas formas por los investigadores que lo han leído, pero constituye, sin duda, un texto de gran interés.

⁶² Σ. Σχοπετέας, 1955, pp. 217-226 y p. 239 y E. Rizos-Ragkabes, 1892, cap. « Famille Ypsilanti ».

⁶³ E. Renauld (ed.), 1926-1928 y J. Signes Cordoñer, 2006.

Las opiniones negativas se refieren sobre todo a la lengua (que considera demasiado clasicista y henchida de turco y de rumano), al estilo seco y tajante, y sobre todo a la violencia de su parcialidad.⁶⁴

Sin embargo, también se evoca el valor esencial de este testimonio histórico⁶⁵. Es interesante porque el autor en sí está asociado con el poder otomano, con el poder religioso y con el poder político. Más allá de sus posiciones personales, podemos ver bosquejarse una imagen precisa de los lazos que unen a los dignatarios *rûm* entre ellos, y a los dignatarios *rûm* con los dignatarios musulmanes, como se ve también bosquejarse la situación de los *rûm* en Estambul. La obra es en sí un testimonio del tema que trata: materia imperial, lengua imperial, autor de envergadura imperial.

K. G. Patrinélis⁶⁶ llega a afirmar que *Los asuntos eclesiásticos y políticos* constituyen la historia más rica en informaciones que existe sobre la historia del helenismo del siglo XVIII: sobre la situación de la Gran Iglesia y sobre el patriarcado en sus relaciones con el gobierno otomano, sobre la economía de la Gran Iglesia, sobre las clases de los voivodas de Moldavia y Valaquia, y sobre el Imperio Otomano en sí.

4) Las temáticas esenciales del final del capítulo 6 del libro X

El final del capítulo 6 del libro X relata los tres primeros años de guerra entre el Imperio Otomano y la coalición de Rusia y el Estado Habsburgo del Santo Imperio (la 2da guerra ruso-turca). Los dos fragmentos elegidos para este estudio atañen particularmente la segunda mitad de 1788 hasta el mes de abril de 1789.⁶⁷

El interés y la particularidad de este final de capítulo es que no se refiere casi en absoluto a la guerra en sí (es decir, ni a las operaciones militares que se desarrollan en Moldavia en ese momento, invadida por las tropas de los habsburgos y de los rusos, ni a la batalla naval que opone la flota otomana a la rusa en el Mar Negro), sino a sus consecuencias directas en Estambul, especialmente a las relaciones entre los dignatarios fanariotas y los dignatarios musulmanes a la cabeza del Estado.

Para ciertos fanariotas particularmente poderosos, la guerra va a convertirse en un nuevo medio de reforzar su influencia ante los dignatarios musulmanes más importantes

⁶⁴ Para una opinión globalmente negativa, cfr. N. Iorga, 1992, pp. 244-247. Para la ausencia de objetividad, ver sobre todo E. Legrand, *Ephémérides Daces*, «Eléments biographiques sur Athanase Comnène Ypsilantis», tome II, p. XII, citado en Σ. Σχοπετέας, 1955, pp. 232-233.

⁶⁵ Κ.Θ. Διμαράς, 1919, vol. 1, p. 155, y 2ª ed., p. 161.

⁶⁶ Χ.Γ. Πατρινέλης, 'Πρωϊμή νεοελληνική ιστοριογραφία', Αθήναι, 1990, p. 91.

⁶⁷ Ver aquí la composición de los conjuntos de fragmentos .

del Imperio Otomano. En definitiva, todo el final de la obra gira en torno a un solo tema: los fanariotas aliados a los hombres de Estado musulmanes no vacilan en perjudicar los intereses de su propia *Nación* y, particularmente los intereses de la Gran Iglesia, para incrementar su influencia, aprovechando la situación bélica. El severo αὐτόπτης, que es el autor, lo observa todo.

Asistimos a un perpetuo vaivén entre dignatarios *rûm* y dignatarios musulmanes que define todo el final de esta obra cuyo escenario es Estambul, al mismo tiempo cerca y lejos de la guerra. Todos los dignatarios son de primer plano: para los *rûm*, se trata de puestos clave que ocupan los fanariotas ya mencionados, a los que se suman los miembros del Sínodo y el patriarca. Para los musulmanes, se trata del reemplazante del Gran visir, estando este en el frente, interviniendo a través de cartas o emisarios del *Kaptan-ı deryâ* (Ministro de la Marina), del *Re'is ül küttap* (Secretario de Estado o Canciller del Imperio), del *Baş defterdâr* (Ministro de finanzas), del *Bostancı başı* (Jefe de la policía), del *Hâzinedâr başı* (Jefe del Tesoro Nacional), del *Tersâne emîni* (Jefe del arsenal), del *Darphâne emîni* (Jefe del Palacio de la moneda) y del *Kahya bey* (suerte de Ministro del interior, teniente de los jenízaros); y además, intervienen los dos *Pâdişâh* de la época: Sultân 'Abd ül Hamît I al final de su reinado, y Sultân Selîm III, entronizado el 27 de marzo de 1789.

