

ISSN: 0213-2060

DOI: <https://doi.org/10.14201/shhme20193727392>

LA CREACIÓN DEL OTRO: MANUEL II PALEÓLOGO ANTE LA AMENAZA TURCA, 1389-1399

The Creation of the Other: Manuel II Palaeologus before the Turkish Threat, 1389-1399

Carlos MARTÍNEZ CARRASCO

Universidad de Granada. Centro de Estudios Bizantinos, Neogriegos y Chipriotas de Granada. C/ Gran Vía, 9. E-18001 GRANADA. C. e.: cmtnez@ugr.es

Recibido: 2018-10-08

Revisado: 2019-04-10

Aceptado: 2019-11-08

RESUMEN: Este estudio analiza el modo en el que el Imperio romano de Oriente hizo frente a una de las crisis políticas e ideológicas más profundas. El motivo, la presión de los turcos a los que no solo había que combatir por medio de las armas, sino con la creación de un discurso que, por un lado, legitimara la posición de los romanos y, por otro, deslegitimara al contrario. Esa es la tarea en la que se empleó el emperador Manuel II Paleólogo. En sus escritos el enemigo posee una serie de características negativas, que lo deshumanizan, mediante un lenguaje moral, contraponiendo barbarie y civilización, que se extiende a los colaboradores cristianos de los turcos.

Palabras clave: Cristianismo; Islam; Bizancio; Imperio otomano; Manuel II Paleólogo.

ABSTRACT: This study analyzes the way in which the Eastern Roman Empire confronted one of the deepest political and ideological crisis. The reason was the Turkish pressure to those who not only had fought by arms, but also with the creation of a discourse that by one side legitimated the Roman position and by other discredited the adversary. This was the task in which the emperor Manuel II Palaeologus engaged himself. In his work the enemy has some negative features and is dehumanized by a moral discourse, comparing barbarity and civilization, and reaching the Christians collaborating with the Turks.

Keywords: Christianity; Islam; Byzantium; Ottoman Empire; Manuel II Palaeologus.

SUMARIO: 0 Introducción. 1 Guerra santa/guerra justa: barbarie y civilización. 2 Oposición y colaboracionismo. 3 Conclusiones. 4 Fuentes. 5 Referencias bibliográficas.

0 INTRODUCCIÓN

En el estudio de los últimos años de la Romania, es decir, el Imperio bizantino, predomina la cuestión de la unión de las Iglesias, que eclipsa otros aspectos. Uno de ellos es la relación con el Emirato/Sultanato¹ otomán y la visión del islam entre los siglos XIV-XV. En este sentido, se afirma que el islam fue más un enemigo político que religioso², basándose para ello en el uso de tropas turcas por parte de los emperadores romanos orientales³, olvidando que el empleo de «bárbaros» —y los turcos lo eran a sus ojos— fue práctica habitual. Difícilmente se puede establecer, para la Edad Media, una división entre política y religión. Baste recordar aquello de un emperador ecuménico para un Imperio ecuménico, en el que el pueblo romano oriental, fiel a la ortodoxia cristiana y al legado cultural griego —que los diferencia tanto de los turcos como de los latinos—, es el nuevo pueblo elegido⁴. El refuerzo de esa doble identidad se produjo como consecuencia de dos hechos clave: el cisma de 1054 y la caída de Constantinopla en manos de los latinos tras la IV Cruzada (1204). La escisión de las dos Iglesias marcó un punto de inflexión, toda vez que la identidad del Imperio romano de Oriente se cimentó en el sentimiento anti-latino fomentado por una parte de la elite, principalmente por algunos de los emperadores y patriarcas⁵, para llegar a su cenit en este período final. La incertidumbre ante el futuro hizo que algunos de los intelectuales romanos más destacados se volvieran hacia la Antigüedad Clásica griega, de la que se declaran continuadores, al tiempo que reclaman el papel de la Ciudad como la «Nueva Roma», llegando a especular, como hizo Gemistos Pletón († 1462), con la resurrección de la antigua religión helenística como epítome de la «grecidad»⁶, contradicción que está en la base del nacionalismo neogriego y las ideas de recuperación de Constantinopla⁷. No obstante, hubo otra parte significativa que se mantuvo apegada a una estricta ortodoxia religiosa como medio de salvaguardar la identidad

¹ El uso de los términos sultán (gr. σουλτάνος) o emir (gr. ἄμειρα) en las fuentes griegas para referirse al mandatario otomano es problemático. La voz sultán no se generalizó hasta el reinado de Mehmed I (1413-1421). BARKER, John W. *Manuel II Palaeologus (1391-1425): A Study in Late Byzantine Statesmanship*. New Brunswick-New Jersey: Rutgers University Press, 1969, pp. 249-250, n. 83.

² BÁDENAS DE LA PEÑA, Pedro. «La percepción del Islam en Bizancio durante el siglo XIV». En ALGANZA ROLDÁN, Minerva (coord.). *Επιεικεία. Homenaje al profesor Jesús Lens Tuero*. Granada: Athos-Pérgamos, p. 27; TODT, Klaus-Peter. «Islam and Muslims in Byzantine historiography of the 10th-15th Centuries». En THOMAS, David y MALLET, Alex (eds.). *Christian-Muslims Relations. A Bibliographical History. Vol. 5: 1350-1500*. Leiden-Boston: E. J. Brill, 2013, pp. 41 y 43.

³ CIRAC, Sebastián. *Bizancio y España. La Unión, Manuel II Paleólogo y sus recuerdos en España*. Barcelona: Universidad de Barcelona, 1952, p. 41.

⁴ CASTILLO, José M. «La Iglesia, “Nuevo pueblo de Dios”». En VARELA MORENO, M.^a Encarnación (coord.). *El concepto de Pueblo Elegido. Análisis comparativo filosófico, histórico y teológico del concepto de elección en varios pueblos y civilizaciones y en sus literaturas fundacionales*. Granada: Seminario de Estudios Judíos Contemporáneos, 2004, pp. 147-155.

⁵ LOUNGHIS, Telémacos C. *Byzantium in the Eastern Mediterranean: Safeguarding East Roman Identity (407-1204)*. Nicosia: Cyprus Research Centre, 2010, p. 32.

⁶ BALIVET, Michel. «Deux partisans de la fusion religieuse des Chrétiens et des Musulmans au XV^e siècle: le Turc Bedreddin de Samavna et le grec George de Trebizonde». *Byzantina*, 1978, vol. 10, p. 381.

⁷ AHRWEILER, Hélène. *L'idéologie politique de l'Empire byzantine*. Paris: Presses Universitaires de France, 1975, pp. 63, 110 y 122.

romana-oriental. Sin dejar de lado a los intelectuales filo-latinos que, como Demetrio Cidones († c 1400)⁸, vieron en los reinos occidentales una tabla de salvación, abogando por la unión de las Iglesias. Otros, como Jorge de Trebisonda, optaron sin embargo por quedarse al servicio del sultán, proponiendo un sincretismo islamo-cristiano⁹.

Manuel II Paleólogo (1390/1391-1425) y Bayaceto I (1389-1402), marcaron el período que centra este estudio, el que va desde la batalla de Kosovo (15/junio/1389) a la partida del emperador a Francia (10/diciembre/1399)¹⁰. Una década en la que la Rumania vivió uno de sus momentos más desesperados ante la amenaza que los otomanos representaban para la supervivencia del Imperio, reducido al *hinterland* constantinopolitano y partes del Peloponeso. Y dos serán también los acontecimientos clave para entender la importancia de esta etapa. En primer lugar, el invierno de 1391-1392, que supuso la puesta en escena de la sumisión de la Rumania a los osmanlíes, en virtud del pacto entre Juan V Paleólogo (1341-1391) y Bayaceto, que forzó la participación de Manuel en la campaña otomana contra Asia Menor. El segundo hecho, será la derrota de los cruzados de Segismundo de Hungría en Nicópolis, el 25 de septiembre de 1396, certificando el fracaso de los «latinos» como ayuda para los romanos orientales y freno al poder militar turco.

El «vasallaje» al que los turcos sometieron a Constantinopla marcó la línea política a seguir por el emperador. Sin embargo, debemos matizar la afirmación de M. Balivet, para quien «desde la segunda mitad del siglo xiv, Bizancio ya no existe de hecho como cuerpo político independiente»¹¹. El de 1389-1399 es un período complejo, razón por la cual se ha elegido para valorar la imagen del islam y las relaciones a las que condujo. Pero se trata de una «visión romana», armada sobre fuentes greco-orientales contemporáneas. No es la primera vez que se aborda el estudio de cómo Manuel II reflejó esta religión en su obra. Hace más de una década el profesor A. Aggelou hizo una aproximación a este tema, centrándose en la concepción que tenían (y tienen) cristianos y musulmanes del Paraíso¹². O más recientemente, M.-H. Congourdeau en respuesta a la polémica suscitada por la conferencia del papa Benedicto XVI en la Universidad de Ratisbona (septiembre de 2006) sobre la idea que Manuel II tenía del islam¹³. No obstante, el tema dista mucho de estar agotado y son muchas las ópticas desde las que abordarlo.

⁸ KIANKA, Frances. «Demetrios Kydones and Italy». *Dumbarton Oaks Papers*, 1995, vol. 49, pp. 99-110; MARTÍNEZ CARRASCO, Carlos. «De Constantinopla a Roma. El Humanismo en la correspondencia de Demetrio Cidones y Manuel II Paleólogo». En GALLEGO CUIÑAS, Ana; LÓPEZ LÓPEZ, Aurora y ΡΟCΙΝΑ ΠÉΡΕΖ, Andrés (eds.). *La Carta. Reflexiones interdisciplinarias sobre epistolografía*. Granada: Universidad de Granada, 2017, pp. 201-210.

