

INTERACCIÓN ENTRE LATINOS Y BIZANTINOS EN VÍSPERAS DE LA CUARTA CRUZADA (1204): EL TESTIMONIO DE TEODORO BALSAMÓN

ALEX RODRIGUEZ SUAREZ

*Gran via, 345
08014 Barcelona
argyrus1028@hotmail.com*

Abstract

Theodore Balsamon, nominal patriarch of Antioch, is a well known figure from the second half of the twelfth century. His anti-Latin stance has been associated with the fact that Balsamon was not allowed to take over his appointed see. The Syrian city was under Crusader rule and thus its patriarch was of Roman rite. Nevertheless, two references analysed in this paper demonstrate that his resentment towards the Latins was not only the result of his personal circumstances. The study of a brief treatise and a commentary shows that Balsamon witnessed the impact that the interaction between Byzantines and Latins had on the society of his period. As a consequence, Balsamon became an advocate of the Byzantine church and its traditions.

Key-words: Theodore Balsamon, Antioch, Manuel I Komnenos, Anti-Latin Literature, Cultural Interaction, Twelfth Century

Resumen

Teodoro Balsamón, patriarca titular de Antioquía, es un conocido personaje de la segunda mitad del siglo XII. Su postura antilatina ha sido relacionada con el hecho de que Teodoro nunca pudo ocupar su sede. La ciudad siria estaba bajo control cruzado y por consiguiente tenía un patriarca de rito romano. En este artículo, sin embargo, se analizan dos referencias de la obra de Teodoro que demuestran que su resentimiento hacia los latinos no sólo estaba basado en razones personales. El estudio de un breve tratado y un comentario indican que Teodoro fue testigo del impacto que los intercambios entre bizantinos y latinos tuvieron en la sociedad de su época. En este contexto, Teodoro se convirtió en defensor de la Iglesia bizantina y sus tradiciones.

Metadada: Teodoro Balsamón, Antioquía, Manuel I Comneno, Literatura antilatina, Interacción cultural, Siglo XII

INTERACCIÓN ENTRE LATINOS Y BIZANTINOS EN VÍSPERAS DE LA CUARTA CRUZADA (1204): EL TESTIMONIO DE TEODORO BALSAMÓN

ALEX RODRIGUEZ SUAREZ

1. Introducción

Teodoro Balsamón es un renombrado personaje bizantino de la segunda mitad del siglo XII¹. Entre los varios cargos que ocupó durante su carrera eclesiástica están los de *nomophylax* y *chartophylax* del patriarcado de Constantinopla. Su figura es conocida principalmente por sus comentarios del *Nomokanon*, obra que le fue encargada por el patriarca Miguel III y el emperador Manuel I Comneno (1143-1180) durante la última década de su reinado. Teodoro es también conocido como uno de los principales personajes antilatinos de la época anterior a 1204. Por ejemplo, era de la opinión de que un sacerdote bizantino no debía administrar los sacramentos a un latino hasta que éste hubiera renunciado a sus errores². El resentimiento que Teodoro parece haber sentido hacia los latinos se ha relacionado con la última dignidad que ostentó³. Con la llegada

¹ A. Kazhdan, *The Oxford Dictionary of Byzantium*, 3 vols., Oxford 1991, vol. 1, 249, s.v. “Balsamon, Theodore”; G. P. Stevens, *De Theodoro Balsamone. Analysis operum ac mentis iuridicae*, Roma 1969, 5-21.

² S. Runciman, *Eastern schism: A Study of the Papacy and the Eastern churches during the 11th and 12th centuries*, Oxford 1955 (reimpr. Oxford 1997), 72-74, 138-140; C. Gallagher, “Gratian and Theodore Balsamon: Two twelfth-century canonistic methods compared”, en N. Oikonomides (ed.), *Byzantium in the twelfth century: Canon law, state and society*, Athina 1991, 61-89: 83-84. Esta referencia se encuentra entre las respuestas a unas preguntas que el patriarca de Alejandría había solicitado al patriarcado de Constantinopla durante el primer reinado de Isaac Ángelo (1185-1195). Por eso, aunque fueron anotadas por Teodoro, quizá no solo reflejaran su opinión personal, V. Grumel, “Les réponses canoniques à Marc d’Alexandrie. Leur caractère officiel. Leur double rédaction”, *Échos d’Orient* 38 (1939) 321-333: 322-324.