Todo el final de la obra denuncia continuamente un tándem político, una verdadera diarquía nociva para los intereses de la Gran Iglesia y de los *rûm*, compuesta del Gran visir, Koca Yusuf Paşa, y del miembro más insigne del clan *rûm* de los Mavrogénis, el voivoda de Valaquia Nikólaos Mavrogénis. Según el autor, este voivoda controla al patriarca y al Sínodo, y a otros dignatarios musulmanes, como el *Baş defterdâr* (Ministro de finanzas) por ejemplo, blandiendo la amenaza de destitución pronunciada por el Gran visir bajo sus propias órdenes.

IV- La destitución del patriarca ecuménico de Constantinopla Procopio Pelekásis⁶⁸

El exilio del Patriarca, personalidad que concentra oficialmente la mayor parte de la legitimidad bizantina, ocupa en la obra un lugar particular, pues constituye el punto culminante. El final de la obra es un fin pensado, no está hecho a la ligera; la salida de

⁶⁸ De este primer conjunto de doce fragmentos de la obra: tres fragmentos se concentran en el orden de venta de plata al Palacio de la moneda (pp. 702-704, 706-707, 711-712); cuatro fragmentos se concentran en la movilización de los marineros *rûm* (pp. 683, 686, 707-709, 712), y cinco fragmentos narran los sucesos puntuales determinantes para la destitución del patriarca (pp. 681-682, 693, 698-703, 712-713).

Procopio significa probablemente mucho más de lo parece para el autor: la despedida de sus propias funciones eclesiásticas y civiles, de toda su inmensa actividad literaria y de su propia vida, pues sabemos que murió poco después. De hecho, se tiene la impresión de una suerte de pareja formada por el patriarca de Constantinopla, que cimienta su fidelidad para con la Iglesia, y de un hastío final, de las desgracias de la Iglesia y de las de la vida.

El autor presenta la destitución del patriarca de Constantinopla como una consecuencia ineluctable, resultado complejo de varios factores conjugados. Con esta destitución caemos en cuenta del poder y la posición del patriarca en ese momento.

Según el autor, el mayor perjuicio del patriarca, que frecuenta a diario, es el estar sometido a la voluntad del joven *Intérprete del mar*, que luego se hace *Logoteta de la Gran Iglesia*, Stéfanos Mavrogénis, y, en este sentido, no oponerse a su tío tirano: Nikólaos Mavrogénis, culpable de todos los perjuicios.

Que el patriarca no se oponga a ambos Mavrogénis tiene consecuencias de mucho peso: éstos se empeñan en acomodar a los pretendientes de su elección en las sedes de las metrópolis, y así enriquecerse percibiendo liberalidades de uso, y Nikólaos Mavrogénis se libra a exacciones en su propio territorio para poder pagar al Gran visir y así recomendarse ante él.

Sin embargo, a pesar de esta crítica, se percibe la simpatía del autor para con el patriarca.

Un comité compuesto por eclesiásticos y civiles *rûm* piden la destitución a través de un documento llamado '*arz-u hâl* (petición oficial), entregado por una serie de intermediarios al *Pâdişâh* Sultân Selîm III. Este acepta la destitución y se la hace efectiva el 30 de abril de 1789, con el exilio del patriarca a Lesbos.

Las explicaciones relacionadas a los acontecimientos que da el autor sobre esta desgracia son las siguientes: el patriarca había sido víctima de dos sucesos relacionados con la coyuntura de guerra, y de una serie de sucesos más puntuales, pero también determinantes. Sin embargo, la razón de fondo es la posición incómoda del patriarca, entre los *rûm*, los dos dignatarios *rûm* tan influyentes, y los miembros musulmanes del gobierno otomano.

1) La movilización mal administrada de los marineros *rûm*

El *Kaptan-ı deryâ* (Ministro de la marina) ordena en 1788 y 1789, en varios territorios del Imperio, la movilización de marineros *rûm* para la batalla naval en el mar Negro: todas las aldeas que sirven al Imperio deben pagar cierta suma de dinero para el sustento de

estos marineros (lo que significa pagar una parte de su propio servicio de armas). El autor lo considera ilegal, pues constituye un impuesto suplementario que el Corán no prevee.