⁹ BALIVET, «Deux partisans», pp. 381-382.

¹⁰ BRAVO GARCÍA, Antonio, «Emperadores bizantinos en tierras de Occidente». *Byzantiaka*, 1994, vol. 14, p. 117.

¹¹ BALIVET, Michel. *Byzantins et Ottomans: Relations, interactions, successions*. Estambul: Éditions Isis, 1999, p. 45.

¹² AGGELOU, Athanasios. «Ο Μανουήλ Β΄ Παλαιολόγος καί τό Ισλάμ». En *Λόγια και Δημόδης Γραμματεία του Ελληνικού Μεσαίωνα, Αφιέρωμα στοω εθδοζο Θ΄ Τσολάκη Πρακτικά Θ΄ Επιστημονικis Συωάντησης (11/13 Μαΐου 2000)*. Tesalónica: Aristotelio Panepistimio Thessaloniki, 2003, pp. 211-222.

¹³ CONGOURDEAU, Marie-Hélène. «Manuel II et l'islam». *Contacts*, 2007, vol. 217, pp. 20-34.

1 GUERRA SANTA/GUERRA JUSTA: BARBARIE Y CIVILIZACIÓN

Uno de los puntos sobre los que se articula la polémica entre los dos monoteísmos es el que presenta al islam como una religión que se difunde mediante la violencia¹⁴. En este sentido, es fundamental leer la expansión osmanlí como una «guerra santa», el *ǧihād*, llevada a cabo por los *ǧuzāt* (sing. *ǧāzī*), aquellos que combatían contra herejes e infieles, título que además ostentaron los primeros emires otomanos como instrumentos de Dios y su Profeta para la expansión de la verdadera fe¹⁵. A Manuel Paleólogo no se le puede acusar de escribir movido por los estereotipos acerca del fanatismo musulmán. Como se ha señalado, el emperador fue forzado a combatir junto a Bayaceto durante la campaña en Asia Menor contra los «escitas»¹⁶. En ella fue testigo de la crueldad que desplegaba el ejército osmanlí a su paso, y así lo expresa en una carta a Demetrio Cidones en el invierno de 1391. Este comportamiento es el mismo que los turcos mostraron en la Grecia continental. La guerra entre Bayaceto y Teodoro Paleólogo († 1407), déspota del Peloponeso y hermano de Manuel, tuvo un fuerte componente psicológico, con el uso de una brutalidad extrema para forzar la entrega de ciudades como Argos¹⁷. La autoridad religiosa del *μυλάνης*¹⁸, justificaba esa violencia como venganza por el daño que los turcos musulmanes sufrieron a manos de los cristianos¹⁹. Así, Ducas († 1462) describe al sultán osmanlí como un personaje profundamente anticristiano: «[...] y en la religión de los árabes seguidor fanático de Mahoma, cuyos preceptos observaba hasta tal extremo, que pasaba las noches en vela maquinando planes contra el rebaño espiritual de Cristo»²⁰. En la *Oración fúnebre* (gr. *Λόγος ἐπιτάφιος*) que el emperador dedica a su hermano, se le acusa de ser incapaz de soportar la idea de que un cristiano ostente poder alguno²¹. Los cronistas griegos bajo el Imperio otomano edulcoraron la imagen de Bayaceto, como el desconocido autor de la *Historia Imperatorum Turcorum* [HIT], que en el siglo xvii señala

¹⁴ MANUEL, 7.º *Diálogo*, 2c, p. 142 [KHOURLY, Théodore (ed. y trad.). *Manuel II Paléologue. Entretiens avec un Musulman. 7.º Controverse*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1966].

¹⁵ MÉLIKOFF, I. «Ghāzī». En *Encyclopaedia of Islam*, 2.ª ed., vol. 2. Leiden: E. J. Brill, 1991, pp. 1043-1045.

¹⁶ Estos «escitas» son los descendientes de los cumanos que en 1241/1242 fueron trasladados desde los Balcanes a Anatolia por el emperador de Nicea Juan III Ducas Vatatzes (1222-1254) y asentados en Frigia, al este de Filadelfia, en las cercanías de Esmirna. SHUKOROV, Rustam. *The Byzantine Turks, 1204-1461*. Leiden-Boston: E. J. Brill, 2016, p. 92.

¹⁷ MANUEL, *Oración*, p. 143, l. 15-17 [CHRYSOSTOMIDES, Julian (ed. y trad.). *Manuel II Palaeologus Funeral Oration on his brother Theodore*. Tesalónica: Association for Byzantine Research, 1985]. Sobre las tácticas de guerra empleadas por los osmanlíes: FODOR, Pál. «Ottoman warfare, 1300-1453». En FLEET, Kate (ed.). *The Cambridge History of Turkey. Vol. 1: Byzantium to Turkey, 1071-1453*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, pp. 192-226.

¹⁸ Helenización del título *mawlānā hūnhār*, significa «nuestro maestro» y lo ostentaban los líderes de la comunidad derviche de la *mawlawīyya*. MARGOLIOUTH, David S. «Mawlawīyya». En *Encyclopaedia of Islam*, 2.ª ed., vol. 6. Leiden: E. J. Brill, 1991, pp. 883-888.

¹⁹ MANUEL, *Cartas*, 16, p. 43 [DENNIS, George T. (ed. y trad.). *The Letters of Manuel II Palaeologus*. Washington: Dumbarton Oaks Papers, 1977].

²⁰ DUCAS, *Historia*, III.4, p. 69 [ORTOLÁ SALAS, Javier y ALCONCHEL PÉREZ, Fernando (trads.). *Ducas. Historia turco-bizantina*. Madrid: Machado Libros, 2006].

²¹ MANUEL, *Oración*: p. 129, l. 1.

su gran estima por Manuel y el apoyo a sus pretensiones al trono²². El pasado se convierte en materia moldeable en función de las circunstancias políticas, buscando atraerse el favor de las autoridades islámicas.

El paso de las tropas osmanlíes por Asia Menor, según la carta del invierno de 1391, tuvo como único cometido sembrar el terror entre enemigos y posibles aliados, disuadiéndolos de cualquier intento de traición²³. En el *Diálogo* refiere las tres posibilidades que los ejércitos islámicos daban a las poblaciones a conquistar: la conversión, la aceptación de la *dimma* o el exterminio. Manuel ve esto último como un absurdo, ya que el Dios cristiano no se complace con la sangre²⁴. Es lo que él llama «τῶν βαρβάρων δοκούση φιλανθρωπία» (=la falsa humanidad de los bárbaros)²⁵, que llevaba a aceptar el yugo islámico antes que verlo todo destruido por la guerra; engaño que surtía efecto²⁶. El salvajismo del Dios islámico, que precisa de un tributo de sangre, se contraponen a la bondad del Dios cristiano; un modo de reconocer la superioridad del cristianismo frente al islam por medio de la contraposición entre la civilización que representa la Romania y la barbarie de los osmanlíes. Una barbarie presente en una lujuria desenfrenada que llega a la homosexualidad o la zoofilia, a relaciones antinaturales con mujeres. Y si bien los turcos eran crueles por naturaleza, los cronistas les conceden un toque de humanidad no exento de cierto etnicismo: solo quedaban apabullados por la belleza de griegas e italianas, pero aborrecían a las de su raza²⁷.

La participación de Manuel II como soldado en el ejército osmanlí lo puso en una situación comprometida como protector de la Cristiandad ortodoxa²⁸. Esto fue lo que pudo motivar la contestación que Basilio I de Moscú (1389-1425) hizo c 1393 del poder imperial. El hecho de que quien dé respuesta al «ataque» moscovita sea el patriarca Antonio IV de Constantinopla (1391-1397), y no el emperador, refleja el prestigio del que gozaba la institución eclesiástica que salvó del colapso –por el momento– al Imperio²⁹. Esta actitud explica por qué no hubo un llamamiento abierto a la guerra santa contra los osmanlíes, más allá de eventuales convocatorias hechas por los soberanos occidentales o en momentos puntuales, como en la batalla de Pelecános (c 10/junio/1329), en la que las tropas romanas orientales mandadas por Juan Cantacuzeno entraron en combate vestidos con la cruz³⁰. En un primer momento, se debió a la ambivalencia de los emperadores

²² HIT, II.3, p. 24 [PHILIPPIDES, Marios (trad.). *Byzantium, Europe and the Early Ottoman Sultans, 1373-1513. An Anonymous Greek Chronicle of the Seventeenth Century (Codex Barberinus Graecus 111)*. New York: Aristides D. Caratzas, 1990].

²³ MANUEL, *Cartas*, 16, pp. 45 y 47.

²⁴ MANUEL, 7.º *Diálogo*, 3 a-b, pp. 142 y 144.

²⁵ MANUEL, *Oración*, p. 173, l. 14.

²⁶ MANUEL, *Oración*, p. 173, l. 20.

²⁷ DUCAS, *Historia*, IX.1, pp. 81-82.

²⁸ Esa expedición se saldaría con la conquista osmanlí de Filadelfia, última ciudad de Asia Menor en manos romanas. NECIPOĞLU, Nevra. *Byzantium between the Ottomans and the Latins. Politics and Society in the Late Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, pp. 129-130; BARKER, *Manuel II Palaeologus*, pp. 79-80.