³ D. Ceccarelli-Morolli, “Breve profilo di Teodoro Balsamon, canonista in Costantinopoli durante il XII secolo”, *Ephemerides Iuris Canonici* 49.3 (1993) 103-109: 103-104; C. G. Pitsakis, “Les mariages mixtes dans la tradition juridique de l’Église grecque: de l’intransigeance canonique aux pratiques modernes”, *Études balkaniques* 10 (2003) 107-145: 126. Según Michael Anglo, *Church and society in Byzantium under the Comneni, 1081-1261*, Cambridge 1995, 507, la postura antilatina de Teodoro era anterior a su elevación al patriarcado de Antioquía. Sobre

de la nueva dinastía de los Ángelo, Teodoro fue nombrado patriarca de Antioquía. Sin embargo, la ciudad siria estaba bajo control latino desde que los ejércitos de la Primera Cruzada la conquistaran en 1098. Como consecuencia, Antioquía tenía un patriarca de rito romano y Teodoro nunca ocupó su sede. De hecho, es difícil que todos los comentarios antilatinos de Teodoro daten de la época durante la cual fue patriarca titular de Antioquía⁴. Además, la situación política del Imperio empeoró después de la muerte de Manuel I, y ciertos acontecimientos pudieron haber influenciado la opinión de Teodoro, por ejemplo, el saqueo de Tesalónica por parte de un ejército normando en 1185.⁵ Tres años antes la capital bizantina había sido testigo de una masacre de comerciantes occidentales, sobre todo genoveses y pisanos, que parece confirmar la existencia de un claro clima antilatino entre parte de los habitantes de Constantinopla.

Por otro lado, es posible que la aversión de Teodoro hacia la población latina también fuera el resultado de los crecientes contactos entre bizantinos y latinos. Durante el siglo XII la presencia occidental en el Imperio bizantino aumentó gracias a las políticas de la dinastía Comnena, en particular la del emperador Alejo I (1081-1118). Por ejemplo, fue Alejo quien ofreció importantes privilegios comerciales a venecianos y pisanos en 1082 y 1111 respectivamente⁶. Estos privilegios incluyeron el establecimiento de sus propios barrios comerciales en la capital bizantina. Fue también Alejo quien dio la bienvenida a los ingleses que se habían exiliado después de la conquista normanda de Inglaterra⁷. Algunos de éstos se alistaron en la famosa Guardia varega. Finalmente, la dinastía Comnena promovió el matrimonio entre miembros de la familia imperial y representantes de las cortes occidentales. Éste fue el caso de la unión entre el hijo de Alejo, el futuro emperador Juan II (1118-1143), y la húngara Piroška. Asimismo, Juan promovió el primer matrimonio de su hijo menor y sucesor Manuel I con la alemana Bertha de Sulzbach. Con este incremento de la presencia occidental en territorio bizantino se intensificaron los intercambios culturales entre la población local y los latinos.

el patriarca griego de Antioquía, véase C. Pitsakis, “Ἡ ἔκταση τῆς ἐξουσίας ἐνὸς ὑπερορίου πατριάρχῃ· ὁ πατριάρχης Ἀντιοχείας στὴν Κωνσταντινούπολη τοῦ 12^{ου} αἰῶνα”, en N. Oikonomidès (ed.), *Byzantium in the 12th century* (cit. n. 2), 91-139.

⁴ G. P. Stevens, *De Theodoro Balsamone* (cit. n. 1), 14-15.