Como jefe civil de los *rûm*, el patriarca se encarga de reunir a los hombres en el tiempo concedido, pero no lo logra debido a las dificultades económicas de las aldeas. Esta derrota acarrea la destitución del *Kaptan-ı deryâ*, y el descrédito del patriarca ante los suyos.

2) Medida discriminatoria de orden de venta de plata al Palacio de la moneda

Entre 1788 y 1789, el Patriarca recibe la orden de reunir en su *nación* y enviar al Palacio de la moneda cierta cantidad de plata, y hasta de oro, destinada a acuñar una nueva moneda para hacer frente a la crisis monetaria que atravesaba el Imperio. El autor, por su parte, considera que esta cantidad está sobre-evaluada en relación con las posibilidades reales de la *nación rûm*, si se la compara con las cantidades que se piden al *Haham başı* (patriarca de los judíos) y al patriarca armenio.

El Palacio de la moneda compra este metal sin que se trate de un impuesto suplementario; pero como la plata no se paga sino una vez acuñada la moneda, la medida parece ser un impuesto extraordinario.

Para cumplir con el volumen de metal requerido, el Patriarca se ve obligado, en varias ocasiones, a ejercer presión sobre los *rûm*, sobre todo sobre las corporaciones que se quejan abiertamente de él. Por otra parte, el *Re'is ül küttap* (Secretario de Estado o Canciller del Imperio) amenaza al patriarca de muerte si no llegara a reunir la cantidad de metal requerida.

3) Sucesos puntuales determinantes

El Patriarca se convierte en el blanco de varias acusaciones redactadas oficialmente por ciertos *rûm* que alegan avaricia personal estafa, o traición al servicio de los rusos. Una vez confundidos, dos de los autores de estas acusaciones, miembros del bajo clero, recelan el derecho de castigo del que goza el patriarca y que por lo tanto se encontraba aun en vigor:⁶⁹ uno es exiliado al monte Atos y el otro se convierte al Islam para escapar al látigo y a la tortura que le impondría el patriarca.

El hecho de mayor incidencia es la sucesión al trono del patriarca de Alejandría del 12 de septiembre de 1789. El patriarca logra que el Sínodo elija a su propio cliente pero, el mismo día, el *Darpâne emini* (Jefe del Palacio de la moneda) obtiene la nominación efectiva al trono del patriarca de Alejandría de otro jerarca, cliente suyo. El patriarca

⁶⁹ T. H. Papadopoulos, 1952, p. 34.

de Alejandría permanece en su lugar pero el *Re'is ül küttap* por el que pasa el asunto, se exaspera con el patriarca Procopio porque hubiera recibido dinero si el cliente del Darpâne Emini hubiera accedido al puesto

Luego, debido a las quejas de un fanariota a quien su deudor eclesiástico no había pagado, el *Re'is ül küttab* amenaza con la pena capital al patriarca (a quien se había amenazado ya por el asunto de la plata).

De esta manera, el dicho grupo se reúne, da un '*arz-u hâl* al *Pâdişâh* Sultân Selîm III a través de un intermediario donde piden la elección de otro patriarca, y Procopio es destituido.

4) Análisis

¿En qué medida el proceso de destitución contraviene al uso establecido según el cual solo el Sínodo tenía el derecho de acusar al patriarca ante el *pâdişâh*, que estaba limitado a su vez por el *Divân*? Se desconoce la composición exacta del comité responsable de la destitución: ¿se trata de representantes eclesiásticos del Sínodo y de ὁφικιαλαιοι laicos exteriores al Sínodo, de miembros de un κοινόν o del Κοινόν τῆς Μεγάλης Ἐκκλησίας reconocido por el gobierno otomano? Como fuera, no es el Sínodo como tal quien actúa, tampoco se hace referencia a una reunión del *Divân*: la destitución parece no ser conforme al proceso establecido después de la Conquista.

En cuanto a las demás acusaciones contra el patriarca, tres de las cuatro (de las que dos provienen del bajo clero) llegan casi directamente a manos del *Pâdişâh*. Este da la impresión de que el menor *rûm* puede acusar al patriarca ante el *Pâdişâh*, lo que limita aun más la inmutabilidad en cuestión del patriarca.

Finalmente, los fragmentos son explícitos sobre la sumisión de las nominaciones eclesiásticas a la voluntad de los fanariotas influyentes pero también a la de los dignatarios musulmanes, un hecho poco estudiado en detalle.