²⁹ BARKER, *Manuel II Palaeologus*, p. 110.

³⁰ NICOL, Donald M. *The Last Centuries of Byzantium, 1261-1453*. 2.ª ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp. 169-170; [en adelante LCB] BÁDENAS DE LA PEÑA, «Percepción», p. 32.

respecto a los emires turcos, basculando entre la enemistad y la alianza, hasta desembocar en el sometimiento³¹. Más allá de la coyuntura política, se trata de un posicionamiento ideológico. Una de las principales diferencias que esgrimen los polemistas cristianos frente al islam es precisamente el carácter inhumano y sanguinario de su divinidad. De ahí que los romanos orientales no estén dispuestos a adoptar abiertamente los postulados de la guerra santa para justificar la lucha contra el islam³².

La idea que tiene Manuel de la divinidad no es la de un Dios vengativo, sino la de un Dios que ama a la Humanidad y pone como ejemplo la enseñanza evangélica del perdón hasta 70 veces³³. Pero para muchos, la situación que se vivía era causa de los pecados cometidos, en especial por los Paleólogos, como hace notar Ducas³⁴. No obstante, este providencialismo también lo aplicó al Bayaceto derrotado por Tamerlán en Angora/Ankara en 1402³⁵. Esto forma parte de la retórica creada durante la dinastía macedónica (siglos IX-XI), según la cual es Dios quien sostiene a los creyentes y les da la victoria sobre los infieles, mostrando la superioridad del cristianismo frente a Mahoma y el Demonio³⁶, como un elemento más destinado a afianzar la posición de la Romania en Oriente frente a los árabes³⁷. Manuel Paleólogo se convierte, junto a Gregorio Palamás († 1359), en un continuador del irenismo del patriarca Nicolás I el Místico (901-907/912-925), que busca establecer un contacto sincero con el islam y abrir las puertas a posibles conversiones al cristianismo³⁸. No obstante, esto no le impide al emperador maravillarse ante la forma de vida de los Φρεπίοις, los *Freires*, en referencia a los Hospitalarios, que habían hecho al Salvador votos de pobreza, obediencia y castidad y llevaban la cruz bordada en sus mantos, armaduras y estandartes³⁹, afirmando de ellos que «se movieron con sentido del honor y el deber»⁴⁰, manteniendo la ciudad de Corinto en manos cristianas.

Se ha debatido mucho acerca de si en la Romania existió un concepto de «guerra santa» similar al *ǧihād* o a las cruzadas. Para algunos historiadores, esta noción estuvo ausente del pensamiento romano oriental, ya que –según argumentan–, no concebían una guerra promovida por la Iglesia, al entender que el poder espiritual estaría usurpando una prerrogativa exclusiva del poder terrenal. Estos romanos se horrorizaban ante la idea de los monjes armados⁴¹. A este concepto se suele enfrentar el de «guerra justa» para describir la ideología con la que se envolvía la guerra contra el infiel. Su uso se justifica

³¹ CHEYNET, Jean-Claude. «La guerre sainte à Byzance au Moyen Âge: un malentendu». En BALOUP, Daniel (ed.). *Regards croisés sur la guerre sainte: guerre, idéologie et religion dans l'espace méditerranéen latin, XI^e-XIII^e siècle*. Toulouse: Méridiennes, 2006, p. 31.

³² CHEYNET, «Guerre sainte», p. 16.

³³ MANUEL, *Cartas*, 6, pp. 17 y 19; Mt. 18, 21-22.

³⁴ El historiador achaca el ciclo de guerras civiles y pérdida de territorios a la usurpación de Miguel VIII Paleólogo (1259/1261-1282), que juró respetar los derechos al trono del legítimo emperador, Juan IV Láscaris (1258-1261), al que cegó y finalmente depuso. DUCAS, *Historia*, VI.2, pp. 75-76.

³⁵ DUCAS, *Historia*, XVIII.2, p. 111.

³⁶ CHEYNET, «Guerre sainte», pp. 22-23.

³⁷ LOUNGHIS, *Byzantium*, p. 15.

³⁸ BALIVET, «Deux partisans», p. 381.

³⁹ MANUEL, *Oración*, p. 167, l. 14-17.

⁴⁰ MANUEL, *Oración*, p. 171, l. 30.

⁴¹ AHRWEILER, *Idéologie politique*, p. 79.

aduciendo que la guerra contra árabes y turcos no precisaba de recompensas en la otra vida porque se trataba de una lucha por la existencia, amenazada por los enemigos de Cristo⁴². Cuando Nicéforo II Focas (963-969) quiso reconocer como mártires a los soldados muertos durante las campañas contra los árabes, se encontró con la negativa del Patriarcado. Con esta medida buscaba reconocer el papel de los soldados de Asia Menor en la defensa del Imperio Cristiano ante los infieles⁴³. Había un trasfondo político a la par que ideológico, ya que pretendía conservar la lealtad de los habitantes de una de las regiones más castigadas por la guerra.

Hubo algunos neo-mártires en Asia Menor durante el siglo xiv, como los defensores de Filadelfia que cayeron en uno de los intentos de 'Umur Beg de Aydin por tomar la ciudad entre 1322-1324, pero se quedó en el ámbito local, sin el reconocimiento del Patriarcado de Constantinopla⁴⁴. En este contexto martirial debe incluirse la citada batalla de Pelecános y su particular puesta en escena. El enfrentamiento entre las tropas romanas orientales y el ejército de Orhan (1326-1362) se dio durante la campaña que Andrónico III (1328-1341) lanzó para levantar el sitio de Nicea, la ciudad del primer concilio ecuménico que fijó el primer credo cristiano en 325. De producirse, no solo sería la pérdida de una ciudad cercana a la Capital, sino también la de un símbolo. El hecho de que los hombres de Cantacuzeno marcharan al combate con la cruz sobre sus armas, podría ser un recuerdo de las tropas del primer emperador cristiano, Constantino I (313-337), que venció a sus enemigos portando el signo de la cruz como estandarte. Las autoridades de Nicea pidieron ayuda al papa Inocencio VI (1342-1362), enviando una embajada a Avignon en 1353 para pedir la convocatoria de una cruzada contra los turcos. El pontífice se mostró abierto a la proposición, pero inmediatamente pidió la unión con Roma a cambio de su ayuda⁴⁵.

Los ejemplos anteriores demuestran que en la Romania existía una idea de «guerra sagrada» que entronca con la imposibilidad de establecer una división tajante entre lo político y lo religioso, dada la identificación Imperio-Iglesia, según la cual la defensa de uno implica la defensa de la otra y viceversa. El debate quizás se haya centrado demasiado en la teoría política, dejando de lado el contexto en el que los eruditos elaboraron sus discursos que, además, debían legitimar un estado de cosas. Lo que se puede extraer de los ejemplos citados es que la idea de «guerra sagrada» permaneció, pero sus formulaciones variaron dependiendo de las circunstancias políticas. La lucha de los musulmanes contra la Romania se presenta como una lucha contra Cristo⁴⁶, en tanto que se pelea contra un Estado identificado con el cristianismo.

Sin embargo, la imagen del Dios filántropo de Manuel Paleólogo está supeditada a la postura que la Romania se ha visto forzada a adoptar frente a los osmanlíes. La batalla no se puede librar con las armas, por la inferioridad de los romanos. Se impone una

⁴² CHEYNET, «Guerre sainte», p. 15.

⁴³ CHEYNET, «Guerre sainte», pp. 18 y 23.

⁴⁴ CHEYNET, «Guerre sainte», p. 31.

⁴⁵ HALECKI, Oskar. *Un empereur de Byzance à Rome. Vingt ans de travail pour l'union des églises et pour la défense de l'Empire d'Orient 1355-1375*. London: Variorum Reprints, 1972, p. 19.

⁴⁶ MANUEL, *Oración*, p. 131, l. 19-23.

adaptación a las nuevas circunstancias y el enfrentamiento con los turcos se lleva al terreno moral, oponiendo civilización y barbarie. Una dialéctica no exenta de contradicciones, si se tiene presente que uno de los lugares más importantes para el mundo ortodoxo, el Monte Athos, estaba bajo la jurisdicción turca desde el año 1386⁴⁷, a lo que se suma el matrimonio de Teodora, hija de Juan VI Cantacuzeno, con el emir Orhan, con el fin de asegurarse el apoyo del osmanlí a su causa durante la guerra civil de 1341-1347⁴⁸. La de Manuel es una llamada a la (re)acción, porque ese es el único modo de que Dios los auxilie frente a unos bárbaros que siguen a un Profeta con máscara de verdad tras la que se esconde la mentira. Mahoma sigue siendo visto en el siglo XIV como el Anticristo al que combatir, porque no hay nadie que defienda de manera razonada las posturas del islam⁴⁹.

Manuel II presentaba al islam en los *Diálogos* (1391-1392) como una fe apegada a lo material, contrapuesta a la espiritualidad de los cristianos⁵⁰. Reconoce a Mahoma como profeta, pero no porque su misión estuviera inspirada por Dios, sino porque así lo quisieron sus seguidores. Es visto como fruto de las intrigas que afianzaron el liderazgo de Mahoma, sin nada que ver con lo espiritual sino con su capacidad para esclavizar a los demás pueblos. Fue la habilidad para asegurarles un botín lo que convenció a muchos para creer su mentira⁵¹. Por tanto, Manuel Paleólogo se cree en la obligación de refutar la locura en la que han caído a causa de la falsa doctrina del que llama «general y aprendiz de Satán»⁵². Por extraño que pueda parecer, ni en esta carta ni en sus *Diálogos* emplea la vida del Profeta como base para sus ataques, sino que se limita a señalar la mala copia que hizo de judaísmo y cristianismo⁵³. Según la división tripartita de la Humanidad que hace el emperador, los musulmanes se englobaban en la tercera categoría, la de los «pecadores» en los que no hay nada bueno, por su oposición a los «preceptos elevados» del cristianismo⁵⁴, de ahí que no los considera verdaderos creyentes.