⁵ Sobre este período, C. M. Brand, *Byzantium confronts the West 1180-1204*, Cambridge (Mass.) 1968.

⁶ S. Borsari, “Il crisobullo di Alessio I per Venezia”, *Annali dell’Istituto Italiano per gli Studi Storici* 2 (1969-1970) 111-131; id., “Pisani a Bisanzio nel XII secolo”, *Bollettino Storico Pisano* 60 (1991) 59-75: 61-62.

⁷ J. Shepard, “The English and Byzantium: A study of their role in the Byzantine army in the later eleventh century”, *Traditio* 29 (1973) 53-92.

El resultado de estos contactos fue ciertamente visible en la corte bizantina. Así, los monasterios del Cristo Pantocrátor y del Cristo de Cora se decoraron con vidrieras policromadas durante el reinado de Juan II⁸. Este tipo de decoración, única en Bizancio, es una innovación importada desde Europa occidental. Además, durante el reinado de Manuel se introdujeron en el ejército bizantino los torneos y las justas, prácticas deportivas que también tenían su origen en Europa occidental⁹. Estos son dos notables ejemplos del efecto que tuvo la interacción entre latinos y bizantinos antes de 1204, pero hay otros menos conocidos. En estas páginas me propongo analizar dos referencias de la obra de Teodoro Balsamón que nos proporcionan información sobre otros ámbitos que se vieron afectados como resultado de la presencia occidental en Bizancio.

2. El uso de campanas

Teodoro escribió un breve tratado que explica cómo los monasterios bizantinos deben utilizar *semantra* para convocar a sus comunidades¹⁰. El *semantron* era el instrumento tradicional que los bizantinos utilizaban en monasterios e iglesias; normalmente consistía en una pieza de madera larga que se golpeaba con un mazo y producía un sonido característico. El texto describe el uso de tres *semantra* diferentes: uno grande, otro pequeño y un tercero hecho de bronce. Los monasterios más importantes de la época podían contar hasta con cuatro *semantra* diferentes; por ejemplo, éste es el caso del monasterio de la Virgen Kosmosoteira, fundado por el hermano de Juan II, el sebastocrátor Isaac Comneno¹¹. El cuarto era el del refectorio, que se utilizaba para llamar a los

⁸ A. Megaw, “Notes on recent work of the Byzantine Institute in Istanbul”, *Dumbarton Oaks Papers* 17 (1963) 333-371; J. Lafond, “Découverte de vitraux historiés du Moyen Age à Constantinople”, *Cahiers d’Archéologie* 18 (1968) 231-237; F. Dell’Acqua, “The stained-glass windows from the Chora and the Pantokrator monasteries: A Byzantine ‘mystery’?”, en H. A. Klein (ed.), *Restoring Byzantium. The Kariye Camii in Istanbul and the Byzantine Institute restoration*, New York 2004, 68-77.

⁹ Juan Cínamo, *Epitome rerum ab Ioanne et Alexio Comnenis gestarum*, ed. A. Meineke, Bonn 1836, 125-126; Nicetas Coniates, *Historia*, ed. J.-L. van Dieten (Corpus Fontium Historiae Byzantinae 11), Berlin 1975, 108-110; L. Jones – H. Maguire, “A description of the jousts of Manuel I Komnenos”, *Byzantine and Modern Greek Studies* 26 (2002) 104-148.

¹⁰ Μελέτη, χάριν τῆς εἰς τοὺς θεῖους ναοὺς τῶν μοναστηρίων γινομένης μετακλήσεως διὰ σημαντηρίων τριῶν, ed. PG 138, cols. 1073-1076; G. A. Rhalles – M. Potles, *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων*, vol. 4, Athina 1854, 520-521.

¹¹ L. Petit, “Typikon du monastère de la Kosmosotira près d’Aenos (1152)”, *Izvestiya russkogo arkheologicheskogo instituta v Konstantinopole* 13 (1908) 17-75: 32; trad. inglesa en J. Thomas – A. Constantinides Hero, *Byzantine monastic foundation documents*, Washington D.C. 2000, 782-858: 810.

monjes a la comida. Si el uso de los *semantra* era la costumbre bizantina, ¿qué empujó a Teodoro a escribir el tratado?