V- La acusación por alta traición del voivoda de Moldavia Aléxandros Ipsilántis⁷⁰

El final de la obra de Ipsilántis narra continuamente la desgracia del voivoda de Moldavia Aléxandros Ipsilántis, familiar del autor. Esta desgracia se pronuncia con la alta traición de la que saca provecho el Estado habsburgo, enemigo público, ante la acusación

⁷⁰ Este segundo conjunto contiene cinco fragmentos de la obra: pp. 687-691, 692, 694, 696-697, 698-698.

del voivoda de Valaquia, Nikólaos Mavrogénis, el 7 de mayo de 1788. Justificada o no, este tipo de acusación inquiriere la orientación política de la identidad de las élites *rûm* del Imperio Otomano: fieles al Imperio o, al contrario, dispuestos a desprenderse de él, utilizando las veleidades expansionistas (con coloración panortodoxa) de Rusia, apoyados por su aliado, el Imperio habsburgo.

La armada de los habsburgos captura al voivoda mientras asumía la dirección de las tropas otomanas en Moldavia, cuando los austriacos invaden la capital Yaşı en abril de 1788, y lo encarcelan en Brno.

Athanásios Ipsilántis declara que Nikólaos Mavrogénis hace una acusación falsa y se opone a ciertas fuentes que sugieren que Ipsilántis buscaba realmente una alianza con el Estado habsburgo, y hasta un plan de secesión.

La difamación por alta traición no es ninguna novedad entre los dignatarios fanariotas.⁷¹ Esta calumnia les permite presentarse como defensor del Imperio ante los dirigentes musulmanes, vencer a un rival, favoreciendo el acceso a otro voivoda que pertenezca a su propio clan, o favorecer hasta su propio acceso y, finalmente, sacar beneficio de que el tesorero del Estado recupere el dinero de la venta de todos los bienes del traidor o el premio por su liberación de la prisión.

El autor da a entender que para llevar a cabo esta calumnia, el voivoda de Valaquia y el Gran visir habían hecho un común acuerdo de antemano.⁷²

La acusación no es tan solo contra el voivoda ausente de Estambul, sino además contra miembros de su familia que residen en Estambul: contra su hijo Konstantínos Ipsilántis y el esposo de su hija, Aléxandros Mános, que se destaca por su puesto-clave de *Gran logoteta* de la Gran Iglesia, al que me he referido ya.

Esta vez, la ventaja de acusar de traición a un *Gran logoteta* es permitir a otros *rûm* pretender al puesto, una vez que este queda vacante. En realidad, el autor no da la responsabilidad de este cálculo al voivoda de Valaquia, el mismísimo Mavrogénis, sino al sobrino de este, Stéfanos Mavrogénis, entonces *Intérprete del mar*, y al patriarca. Es muy probable que ambos dignatarios concertaran de antemano y que el patriarca acusara Aléxandros Mános a propósito, cuando este no había sido nombrado en las acusaciones del voivoda de Valaquia. El autor llega a mencionar una «entrevista misteriosa» en la que

⁷¹ Para las ventajas que sacan los fanariotas de la práctica de la difamación por alta traición como por la técnica de la carta codificada que advertía al futuro acusado, ver M.-P. Zallony, 1824, pp. 124-125.

⁷² A. Κομνηνός Ὑψηλάντης, 1909, p. 687.

el patriarca habría revelado su intención de acusar al *Gran logoteta* con quien había tenido antiguamente alguna diferencia personal.⁷³

Ambos miembros del clan Ipsilántis, el hijo del voivoda y el *Gran logoteta*, son juzgados cómplices y encarcelados en la prisión llamada *Horno del Bostancı başı*, prisión destinada a los hombres de Estado y a los favoritos en desgracia.

Este encarcelamiento trae consigo dos consecuencias esenciales.

1) La injerencia renovada de los hombres de Estado musulmanes

El tema de la injerencia de los hombres de Estado musulmanes en la nominación de los dignatarios eclesiásticos está bastante representada en la obra de Ipsilántis y constituye, en él como en otros autores, una suerte de *topos*.

La particularidad de la situación es que se trata del poder de un puesto ocupado por un viviente, y que las leyes de la Iglesia lo prohíben explícitamente, a menos que el que lo ocupaba anteriormente desistiera o fuera culpable de herejía. De hecho, la acusación de traición política no es un motivo de suspensión de cargo, pero lo que es realmente sorprendente es que, entre los miembros del Sínodo, la renuncia de Aléxandros Mános haya sido aceptada, aunque con disgusto⁷⁴. Se desencadena una lucha entre varios dignatarios *rûm* que se libran a una serie de maniobras para obtener el cargo de *Gran logoteta* gracias a la mediación de un dignatario musulmán.

Me es imposible aquí entrar en los detalles de estas maniobras, que dan lugar a situaciones casi absurdas: nuevos candidatos *rûm* no vacilaban en pagar una nueva suma de dinero para ser nombrados a pesar de que el título de nominación del *firmân* hubiese sido atribuido ya. Cuatro candidaturas llegan a superponerse, tres reciben el concierto del *pâdişâh* Sultân ‘Abd ül Hamî I (que se retracta un par de veces en su decisión), y una el concierto del Gran visir que usurpa las tres decisiones precedentes del *pâdişâh*.