El emperador esboza las semejanzas entre islam y judaísmo, reviviendo unos preceptos que Cristo abrogó, como el repudio o la Ley del Talión⁵⁵. Hacen pasar por nueva una religión que no es más que una copia de otra más antigua, lo que lo lleva a un interesante juego de ideas: si la religión islámica es igual a la judía y si el Profeta reconoce la superioridad del Evangelio sobre el Pentateuco, entonces el cristianismo es superior al islam⁵⁶. No obstante, esta postura variará cuando caigan los dos Imperios cristianos de la región y los ulemas les reprochan que acepten a los profetas y rechacen la Ley de los judíos⁵⁷. El

⁴⁷ NICOL, *LCB*, p. 291.

⁴⁸ OSTROGORSKY, Georg. *Historia del Estado bizantino*. Madrid: Akal, 1985, p. 512.

⁴⁹ MANUEL, *Cartas*, 31, p. 85.

⁵⁰ MANUEL, *7.º Diálogo*, 5 e, p. 150.

⁵¹ MANUEL, *Oración*, 131, l. 24-30.

⁵² MANUEL, *Cartas*, 31, p. 83.

⁵³ MANUEL, *7.º Diálogo*, 32 c, p. 206.

⁵⁴ MANUEL, *7.º Diálogo*, 17 c-d, p. 172.

⁵⁵ MANUEL, *7.º Diálogo*, 27 a-b, p. 196.

⁵⁶ MANUEL, *7.º Diálogo*, 28 a, p. 198.

⁵⁷ JORGE AMERUZES, *Diálogo*, XVIII.1, p. 52 [DE LA CRUZ, Óscar (ed. y trad.). *Jorge Ameruzes de Trebisonda. El diálogo de la fe con el sultán de los turcos*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Universitat Autònoma de Barcelona, 2000].

apologeta Jorge Ameruzes de Trebisonda († 1470) reivindicaba en el *Philosophus vel de Fide* la novedad de la Ley de Cristo, que se basaba en lo más importante de la Ley mosaica, pero abrogaba una buena parte de ella, ya que el cristianismo tiende a la perfección⁵⁸. En esta nueva etapa, los romanos orientales buscan los puntos comunes con los turcos, a través de la aceptación por ambas partes de los profetas⁵⁹, pasando de la beligerancia al acomodo, ya que los cristianos no ostentan poder político alguno.

La superioridad se hace patente en el uso de unos términos muy concretos para definir el poder de los emires osmanlíes en relación al de los emperadores. En la *Oración*, Manuel Paleólogo llama a Bayaceto «Ἀσίας ἄρχοντα» (=gobernador de Asia) y «Εὐρώπης κύριον» (=señor de Europa)⁶⁰. En ningún momento se le reconoce una autoridad mayor a la de σατράπης (=sátrapa) o el *rex/regē*⁶¹ de los textos latinos, con los que se establece una posición subordinada; un poder que no podía equipararse al ostentado por el emperador o, en su defecto, el califa. La base de la autoridad del soberano turco es territorial, sin ninguna trascendencia, carente del respaldo de un poder espiritual. Con estos términos se buscaría maquillar la posición subordinada de Constantinopla y dar una imagen de poder legítimo frente a los turcos. El uso de la voz *sátrapa* puede ser considerada como un anacronismo, igual que llamar a los turcos *persas*. Es una pervivencia de la retórica Clásica, de la división del mundo en dos partes que hizo Ptolomeo († c 170): el oriente persa y el occidente. Una clasificación que heredan los romanos, para los cuales Anatolia era el equivalente al este de época helenística. La identificación con los persas se produjo en paralelo a la reivindicación por parte de los turcos de Anatolia de la herencia de aque-ménidas y sasánidas⁶².

Para caracterizar la actuación de determinados personajes, Manuel Paleólogo recurrió a arquetipos clásicos. Por ejemplo, a su hermano Teodoro lo equipara con un nuevo Odiseo, que hace frente a un Bayaceto en el papel de Polifemo. Como el cíclope del poema homérico, el emir es también un pastor, pero no de ovejas sino de hombres que, según el emperador, eran como bestias⁶³. Los símiles con la *Odisea* no acaban aquí. La situación en Grecia es descrita como un trasunto del estrecho de Mesina, entre Escila y Caribdis⁶⁴, que representan la furia de Bayaceto. Y no deja de ser curiosa la asimilación entre este y Hades, el dios del Inframundo: con las fauces abiertas, deseando engullirlo todo⁶⁵. Y en medio de la desesperación y el abatimiento que le produjeron la campaña de 1391-1392 junto a los turcos, Manuel se permitirá un toque de humor al proponer a Bayaceto como personaje para la comedia de Aristófanes, *Pluto*, interpretando a la Ciega Fortuna⁶⁶. Tal vez, la imagen que mejor ejemplifica la voluntad de Manuel por presentar al emir turco como la quintaesencia del mal la hallamos en la *Oración*, donde se compara

⁵⁸ JORGE AMERUZES, *Diálogo*, XIX.6-7, pp. 59-60.

⁵⁹ BALIVET, «Deux partisans», p. 390.

⁶⁰ MANUEL, *Oración*, p. 127, l. 31-32.

⁶¹ JORGE AMERUZES, *Diálogo*, p. 6-8.

⁶² SHUKOROV, *Byzantine Turks*, pp. 39-40.

⁶³ MANUEL, *Oración*, p. 145, l. 2 y 24.

⁶⁴ MANUEL, *Oración*, p. 145, l. 23.

⁶⁵ MANUEL, *Oración*, p. 139, l. 5-6.

⁶⁶ MANUEL, *Cartas*, 19, pp. 58-59.

a Bayaceto con un dragón a quien domestica por medio del sometimiento aparente con el único fin de seguir con vida⁶⁷, en una muestra de pragmatismo.

El interés por la Cultura clásica es un signo de madurez y civilización y cuando se quiera justificar por parte de los romanos orientales cualquier acercamiento a los turcos, se usará como excusa. Se puede citar como ejemplo el de Yūsuf († 1417), uno de los hijos de Bayaceto, que encontró refugio en la corte de Manuel II durante la crisis abierta tras la batalla de Ankara, que acabó por «aficionarse a la cultura griega»⁶⁸ hasta el punto de convertirse al cristianismo a pesar de las reticencias del emperador por los problemas que esta apostasía podría acarrearle dada su condición de huésped. Finalmente, acabó aceptando su bautismo cuando Yūsuf enfermó de peste y Manuel no quiso que muriera en pecado⁶⁹. Había adoptado la cultura y religión propias del mundo civilizado, abandonando la barbarie, abundando en la inferioridad de los turcos musulmanes. Es la misma intención que persigue Jorge Ameruzes cuando resalta que Mehmed II era un hombre interesado en la literatura y la filosofía⁷⁰ o se le presenta como el único capaz de resucitar la ideología imperial romana, si bien sus deseos de gobernar el orbe debían venir acompañados de su conversión al cristianismo⁷¹. Se trata de hacerlo legítimo como señor para la antigua elite.

Cuando más se evidencia la superioridad romana oriental frente a los otomanos es en el momento en que los representan como a niños malcriados. En contraposición, Manuel Paleólogo encarna el rol del hombre maduro y sensato, que lo sacrifica todo por el bienestar de sus súbditos⁷². Es una vía más para edulcorar las derrotas que estaban sufriendo a manos de los osmanlíes. Se trata de perseverar en la derrota moral de los enemigos, ofreciendo una imagen no exenta de cierto componente expiatorio, que trata de asemejarse al modelo bíblico de Job.

Es una época propicia para el (re)surgimiento del sentimiento apocalíptico, tanto entre los romanos orientales como entre los turcos. Esta tradición la recoge Ioannis Kananós († c 1422), a través de «ὁ Μηρσαίτης καὶ πατριάρχης τῶν Τούρκων»⁷³ (=Mersaita, patriarca de los turcos), tras el que se esconde Şemseddin al-Buhari, el *Emir Seyyid*, helenizado como Mersaita, título que recibían los descendientes del Profeta⁷⁴. La caída de Constantinopla se fijó el 24 de agosto de 1422⁷⁵, que correspondía al 6 de ramadān de 825 AH y se atribuye a los astrónomos persas de época de Mahoma. La conquista

⁶⁷ MANUEL, *Oración*, p. 147, l. 24-25.

⁶⁸ DUCAS, *Historia*, XX.4, p. 123.

⁶⁹ DUCAS, *Historia*, XX.4, pp. 123-124.

⁷⁰ JORGE AMERUZES, *Diálogo*, I.4, p. 6.

⁷¹ BALIVET, «Deux partisans», p. 383.

⁷² MANUEL, *Oración*, p. 147, l. 18-19.

⁷³ KANANÓS, *Narración*, pp. 38-39 [CUOMO, Andrea M. (ed. y trad.). *Ioannis Canani de Constantinopolitana Obsidione Relatio. A critical edition, with English translation, introduction, and notes of John Kananos' Account of the Siege of Constantinople in 1422*. Boston-Berlin: De Gruyter, 2016]; SERRANO ESPINOSA, Manuel. «Testimonios occidentales y griegos previos a la Caída: C. Buondelmonti y I. Kananós». En MOTOS GUIRAO, Encarnación y MORFAKIDIS FILACTÓS, Moschos (eds.). *Constantinopla. 550 años de su caída. Vol. 1: Constantinopla bizantina*. Granada: C.E.B.N.Ch., 2006, pp. 332-334.

⁷⁴ KANANÓS, *Narración*, pp. 22-23; BALIVET, *Byzantins*, pp. 120-121.

⁷⁵ NICOL, *Last Centuries of Byzantium*, p. 333.

coincidiría con el mes más sagrado para los musulmanes, el mes en el que, según la tradición islámica, el Corán descendió del cielo (Corán, 2, 181), culminando la Revelación. Esta profecía deriva del carácter de «guerra del fin del mundo» (ár. *malāḥim*)⁷⁶ que para los musulmanes tenía la lucha contra la Romania.

Por otra parte, según el calendario romano, estaba muy próxima la llegada del año 7.000, tras lo cual se produciría la Revelación y la Parusía⁷⁷. En este período final del siglo XIV se propagó el *Centón del emperador pobre* en el que se amalgamaban las profecías de Daniel, el Pseudo-Methodio de Patara, Andrés Salos y los *Oráculos de León el Sabio*, con una importante aportación de la literatura mesiánica judía. Según otra profecía, Manuel II Paleólogo sería el emperador reinante cuando llegara el año 7.000⁷⁸, papel que Manuel tenía interiorizado y, según Ducas, le aterraba representar⁷⁹. Todas estas obras buscan alentar la resistencia frente a los turcos, ya que sitúan próximo el advenimiento del Reino de Dios y el inicio de una época de justicia, en contraste con los tiempos caóticos que se estaban viviendo. Como prueba el relato de Kananós, Constantinopla aún cuenta con la protección de la Virgen María, cuya aparición sobre los muros de la ciudad frustra los planes de los turcos⁸⁰. El cronista se sirve de este recurso para evidenciar la superioridad del Dios cristiano frente al Profeta del islam. Se trata de una promesa escatológica con el objetivo de mantener la cohesión en la Romania. El trasfondo ideológico que subyace en estos textos trata de (re)presentar al Imperio como el verdadero «pueblo elegido» por Dios, como una «fortaleza sitiada» que vendría a mostrar a los romanos orientales como el «resto salvador».

2 OPOSICIÓN Y COLABORACIONISMO

El discurso apocalíptico es inherente a los grandes cambios experimentados en la región como consecuencia del avance turco. La rápida expansión territorial impresionó enormemente a los romanos orientales, como un signo inequívoco del favor divino del que gozaban sus enemigos, convirtiéndose en una de las razones que esgrimieron los turcófilos para justificar su conversión y sometimiento a los osmaníes⁸¹. En una de sus cartas, Manuel Paleólogo reconoce no comprender la facilidad con la que los turcos están avanzando, aunque lo deja todo en manos de la voluntad de Dios. Aun así, el emperador

⁷⁶ EL-CHEIKH, Nadia M.ª. *Byzantium Viewed by the Arabs*. London-Massachusetts: Harvard University Press, 2004, p. 66.

⁷⁷ MONFERRER, Juan Pedro. «Tipología apocalíptica en la literatura árabe cristiana». *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 2001, Anejos IV, p. 55; MARTÍNEZ CARRASCO, Carlos. «La visión inicial del Islam por el Cristianismo oriental. Siglos VII-X». *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebreos. Sección Árabe-Islam*, 2012, vol. 61, p. 80.

⁷⁸ CONGOURDEAU, Marie-Hélène. «Byzance et la fin du monde. Courants de pensée Apocalyptiques sous les Paleologues». En LELLOUCHE, Benjamin y YERASIMOS, Stéphane (eds.). *Les traditions Apocalyptiques au tournant de la chute de Constantinople*. (Varia Turcica XXXIII). Paris: L'Harmattan, 1999, pp. 62-63.

⁷⁹ DUCAS, *Historia*, XIV.4, p. 97.

⁸⁰ KANANÓS, *Narración*, pp. 40-41.

⁸¹ BALIVET, «Deux partisans», p. 386.

se ve en la tesitura de tener que recordar que los «impíos», a pesar de todo, solo son hombres⁸², ante los que muchos se dieron por vencidos sin defender su fe⁸³.

El comportamiento de los magnates, tanto romanos orientales como de los demás reinos balcánicos, es de sumisión frente a Bayaceto. Aunque, como apunta Balivet, en la Rumania hubo una facción turcófila antes de la irrupción de este emir en los Balcanes⁸⁴, la batalla de Kosovo fue un punto de inflexión, tras la cual devastó Bosnia, Albania y Epiro, con la ayuda de sus antiguos señores convertidos en vasallos. Y entre ellos destacan tanto Manuel Paleólogo como su sobrino Juan, hijo de Andrónico⁸⁵. Una colaboración que en caso de este último se estrechó cuando Evrenos invadió el Peloponeso, c 1393-1395. Las fuentes sitúan a Juan próximo a Bayaceto, afirmando que estuvo al frente del ejército⁸⁶. Una de las consecuencias de esta campaña fueron los movimientos de población en la Grecia continental, cambiando en cierto modo la composición étnica y demográfica del Peloponeso. En la *Oración*, el emperador alude a la llegada de «Ἰλλυριοὶ περὶ μυριάδα»⁸⁷, los aproximadamente 10.000 albaneses que asentaron en la zona del istmo de Corinto. Las reticencias y recelos que despertó entre los romanos orientales la llegada de este pueblo, con unas costumbres diferentes, fueron salvadas por el déspota de Morea, quien solo les tomó juramento, antes de incorporarlos al ejército. Manuel Paleólogo destaca de los ilirios/albaneses, fundamentalmente, su experiencia militar y el entusiasmo guerrero, gracias a los cuales su hermano rompió el pacto que lo unía a Bayaceto, c 1393 y al mismo tiempo, se volvió contra Pedro Bordo de San Superano, de la Compañía Navarra asentada en Acaya⁸⁸. Es la ruptura del pacto por parte de Teodoro Paleólogo la que desencadenó la ya citada expedición de Evrenos, con la participación no solo de su sobrino Juan, sino de todos los descontentos con su gobierno y el de Manuel, auspiciados por el emir osmanlí⁸⁹.

Se produce una situación difícil de explicar para el emperador. Hay una autocrítica en la *Oración*, ausente en otras obras, que pretende explicar el colaboracionismo de determinados εὐγενεῖς, (aristócratas, literalmente, los «bien nacidos») cristianos –tanto romanos orientales como latinos–, achacándolo a la situación en la que se encontraban, más parecida a la de los prisioneros, y al terror que sentían ante la crueldad del emir osmanlí⁹⁰. El apoyo de estos nobles supone la condenación de sus almas, al actuar como malos creyentes poniéndose del lado de quienes quieren destruir la Rumania y por extensión la Iglesia y religión cristianas. No concibe Manuel II que un hombre racional pueda sentir miedo frente a estos traidores, que se han manchado por su falta de inteligencia⁹¹.

⁸² MANUEL, *Cartas*, 31, p. 83.

⁸³ MANUEL, *Cartas*, 31, pp. 83 y 85.

⁸⁴ BALIVET, *Byzantines*, p. 33.

⁸⁵ CALCOCONDILAS, *Historias*, vol. 1, 2.4 [KALDELLIS, Anthony, (ed. y trad.). *Laonikos Chalkokondyles. The Histories*. Cambridge-Massachusetts-London: Dumbarton Oaks, 2014, 2 vols.]; *HIT*, II.3, p. 23.

⁸⁶ CALCOCONDILAS, *Historias*, vol. 1, 2.28; *HIT*, II.7, p. 25.

⁸⁷ MANUEL, *Oración*, p. 119, l. 22-23.

⁸⁸ MANUEL, *Oración*, pp. 121 y 123.

⁸⁹ CALCOCONDILAS, *Historias*, vol. 1, 2.25.

⁹⁰ MANUEL, *Oración*, p. 125, l. 22-23 y p. 127, l. 22-24.

⁹¹ MANUEL, *Oración*, p. 129, l. 12-14.

Se presenta la degradación de unos individuos que han adoptado, de manera más o menos voluntaria, un modo de vida bárbaro⁹², en contraposición a los valores civilizados que representa la Romania, como máximo exponente del verdadero cristianismo. Llega incluso a hablar de la «corrupción de la propia raza», de ahí que estos traidores deban ser odiados por la crueldad contra su propio pueblo⁹³. Los escritores romanos orientales presentan al turcófilo como un ser irracional que se mueve guiado por el contrasentido de rechazar el gobierno del emperador y acogerse a la tiranía osmanlí⁹⁴. Esto supone una deshumanización del otro, al que no se reconoce como un igual, sino como una degeneración. Una actitud que se da en ambos sentidos y que solo es posible si el enfrentamiento político se lleva al terreno religioso.