El tercer candidato se lleva el puesto, Stéfanos Mavrogénis, el más rico, apoyado por los dignatarios musulmanes, por el Sínodo y por el patriarca: todos temen la destitución pronunciada por su tío.

⁷³ A. Κομνηνός Ὑψηλάντης, 1909, p. 687.

⁷⁴ En el fragmento en cuestión (p. 689), la esposa del *Gran logoteta* encarcelado, la *Domniță* (hija del voivoda de Moldavia, acusado de traición) presenta al Sínodo una carta que equivale a una renunciación de su esposo. Los miembros del Sínodo no desean considerar dicha carta, lo que equivale a dar la razón al calumniador.

Lo realmente interesante es la naturaleza de los cruces entre los candidatos *rûm*, el Sínodo, y el patriarca, por un lado, y los diferentes dignatarios musulmanes, para favorecer o impedir una nominación, cruces con sus propias reglas merecen un estudio profundizado.

Puedo dar tan solo perspectivas de la complejidad de todos estos vaivenes; sin embargo, estas maniobras muestran la realidad del poder de los dignatarios *rûm* en ese momento de la historia del Imperio Otomano.

Fuera del pago al *pâdişâh* o al Gran visir del que se ha hablado, un candidato *rûm* (que busca su nominación definitiva) debe hacer que el patriarca busque (sin previa orden del gobierno otomano) los precedentes *firmanes* de nominación de los antiguos poseedores del título, para volver a escribirlos a su nombre.

El Sínodo, por su lado, puede hacer uso del derecho a respuesta o del de protesta bizantino (ἀπάντησις) para oponerse a la nominación de un candidato juzgado indeseable, pero no hace uso de este derecho para protestar contra la injerencia del poder otomano en las nominaciones eclesiásticas: alega solo el pretexto que el candidato nombrado es demasiado joven para el cargo, lo que quiere decir que no denuncia el principio de injerencia, y que participa de forma activa en las maniobras. El Patriarca puede escribir un '*arz* (comunicación) para apoyar a un candidato, su cliente, a pesar de las dos nominaciones ya efectuadas.

Los dignatarios musulmanes, por su parte, sin mencionar al *pâdişâh* y al Gran visir, que parecen jugar voluntariamente con las diferentes candidaturas y aceptar la del que ofrezca más, pueden hacer uso de la presión. Por ejemplo, el *pâdişâh* o el Gran visir pueden enviar al *Re'is ül küttap* y al *Kahyâ bey* para desalentar a un candidato y pedirle un pago de dinero suplementario. Un dignatario particular también puede apoyar una candidatura mediante una carta al Gran visir.

2) La constitución excepcional de una doble garantía que presiona al Sínodo

Para evitar la ejecución de los dignatarios acusados de alta traición, y la confiscación de sus bienes, existe un proceso: liberar a estos dignatarios a cambio de una multa, cuyo nombre otomano es «precio por no ser ejecutado» (*katlâ bedel*).

En el caso de los dos miembros del clan Ipsilántis prisioneros en Estambul, el Gran visir opta por esta solución por temor, según el autor, de la presión de los poderes europeos aue se enterarían, a través de la venta pública de los bienes, que el voivoda de Moldavia había sido acusado injustamente; por otro lado, en este período de guerra ningún comprador lo suficientemente afortunado se presentaría para adquirir los bienes y, además, la avaricia personal del Gran visir le hace esperar obtener para sí una parte del pago.

Para asegurarse de que el monto sería entregado, era necesaria la garantía de otra persona. Esta podía ser de dos tipos: la garantía llamada *de la persona* del detenido, en el vocabulario jurídico otomano; es decir que debía asegurar que el detenido, una vez liberado, no se fugara al extranjero sin pagar la multa. La otra garantía, la financiera, comprometía al signatario a pagar la suma si el detenido liberado no la pagaba.

Aquí, la garantía se impone al Sínodo por primera vez desde la Conquista. En consecuencia, los miembros del Sínodo la rechazan, considerando que constituiría un precedente grave.⁷⁵

Debido a los juegos de influencia entre los diferentes dignatarios se llega a una situación inédita: se constituyen dos garantías, una *de la persona* de los detenidos, y otra financiera. Como la primera es indirecta, el Sínodo acepta presentarse como garante de cuatro garantes laicos (entre los cuales se encuentra el autor) que eran, a su vez, garantes de la persona de los detenidos.

3) Análisis

Con la lectura de estos fragmentos se constata, primeramente, que más que procesos fijos y respetados, se trata de circunstancias, de pragmatismo y de interés, vectores de los movimientos de nominación en la Gran Iglesia.