Es curioso cómo Calcocondilas y su continuador anónimo del xvii refieren una historia más o menos similar. Prescindiendo de los detalles que dan uno y otro, el núcleo esencial es el de una mujer noble, viuda, a cuyo cargo se halla una región, que se enamora de un clérigo y en el momento en que aparecen los turcos, no duda en ofrecerse a sí misma y a su hija en matrimonio al emir y a un noble, respectivamente⁹⁵. Manuel Paleólogo recoge una historia parecida, con la salvedad de que la protagonista es Helena, hija de Mateo Cantacuzeno –rival de su hermano Teodoro por el gobierno de Morea–, viuda de Luis Fadrique de Aragón, como responsable de la entrega de Salona a Bayaceto, en cuyo harén se integró junto a su hija María⁹⁶. Por cronología, la anécdota recogida por Manuel Paleólogo tiene visos de ser la fuente de la cual bebió el resto, para dar a los hechos una pátina moralizante. Se pone especial énfasis en que son mujeres quienes capitulan movidas por la lujuria, censura que no se produce cuando los que conciertan los matrimonios son los magnates cristianos, quienes no tenían empacho en entregar a sus hijas o hermanas al emir turco. Uno de los casos más destacados, además del de Juan Cantacuzeno, fue el del rey búlgaro Iván Šišman (1371-1393) quien entregó a una hija suya al emir Murād I (1362-1389)⁹⁷. Con esta actitud, se buscaba ante todo establecer alianzas matrimoniales con los emires osmanlíes para conservar el poder.

La descripción que Manuel hace de las tropas turcas que devastaron el Peloponeso al mando de Evrenos da idea de su magnitud: «La preparación era formidable, el general cruel, el ejército numeroso y bien equipado, tanto en armas como en caballería. Por otras razones, al contrario, el nuestro era débil»⁹⁸. Esas razones eran la colaboración de una parte importante del pueblo y sus señores con los invasores. Esta era la «herida peor», en palabras del emperador, señalando de manera reiterada que muchos de ellos no pertenecen al pueblo bajo, dando a entender que los aristócratas desempeñaron un papel importante. En un principio, continúa el emperador, lo hacían de manera encubierta, por la vergüenza que pudieran sentir, para finalmente acabar auxiliando a Evrenos sin

⁹² MANUEL, *Oración*, p. 129, l. 20.

⁹³ MANUEL, *Oración*, p. 131, l. 5-7.

⁹⁴ BALIVET, *Byzantines*, pp. 34-35.

⁹⁵ CALCOCONDILAS, *Historias*, vol. 1, 2.11-12; *HIT*, II.8, p. 25.

⁹⁶ MANUEL, *Oración*, p. 143.

⁹⁷ CALCOCONDILAS, *Historias*, vol. 1, l. 1.40.

⁹⁸ MANUEL, *Oración*, p. 157, l. 24-26 y p. 159, l. 1.

tapujos⁹⁹. Hay una necesidad de nombrar a estos individuos, por lo que Manuel II establece un llamativo razonamiento: en virtud de su raza (gr. γένος) y bautismo, deben ser considerados romanos y cristianos, pero por su comportamiento perverso y contrario a su patria, no son merecedores de esos apelativos. En un ejercicio de ironía, el emperador romano opta por considerarlos amigos, porque gracias a su traición, pudo brillar su hermano Teodoro¹⁰⁰.

La situación política por la que pasó el Peloponeso en los años finales del siglo xiv era en extremo compleja, ya que los romanos orientales se hallaban entre la amenaza que representaban tanto los herejes latinos como los turcos infieles. Se ha hecho referencia a los caballeros de Rodas en Corinto. Teodoro les cedió este enclave, vital para controlar el paso del Istmo, con el consentimiento de su hermano Manuel y de su madre. Aunque pudiera parecer un error, era preferible cedérselo a los *Freires* que permitir que se apoderaran de ella los turcos¹⁰¹. La expresión «φίλοις καὶ χριστιανοῖς» (=amigos y cristianos)¹⁰², que usa Manuel Paleólogo para referirse a ellos, es la evidencia de que hubo reticencias ante esta política favorable a los *Freires*, criticando que no todos los cristianos se habían comportado del mismo modo que los Hospitalarios. Queda la duda de si ya en este período había un enfrentamiento entre la facción favorable al entendimiento con Roma y la que optaba por seguir manteniendo la separación, aunque ello supusiera la conquista por los turcos¹⁰³.

Discusiones internas al margen, lo cierto era que los romanos orientales buscaron el apoyo de las potencias cristianas occidentales, a las que se reprocha la lentitud con la que se mueven para frenar a los ejércitos de Bayaceto¹⁰⁴. Cuenta Manuel con la baza de los Hospitalarios y su papel en la recuperación de territorios en el Peloponeso, para obligar al emir a moverse por el miedo a estos caballeros. Avisa a su hermano Teodoro de un intento de reconciliación por parte de Bayaceto, cuyo objetivo sería expulsar a los latinos y evitar que estos se hagan con el control de Morea, ofreciéndole al déspota como contrapartida el control de la región bajo tutela osmanlí¹⁰⁵. Es la amenaza de una intervención occidental la que contenía al «fiero espíritu salvaje»¹⁰⁶. Es posible que Teodoro Paleólogo considerara aceptar el ofrecimiento turco, contraviniendo las órdenes de su hermano. Esta hipótesis se basa en la advertencia que le hace Manuel acerca de las posibles tretas de Bayaceto para que abandonara a sus aliados cristianos, recordándole que los turcos son unos infieles, con unas costumbres, creencias y leyes opuestas a las suyas. Insiste en

⁹⁹ MANUEL, *Oración*, p. 161, l. 17-22.

¹⁰⁰ MANUEL, *Oración*, p. 161, l. 22-28.

¹⁰¹ MANUEL, *Oración*, p. 167, l. 19-23.

¹⁰² MANUEL, *Oración*, p. 171, l. 25.

¹⁰³ Este enfrentamiento lo resumen las frases recogidas por Ducas: «Mejor es ver en medio de la Ciudad el turbante del Turco que la mitra latina» y «Ojalá la Ciudad sea entregada a los Latinos que creen en Cristo y la Virgen antes que caer en manos de los infieles» [DUCAS, *Historia*, XXXVIII.10, p. 227]. La primera afirmación nace del malestar de los tesalonicenses sitiados con el gobierno veneciano, que ven en los turcos un mal menor. BALIVET, *Byzantins*, p. 32; ÍD., «Deux partisans», pp. 382-383.

¹⁰⁴ MANUEL, *Oración*, p. 175, l. 27-29.

¹⁰⁵ MANUEL, *Oración*, p. 185, l. 19-24.

¹⁰⁶ MANUEL, *Oración*, p. 191, l. 21-22.

que, en el pasado, la paz dependía en exclusiva del emir y este siempre había mostrado su inhumanidad, comportándose de manera voluble y ambigua, y que si en esos momentos se inclinaba por una postura más amable y proclive al acuerdo, era por la amenaza que representaban los latinos en general y los Hospitalarios en particular, remarcando la idea de que eran el mal menor¹⁰⁷.

La derrota de los cruzados en Nicópolis produjo un cambio de actitud en Manuel II, que se aprecia en la pregunta que se hace en una carta dirigida a Demetrio Cidones en Italia, en octubre de 1396: «¿Es esto obra de la mala fortuna o de Dios, quien lo dispone todo para mejor?»¹⁰⁸. La puesta en marcha de la cruzada supuso un momento de esperanza que acabó en desastre. El envío de tropas por parte de Segismundo de Hungría fue presentado como el inicio del rescate de «los cristianos de la esclavitud» ante el constante asedio de los «impíos», que atentaban contra la herencia que los romanos orientales, presentados como los justos y creyentes, han recibido en tanto que pueblo elegido¹⁰⁹. Es en esa línea del Imperio sagrado en la que se expresa Manuel cuando echa mano de una cita del segundo salmo del rey David: «los machacarás con cetro de hierro, los pulverizarás como vasija de barro»¹¹⁰. La gloria ilusoria de los osmanlíes debía ser destruida por esa vara de hierro que el Padre entregaría al Hijo para castigar a los blasfemos.

Los cronistas orientales que relatan el episodio de Nicópolis acaban convirtiéndolo en la crónica de una derrota anunciada. El valor y compromiso que tanto alabara Manuel Paleólogo, al hablar de los caballeros de Rodas, se convierte en imprudencia. Calcocondilas deja entrever el desastre al describir a los franceses como «audaces pero imprudentes», pensando que la victoria era suya, hasta que los turcos los pusieron en fuga¹¹¹. La *HIT* se expresa en términos similares, sorprendiéndose ante la ignorancia de los franceses al querer enfrentarse a los turcos desmontados, como infantería pesada. La responsabilidad del desastre recae por completo sobre la nobleza francesa, ya que gracias a los húngaros, que los apoyaban, la batalla estaba siendo ganada. Fueron el desorden y las divisiones internas entre los distintos contingentes los que precipitaron la derrota¹¹². El más comedido al valorar este fracaso es Ducas, quizás por la cercanía temporal. Este historiador no señala directamente a un responsable y solo indica cómo los «flamencos [...] se lanzaron en tromba en su persecución»¹¹³, presentando una escena similar a la que describen los demás cronistas, pero carente de ese tono peyorativo. La crítica, en el caso de Ducas, es mucho más sutil.

Nicópolis fue para estos cronistas orientales un símbolo del fin de una época por varios motivos. En primer lugar, porque supuso el asentamiento de los turcos como poder

¹⁰⁷ MANUEL, *Oración*, p. 191, l. 23-32 y p. 193, l. 1-23.

¹⁰⁸ MANUEL, *Cartas*, 31, p. 81.

¹⁰⁹ MANUEL, *Cartas*, 31, p. 81; ATIYA, Aziz S. *The Crusade of Nicopolis*. London: Methuen & Co. Ltd., 1934; PREISER-KAPPELLER, Johannes. «Denn der Krieg umschließt uns von allen Seiten. Vorboten und Nachwehen der Schlacht von Nikopolis 1396 im Sprengel des Patriarchats von Konstantinopel». En MITSIU, Ekaterini; POPOVIĆ, Mihailo; PREISER-KAPPELLER, Johannes y SIMON, Alexandru (eds.). *Emperor Sigismund and the Orthodox World*. Viena: OAW, 2010, pp. 107-125.

¹¹⁰ MANUEL, *Cartas*, 31, p. 83; Sal 2, 9.

¹¹¹ CALCOCONDILAS, *Historias*, vol. 1, 2.20.

¹¹² *HIT*, II.12-13, p. 26.

¹¹³ DUCAS, *Historia*, XIII.8, p. 94.

político y militar en la Europa oriental. Tras la derrota de Segismundo, Bayaceto fijó en Buda, la capital húngara, su próximo objetivo a batir¹¹⁴, con lo que quedaba abierto el camino de los osmanlíes hacia el corazón de la Europa occidental. Evidenciaba el poder que estaban adquiriendo los turcos y Bayaceto, al tiempo que constató la soledad de la Rumania; de ahí las palabras que Manuel Paleólogo escribe en esa carta tan lúgubre enviada a Cidones tras la batalla. Por otro lado, la ejecución de los prisioneros por los turcos en el mismo campo de batalla, aunque la flor y nata de esa caballería aristocrática fuera llevada en cautiverio¹¹⁵, supuso una clara violación de las normas de guerra imperantes en Europa, regidas por el código caballeresco. La caballería pesada demostró en Nicópolis su inutilidad, y con ella los valores que llevaba aparejados, aunque aún seguiría siendo la base de los ejércitos bajomedievales.

El fracaso de Segismundo de Hungría representa el punto álgido en la crisis que atravesaba la Rumania. La victoria de Bayaceto no supuso el fin de los poderes cristianos en los Balcanes. El papel del *voivoda* de Valaquia, Mircea, cuya soberanía se extendía hasta las regiones cercanas a los Balcanes¹¹⁶, mantuvo la posibilidad de ayuda ante la presión turca. Mircea condujo una guerra de guerrillas, forzando a los osmanlíes a construir una red de fortalezas en el Danubio¹¹⁷. Tras Nicópolis se recrudeció el sitio de Constantinopla que, según Calcocondilas, venía durando desde 1393, lo que le permite hablar de un cerco de 10 años, hasta 1402, tras la derrota de Ankara/Angora, que se convierten en 8 según el cronista anónimo de la *HIT*, que sitúa el inicio del asedio en 1396. En esta última versión, la decisión de Bayaceto de cercar la Capital no es algo arbitrario, sino que se toma como represalia por el apoyo de Manuel a los cruzados y no se hace sin que Bayaceto envíe a unos emisarios para obligar al emperador a reconsiderar su posición¹¹⁸.

Más allá de consideraciones de tipo político, lo que queda patente en todos los relatos es la destrucción y penalidades que pasaron los constantinopolitanos asediados por los turcos. Se relata cómo devastaron de manera sistemática los campos de los alrededores, donde también arrasaron las villas¹¹⁹. Esto llevó a que, como señala Calcocondilas, durante el sitio el hambre acabara con más gente de la que mataron los bárbaros¹²⁰. Esta situación desesperada fue la que llevó a Manuel Paleólogo a emprender su viaje a Occidente en busca de ayuda, marcando con ello el inicio de una nueva etapa en las relaciones con los turcos.

¹¹⁴ CALCOCONDILAS, *Historias*, vol. 1, 2.21. Según la *HIT*, Buda ya estaba en manos turcas antes de la batalla de Nicópolis; un claro error, ya que la ciudad no fue declarada como una posesión otomana hasta el año 1541, *HIT*, II.9, p. 29.

¹¹⁵ DUCAS, *Historia*, XIII.9, p. 95; CALCOCONDILAS, *Historias*, vol. 1, 2.20; *HIT*, II.13, p. 27.

¹¹⁶ CALCOCONDILAS, *Historias*, vol. 1, 2.22; *HIT*, II.15, p. 27. Ducas lo menciona en el marco de las luchas internas en el emirato osmanlí a la muerte de Bayaceto, DUCAS, *Historia*, XXII.3-4, pp. 134-135.

¹¹⁷ CALCOCONDILAS, *Historias*, vol. 1, 2.24.

¹¹⁸ *HIT*, II.17-18, pp. 27-28.

¹¹⁹ *HIT*, II.19, p. 28.

¹²⁰ CALCOCONDILAS, *Historias*, vol. 1, 2.27; NECIPOĞLU, *Byzantium*, p. 150.

3 CONCLUSIONES

La cuestión turca condicionó la política exterior de la Romania desde el ascenso al trono del primer Paleólogo, siendo mucho más acuciante el problema en los últimos años del siglo XIV, cuando amenazó de manera directa Constantinopla, que no había vuelto a ser sitiada por un ejército musulmán desde el año 717. Dada la presión a la que fue sometido el Imperio desde el reinado de Murād y su sucesor Bayaceto, se buscó con más ahínco el apoyo del resto de potencias cristianas de Europa. El debate entre unionistas y anti-unionistas que tanto ha interesado a los historiadores contemporáneos no es más que una derivación del problema osmanlí. De no haber existido una amenaza real de los emires turcos, no se habría planteado siquiera la unión con Roma.

El empeño por destacar el (innegable) papel desempeñado por el Occidente europeo, i.e. Francia y otros estados feudales, ha llevado a obviar parcialmente el significado de la lucha contra los osmanlíes, apuntando a que se trató fundamentalmente de un enfrentamiento político, desprovisto de trasfondo ideológico. Es decir, que los turcos no eran el enemigo por profesar una religión opuesta al cristianismo, como era visto el islam, en una lucha por la aniquilación del contrario. Como se ha puesto de relieve, en todo el período medieval, es imposible diferenciar los aspectos puramente políticos de los religiosos. La razón de ello hay que buscarla en el carácter providencial del poder, tanto en la Romania como entre los turcos.

Manuel II Paleólogo da en su obra las claves que permiten establecer la creación de la imagen del otro, de los turcos y en concreto de su emir, Bayaceto. El del emperador es un testimonio de primera mano, ya que ha servido bajo las órdenes del osmanlí y conoce perfectamente su maquinaria de guerra. Todo se lleva al plano de la contraposición y trata de evidenciar que los turcos son el reverso maligno de los romanos orientales. Se preocupa Manuel por dejar clara la que a sus ojos es la principal diferencia entre ambos: el salvajismo de los turcos frente a la civilización como característica principal de los romanos orientales. Cuando se quiera justificar un acercamiento a determinadas personalidades osmanlíes se argumentará que eran devotos de la cultura griega. Es un pueblo salvaje porque adoran a un Dios sediento de sangre y a un Profeta que hizo del engaño la base de su éxito. Por el contrario, el Dios de los romanos, los verdaderos cristianos, es un Dios filántropo.

Otro debate que habrá que reorientar en el futuro es el del concepto de «guerra santa/sagrada» en la Romania. Hasta el momento se ha tratado como una mera cuestión de teoría política, pero un análisis del contexto en el que se escribieron estas obras permite afirmar que durante la última década del XIV existía el concepto. El discurso de Manuel Paleólogo tiene que adaptarse al equilibrio vigente, en el que él representa un papel subordinado ante Bayaceto. Cuando el emperador habla de un Dios al que desagrada el derramamiento de sangre se debe a que no puede apelar al «Dios de los ejércitos» veterotestamentario porque carece del poder militar para medirse a los turcos con unas mínimas garantías de éxito. No obstante, ello no le impide aferrarse a la posibilidad de que el Papado convoque una Cruzada. En este caso, el derramamiento de sangre sí estaría legitimado: salvar a la Romania equivalía a salvar la Cristiandad.

Ante la dificultad, cuando no imposibilidad, de una victoria por las armas, la guerra se lleva al plano moral. Manuel II apela a la superioridad ética y al carácter de pueblo elegido. Es una construcción ideológica con la que se busca cohesionar al conjunto de la población para hacer frente a las adversidades. No hay que olvidar que en estos momentos el Imperio romano de Oriente es, a todos los efectos, un estado vasallo del Emirato otomano, de ahí el valor simbólico de este discurso. El otro aspecto fundamental es el resurgimiento de la apocalíptica, que sirve para medir el estado de ánimo general. En la Romania se vivía con el convencimiento de que el Día del Juicio estaba próximo y el propio Manuel Paleólogo temía ser el emperador de los últimos días. Ello da idea de la profundidad de la crisis en la que estaba sumido el Imperio ante la que cabría esperar alguna suerte de estallido milenarista. Sin embargo, este tipo de discursos apocalípticos tenían como objetivo servir de válvula de escape para estas tensiones. La promesa de un mundo más justo y de una vuelta al orden natural en un hipotético reinado de Jesucristo era el mejor ensalmo para unir a la población.