Por otra parte, para el autor, se trata de mostrar que el voivoda acusado es, en realidad, inocente, lo que es evidentemente prioritario para presentar a la familia Ipsilántis desde un ángulo positivo.

Más allá de la denuncia de las prácticas que debilitan el poder de la Iglesia, nos encontramos en una lógica que valora el entendimiento entre los dignatarios *rûm* y los musulmanes del Imperio Otomano, y que respeta el fundamento del poder de la Gran Iglesia garantizado por el Imperio, a pesar de las dislocaciones que sufre.

Conclusión general de este estudio

Las convicciones del autor son claras: para él, el patriarca de Constantinopla es fiel al Imperio Otomano pero está sumido a los fanariotas, y el voivoda Aléxandros Ipsilántis es acusado injustamente de traición por otro fanariota. Athanásios Ipsilántis defiende la fidelidad al Imperio Otomano como una elección cristiana histórica que remonta a 1453,

⁷⁵ A. Κομνηνός Ὑψηλάντης, 1909, p. 694.

pero, al mismo tiempo, critica con severidad a los dignatarios sin escrúpulos del Imperio, sean éstos fanariotas o musulmanes.

Según el autor, la Iglesia sigue siendo la garantía de toda la continuidad romana, ya sea religiosa, política o solamente cultural.

Los dos grupos de fragmentos estudiados otorgan precisiones importantes sobre lo que se conoce sobre la situación de los *rûm* a finales del siglo XVIII, y permite afinar nuestro juicio sobre el tema de la continuidad bizantina asumida por los *rûm* del Imperio Otomano.

Cultural, lingüística y literariamente, la continuidad es indiscutible, como se ha podido constatar. En el plano religioso y político, la situación es compleja.

En el plano religioso, el texto de Ipsilántis ilustra perfectamente la idea de una decadencia de la posición del Patriarca en relación al modelo defendido por el propio Imperio Otomano: el pragmatismo del Imperio hizo variar los acuerdos iniciales, y los propios cristianos, en el período de los fanariotas, tienen un papel esencial en esta decadencia. Sin embargo, el texto confirma, implícita pero constantemente, este rasgo notable de bizantinismo religioso que es el imperialismo religioso del Patriarcado de Constantinopla sobre todos los pueblos cristianos calcedonios (particularmente los moldavos y los valacos), que perduró porque servía a los intereses otomanos.

En el plano político, no es fácil hablar de continuidad bizantina. En la forma de gobernar la Moldavia y la Valaquia de los fanariotas, los estudios que se han consultado han identificado varios rasgos de bizantinismo, como se ha visto, por lo menos en lo relativo a la cultura política y a la legislación, así como en la tendencia autocrática de los voivodas... y se ve, por lo menos en el texto que nos concierne, un autocratismo de Nikólaos Mavrogénis. Este estado de hecho parece haber sido tolerado o alentado por el gobierno otomano en la medida que favoreció la cohesión de los *rûm* y, por lo tanto, los intereses del Imperio.

Además, el hecho de que el gobierno otomano acomodara a fanariotas en los tronos moldavos y valacos demuestra la idea de un partenariado entre la élite fanariota y la élite musulmana del Imperio.

Sin embargo, como quiera que sea, la tradición política bizantina, al menos en lo que respecta su carácter imperialista y autocrático fracasó debido a la revolución de las ideas que abrazaba a toda Europa en la época. La revolución intelectual de las Luces y los movimientos nacionalistas del siglo XIX, utilizados por los estados de Europa occidental, llegaron a producir la implosión del Imperio Otomano, en lo que llamamos el

Asunto de Oriente, y el fracaso de la idea de algún renacimiento de Bizancio. Las Luces y el romanticismo político dieron nacimiento a modelos políticos alejados del de Bizancio. Si se añade a todo esto el expansionismo europeo, se puede coincidir con N. Iorga, según quien, el Imperio Otomano y la tradición bizantina vivieron y murieron siguiendo el mismo movimiento.

El texto estudiado muestra que, en definitiva, la cultura eclesiástica y política bizantina transmitida por la Gran Iglesia, y adaptada al Imperio Otomano dan más bien una imagen de un sistema elaborado en el que las partes son integradas al conjunto, imagen de una sinergia en evolución en función de los intereses del momento, pero homogénea y que posee sus propias reglas.

He aquí la contribución de este texto a los estudios otomanos, a los estudios bizantinos, a los estudios religiosos y a los estudios clásicos en su conjunto.



Pintura de Jean-Baptiste Vanmour, (1725 – ?). Cena en la sala llamada *Kubbe alti* («Debajo de la cúpula») del Palacio Imperial de Estambul, en honor a un Embajador europeo, antes de su recepción en la sala del trono.