Pero no todos siguieron la línea trazada por los Paleólogos, Manuel y su hermano Teodoro. Uno de los principales escollos con los que se encontró el emperador fueron los aristócratas romanos orientales que pasaron a colaborar con Bayaceto. Su existencia hizo que Manuel Paleólogo tuviera que crear un discurso paralelo al de condena de los turcos musulmanes, para anatemizar también a estos cristianos traidores. El término más adecuado para caracterizar el modo en el que son descritos estos aristócratas traidores es el de «degenerados». En un sentido puramente etimológico es el más acertado, en tanto que se refiere a unos individuos que no se comportan como se espera de ellos según su religión y estatus social. Y sin embargo, se entiende su comportamiento. Muchos de estos nobles traidores son descontentos con el gobierno, que no tienen otro medio para expresar su disconformidad. Pero lo más importante es que la existencia de turcófilos y de un discurso oficial para contrarrestarlos, unido a la necesidad de justificar la ayuda pedida a los latinos, evidencian las tensiones y la desunión en la Romania, como resultado de la profunda crisis originada por el empuje de Bayaceto y los otomanos.

4 FUENTES

- CHRYSOSTOMIDES, Julian (ed. y trad.). *Manuel II Palaeologus Funeral Oration on his brother Theodore*. Tesalónica: Association for Byzantine Research, 1985.
- CUOMO, Andrea M. (ed. y trad.). *Ioannis Canani de Constantinopolitana Obsidione Relatio. A critical edition, with English translation, introduction, and notes of John Kananos' Account of the Siege of Constantinople in 1422*. Boston-Berlin: De Gruyter, 2016.
- DE LA CRUZ, Óscar (ed. y trad.). *Jorge Ameruzes de Trebisonda. El diálogo de la fe con el sultán de los turcos*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Universitat Autònoma de Barcelona, 2000.
- DENNIS, George T. (ed. y trad.). *The Letters of Manuel II Palaeologus*. Washington: Dumbarton Oaks Papers, 1977.
- KALDELLIS, Anthony, (ed. y trad.). *Laonikos Chalkokondyles. The Histories*. Cambridge-Massachusetts-London: Dumbarton Oaks, 2014, 2 vols.

- KHOURY, Théodore (ed. y trad.). *Manuel II Paléologue. Entretiens avec un Musulman. 7^e Controverse*. Paris: Éditions du Cerf, 1966.
- ORTOLÁ SALAS, Javier y ALCONCHEL PÉREZ, Fernando (trads.). *Ducas. Historia turco-bizantina*. Madrid: Machado Libros, 2006.
- PHILIPPIDES, Marios (trad.). *Byzantium, Europe and the Early Ottoman Sultans, 1373-1513. An Anonymous Greek Chronicle of the Seventeenth Century (Codex Barberinus Graecus 111)*. New York: Aristides D. Caratzas, 1990.

5 REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGGELOU, Athanasios. «Ο Μανουήλ Β΄ Παλαιολόγος καί τό Ισλάμ». En *Λόγια και Δημόδης Γραμματεία του Ελληνικού Μεσαίωνα, Αφιέρωμα στοω εθδοξο Θ΄ Τσολάκη Πρακτικά Θ Επιστημονικis Συωάντησης (11/13 Μαΐου 2000)*. Tesalónica: Aristotelio Panepistimio Thesaloniki, 2003, p. 211-222.
- AHRWEILER, Hélène. *L'idéologie politique de l'Empire byzantine*. Paris: Presses Universitaires de France, 1975.
- ATIYA, Aziz S. *The Crusade of Nicopolis*. London: Methuen & Co. Ltd., 1934.
- BÁDENAS DE LA PEÑA, Pedro. «La percepción del Islam en Bizancio durante el siglo XIV». En ALGANZA ROLDÁN, Minerva (coord.). *Επιεικεια. Homenaje al profesor Jesús Lens Tuero*. Granada: Athos-Pérgamos, pp. 27-35.
- BALIVET, Michel. «Deux partisans de la fusion religieuse des Chrétiens et des Musulmans au XV^e siècle: le Turc Bedreddin de Samavna et le grec George de Trebizonde». *Byzantina*, 1978, vol. 10, pp. 361-396.
- BALIVET, Michel. *Byzantins et Ottomans: Relations, interactions, successions*. Estambul: Éditions Isis, 1999.
- BARKER, John W. *Manuel II Palaeologus (1391-1425): A Study in Late Byzantine Statesmanship*. New Brunswick-New Jersey: Rutgers University Press, 1969.
- BRAVO GARCÍA, Antonio. «Emperadores bizantinos en tierras de Occidente». *Byzantiaka*, 1994, vol. 14, pp. 108-139.
- CASTILLO, José M. «La Iglesia, "Nuevo pueblo de Dios"». En VARELA MORENO, M.^a Encarnación (coord.). *El concepto de Pueblo Elegido. Análisis comparativo filosófico, histórico y teológico del concepto de elección en varios pueblos y civilizaciones y en sus literaturas fundacionales*. Granada: Seminario de Estudios Judíos Contemporáneos, 2004, pp. 147-155.
- CHEYNET, Jean-Claude. «La guerre sainte à Byzance au Moyen Âge: un malentendu». En BALOUP, Daniel (ed.). *Regards croisés sur la guerre sainte: guerre, idéologie et religion dans l'espace méditerranéen latin, XI^e-XIII^e siècle*. Toulouse: Méridiennes, 2006, pp. 13-32.
- CIRAC, Sebastián. *Bizancio y España. La Unión, Manuel II Paleólogo y sus recuerdos en España*. Barcelona: Universidad de Barcelona, 1952.
- CONGOURDEAU, Marie-Hélène. «Byzance et la fin du monde. Courants de pensée Apocalyptiques sous les Paleologues». En LELLOUCHE, Benjamin y YERASIMOS, Stéphane (eds.). *Les traditions Apocalyptiques au tournant de la chute de Constantinople*. (Varia Turcica XXXIII). Paris: L'Harmattan, 1999, pp. 62-63.
- CONGOURDEAU, Marie-Hélène. «Manuel II et l'Islam». *Contacts*, 2007, vol. 217, pp. 20-34.
- EL-CHEIKH, Nadia M.^a. *Byzantium Viewed by the Arabs*. London-Massachusetts: Harvard University Press, 2004.
- FODOR, Pál. «Ottoman warfare, 1300-1453». En FLEET, Kate (ed.). *The Cambridge History of Turkey. Vol. 1: Byzantium to Turkey, 1071-1453*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, pp. 192-226.

- HALECKI, Oskar. *Un empereur de Byzance à Rome. Vingt ans de travail pour l'union des églises et pour la défense de l'Empire d'Orient 1355-1375*. London: Variorum Reprints, 1972.
- KIANKA, Frances. «Demetrios Kydones and Italy». *Dumbarton Oaks Papers*, 1995, vol. 49, pp. 99-110.
- LOUNGHIS, Telémacos C. *Byzantium in the Eastern Mediterranean: Safeguarding East Roman Identity (407-1204)*. Nicosia: Cyprus Research Centre, 2010.
- MARGOLIOUTH, David S. «Mawlawiyya». En *Encyclopaedia of Islam*, 2ª ed., vol. 6. Leiden: E. J. Brill, 1991, pp. 883-888.
- MARTÍNEZ CARRASCO, Carlos. «De Constantinopla a Roma. El Humanismo en la correspondencia de Demetrio Cidones y Manuel II Paleólogo». En GALLEGO CUIÑAS, Ana; LÓPEZ LÓPEZ, Aurora y POCIÑA PÉREZ, Andrés (eds.). *La Carta. Reflexiones interdisciplinarias sobre epistolografía*. Granada: Universidad de Granada, 2017, pp. 201-210.
- MARTÍNEZ CARRASCO, Carlos. «La visión inicial del Islam por el Cristianismo oriental. Siglos VII-X». *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebreos. Sección Árabe-Islam*, 2012, vol. 61, pp. 61-85.
- MÉLIKOFF, I. «Ghāzi». En *Encyclopaedia of Islam*, 2ª ed., vol. 2. Leiden: E. J. Brill, 1991, pp. 1043-1045.
- MONFERRER, Juan Pedro. «Tipología apocalíptica en la literatura árabe cristiana». *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 2001, Anejos IV, pp. 51-74.
- NECIPOĞLU, Nevra. *Byzantium between the Ottomans and the Latins. Politics and Society in the Late Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- NICOL, Donald M. *The Last Centuries of Byzantium, 1261-1453*. 2ª ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- OSTROGORSKY, Georg. *Historia del Estado bizantino*. Madrid: Akal, 1985.
- PREISER-KAPPELLER, Johannes. «Denn der Krieg umschließt uns von allen Seiten. Verbotten und Nachwehen der Schlacht von Nikopolis 1396 im Sprengel des Patriarchats von Konstantinopel». En MITSIOU, Ekaterini; POPOVIĆ, Mihailo; PREISER-KAPPELLER, Johannes y SIMON, Alexandru (eds.). *Emperor Sigismund and the Orthodox World*. Viena: OAW, 2010, pp. 107-125.
- SERRANO ESPINOSA, Manuel. «Testimonios occidentales y griegos previos a la Caída: C. Buondelmonti y I. Kananós». En MOTOS GUIRAO, Encarnación y MORFAKIDIS FILACTÓS, Moschos (eds.). *Constantinopla. 550 años de su caída. Vol. 1: Constantinopla bizantina*. Granada: C.E.B.N.Ch., 2006, pp. 323-334.
- SHUKOROV, Rustam. *The Byzantine Turks, 1204-1461*. Leiden-Boston: E. J. Brill, 2016.
- TODT, Klaus-Peter. «Islam and Muslims in Byzantine historiography of the 10th-15th Centuries». En THOMAS, David y MALLETT, Alex (eds.). *Christian-Muslims Relations. A Bibliographical History. Vol. 5: 1350-1500*. Leiden-Boston: E. J. Brill, 2013, pp. 35-46.