El consejo supremo o Diván Augusto (*Divân-ı Hümayûn*) está presente. En el centro de la pintura se ve al embajador de espaldas, entre dos intérpretes, muy probablemente *rûm* («romanos») fanariotas. Puede divisarse al *pâdişâh* (el sultán) escondido detrás de la reja, observando la escena. Colección de la Fundación Suna e İnan del Museo de Pera, Estambul.

Bibliografía

- Άμαντος, Κ. 'Οί προνομιακοί όρισμοί τοῦ Μουσουλμανισμοῦ ὑπὲρ τῶν Χριστιανῶν', in *Ἑλληνικά*, vol. IX, pp. 103-166.
- Cantemir, D. *The History of the Growth and Decay of the Ottoman Empire*, traducido del latín por L. Tendal, London, 1756.
- Γεννάδιος Μητροπολίτης Ἡλιουπόλεως, Τὸ ἀξίωμα τοῦ Μεγάλου Λογοθέτου ἐν τῷ Οἰκουμενικῷ Πατριαρχείῳ ἐν Ὁρθοδοξίᾳ, XVII, 1942, XVIII, 1943.
- Γεννάδιος Μητροπολίτης Ἡλιουπόλεως, Τὸ ὀφθίκιον τοῦ Μεγάλου Ῥήτορος ἐν τῷ Οἰκουμενικῷ Πατριαρχείῳ in Ὁρθοδοξία, 1944, pp. 1773-1779.
- D'Ohsson, *Tableau général de l'Empire Ottoman* (traducción en francés), Paris, 1824, vol. V, pp. 120-139.
- Διμαρᾶς, Κ.Θ., *Ἱστορία Νεοελληνικῆς Λογοτεχνίας*, Ἀθήναι, 1919, vol. 1
- Δημαρᾶς, Κ. *Νεοελληνικός Διαφωτισμός*, Ἀθήναι, 1977.
- Ἐκθεσις περιεκτικῆ τῆς ἐνεστῶσης καταστάσεως τῆς Ἑλληνικῆς Ἐκκλησίας, apud Κ. Οἰκονόμος, 'Τὰ σωζόμενα Ἐκκλησιαστικά συγγράμματα', vol. II, p. 130, en Δ. Κυριακός, 'Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία', Ἀθήναι, 1898, vol. III.
- Finlay, G. *History of Greece*, Oxford, 1877, vol. V, pp. 244-25.
- *Geschichte des Osmanischen Reiches nach den Quellen dargestellt*, Gotha, 1909-1912, vol. II.
- Iorga, N. *Byzance après Byzance*, Paris, 1992.
- Κομνηνὸς Ὑψηλάντης, 'Α., 'Ἐκκλησιαστικῶν τε καὶ πολιτικῶν βιβλία δώδεκα', ed. Γερμανὸς Αὐθονίδης, Κωνσταντινούπολις, 1870, aumentado por Α. Παπαδόπουλος-Keraméns 1909, Τὰ μετὰ τὴν ἄλωσιν.
- Λαμπρός, Σ., *Παλαιολογία καὶ Πελοποννησιακά*, Ἀθήναι, 1912, vol. II.
- Δούκας, «Βυζαντινὴ ἱστορία», in *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*, Bonn, 1834, cap. XXXI.
- Legrand, E., *Bibliothèque grecque vulgaire*, Paris, 1880; *Bibliographie hellénique ou description raisonnée des ouvrages publiés par les Grecs, XVIIIème siècle*, 2 vol., ed. L. Petit, H. Pernot, Paris, 1894-1903.
- Μακραιοῦ, Σ., *Ὑπομνήματα Ἐκκλησιαστικῆς Ἱστορίας (1750-1800)*, editado por Κ. Σάθας, Μεσσαωνικὴ Βιβλιοθήκη, vol. III, Ἐνετία, 1872.
- Μουζάκης, Σ., «Η διερεύνηση των ιδεών στο δίκαιο των Φαναριωτῶν ηγεμόνων στη Μολδαβία και στη Βλαχία το 18ο-19ο αἰώνα» in 'Εταιρία Νεοελληνικῶν Σπουδῶν', Γ' συνέδριο, 2006.
- Migne, *Patrologia Graeca*, vol. 157, Paris, 1866.

- Papadopoulos, T. H., *Studies and Documents relating to the History of the Greek Church and People under Turkish Domination*, Biblioteca Graeca - Aevi Posterioriores – I, Brussels, 1952.
- Παπαρρηγόπουλος, Κ. - Π. Καρολίδης, 'Ιστορία του Ἑλληνικοῦ ἔθνους', ed. Ἐλευθερουδάκης, Ἀθῆναι, 1925.
- Πατρινέλης, Χ. Γ., Πρωιμὴ νεοελληνικὴ ιστοριογραφία, θεσσαλονικὴ, 1990.
- Petit, L., X. Siderides, M. Jugie, *Oeuvres complètes de Scholarios*, 8 volumes, Paris, 1928-1936, vols. III, IV, VI.
- Pseudo-Kodinós, Κωδινὸς Κουροπαλάτης, Περὶ τῶν ὀφφικιαλίων τοῦ παλατίου Κωνσταντινουπόλεως καὶ τῶν ὀφφικιάλων τῆς Μεγάλης Ἐκκλησίας, in *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*, Bonn, 1839.
- Renauld, E. (ed.), *Psello, Chronographie*, Paris, 1926-1928.
- Richard, M., *Répertoire des Bibliothèques et des Manuscrits grecs*, Publications de l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes, no 1, Paris, 1948.
- Rizos-Ragkables, E., *Le Livre d'or de la noblesse phanariote en Grèce, Roumanie, Russie, Turquie, par un Phanariote*, Athènes, 1892.
- Σάθας, Κ. Ν., 'Νεοελληνικὴ φιλολογία, Βιογραφίαι τῶν ἐν τοῖς γράμμασι διαλαμπάντων Ἑλλήνων', XVIII αἰ., Ἀθῆναι, 1868.
- Signes Cordoñer, J., *Miguel Pselo, Emperadores de Bizancio*, Madrid, Gredos, 2006.
- Σκοπετέας, Σ., 'Οἱ Ὑψηλάνται, ἡ τραπεζουντιακὴ καταγωγὴ τους', Ἀρχαίου Πόντου, vol. 20, Ἀθῆναι, 1955.
- Veinstein, G., «Les provinces balkaniques (1606-1774)» in *Histoire de l'Empire Ottoman*, sous la direction de R. Mantran, Paris, 1989, pp. 287-340.
- Von Hammer, J., *Histoire de l'Empire Ottoman*, Paris, 1835-1843, libro XVI.
- Χρύσανθος Πατριάρχης Ἱεροσολύμων, Συνταγμάτων περὶ τῶν ὀφφικιάλων, κληρικῶν, καὶ ἀρχοντικῶν τῆς τοῦ Χριστοῦ Ἀγίας Ἐκκλησίας, 1^a ed.: Τârgoviște, 1715; 2^a ed.: Βενετία, 1778.
- Zallony, M.-P., *Essai sur les Phanariotes*, Marseille, 1824.
- Ζέπος, Ι., *Βασιλικά* 1-5, Ἀθῆναι, 1910-1912, a partir de la edición de Heimbach y de los complementos de Z. von Lingenthal, E. Ferrini y J. Mercati.
- Zepos, P., «La politique sociale des princes phanariotes» in *Balkan Studies*, 11, 1970, pp. 81-90.
- Ζέπος, Π., «Συνταγμάτων Νομικὸν Ἀλεξάνδρου Ὑψηλάντη Βοεβόδα ἡγεμόνος πάσης Οὐγγροβλαχίας 1780» in *Πραγματεῖαι Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν*, Ἀθῆναι, 1936, pp. 20-24.

Filología clásica

Intertextualidad e interculturalidad: la presencia
de Roma en Grecia, una perspectiva diferente
Álvaro Sánchez-Ostiz

Filosofía

El octágono medieval de oposición y equivalencia: tres aplicaciones
Juan Manuel Campos Benítez

Tradición clásica

Presencia de Sófocles en el teatro argentino: Acerca de *Antígona*
Vélez y Antígonas: Linaje de Hembras
María Claudia Ale

La pasión y el dolor como vías hacia el bien supremo en la tragedia
Scopas de Franz Tamayo
Alberto Bailey Gutiérrez

De traviesos y eruditos egipiómanos charqueños
Andrés Eichmann Oehrli

Presencia de la cultura clásica en las bibliotecas rioplatenses (siglos XVII-XVIII)
Alfredo Eduardo Fraschini

Reminiscencias clásicas en la *Historia del Perú* de Agustín de Zárate (1555/1577)
Teodoro Hampe Martínez

La presencia de Platón en las Misiones guaraníes
(Acerca de la obra de José Manuel Peramás)
Blanca A. Quiñónez

Varia

La romanidad oriental moderna: Un testimonio del papel religioso y político
de la élite cristiana helenohablante de Constantinopla en el siglo XVIII
Xavier Agati

Stabilire primo, deinde et ornare: los emperadores Flavios
entre las fuentes literarias y las epigráficas
Javier Andreu Pintado



Sociedad Boliviana
de Estudios Clásicos