En el inicio del tratado, Teodoro nos explica la razón por la que ha escrito el mismo. Nos cuenta que ha visto gente ignorante que presta atención a la novedad y menosprecia el uso tradicional de los tres *semantra* para llamar a los monjes a la iglesia. Para ellos el uso de uno solo es suficiente. El autor continúa explicando el uso y la simbología de los tres *semantra*. Al final del texto, se nos presenta el peligro contra el que las costumbres bizantinas deben ser protegidas: la práctica latina¹². Teodoro nos informa de que los latinos usan otro instrumento para llamar al pueblo a las iglesias. A diferencia de los bizantinos, los latinos solo tienen un *semantron*, la campana (καμπάνα). Así, el tratado de Teodoro presenta una diferencia más entre el rito romano y el griego. Aunque durante el siglo XII bizantinos y latinos discutieron sobre sus diferencias religiosas y litúrgicas¹³, ésta es la primera y única vez que un miembro de la jerarquía eclesiástica bizantina menciona el instrumento utilizado para llamar a misa como una de ellas. De esta manera, aunque Teodoro no nos dice que los monasterios bizantinos usaran campanas, la lectura del texto sugiere que durante su vida el uso del *semantron* competía, de algún modo, con el de la campana. En muchos casos las comunidades latinas establecidas en el Imperio bizantino tenían sus propias iglesias, y es normal asumir que éstas usaban campanas. Por ejemplo, la donación a los venecianos de un oratorio en la isla de Lemnos, datada en 1136, menciona la futura construcción de un campanario (*campanarium*¹⁴). De este modo sabemos que la población bizantina fue expuesta al uso de las campanas por parte de las comunidades latinas. La pregunta clave es si los bizantinos llegaron de hecho a utilizarlas antes de la conquista de la Cuarta Cruzada. Según un visitante ruso que estuvo en Constantinopla en 1200, la iglesia más importante del imperio, Santa Sofía, no usaba campanas, sino un *semantron* portátil¹⁵. La primera vez que se menciona el uso de campanas en Santa Sofía, referencia que aparece en la obra de Jorge Paquimeres, data de 1282¹⁶.

¹² PG 138, col. 1076.

¹³ Por ejemplo, en 1136, cuando el embajador del emperador alemán, Anselmo de Havelberg, discutió con el metropolitano de Nicomedia sobre las principales diferencias religiosas que existían entre el rito griego y el romano: la cláusula del “filioque” y el uso del pan con o sin levadura en la liturgia; véase A. Criste – C. Neel, *Anticimennon: On the Unity of the Faith and the Controversies with the Greeks*, Minnesota 2010. El uso de las campanas tampoco aparece mencionado en las listas bizantinas que fueron escritas para anotar los diferentes errores religiosos de los latinos, T. Kolbaba, *The Byzantine lists. Errors of the Latins*, Urbana – Chicago 2000.

¹⁴ L. Lanfranchi, *S. Giorgio Maggiore, documenti 982-1159*, Venezia 1968, vol. 2, 380-383, n.º 181.

¹⁵ M. Ehrhard, “Le livre du Pèlerin d’Antoine de Novgorod”, *Romania* 58 (1932) 44-65: 56.

¹⁶ Jorge Paquimeres, *Relations historiques*, vol. 3, ed. A. Failler, Paris 1999, 28-29.

Sin embargo, hay referencias al uso bizantino de campanas antes de 1204¹⁷. De las varias que existen, se van a analizar las que prueban la introducción de las campanas en el ámbito monástico bizantino¹⁸. La más antigua se encuentra en la *Hypotyposis* de Atanasio del Atos, documento redactado en la segunda mitad del siglo x. La norma atonita se modeló según la escrita por Teodoro Estudita, que no menciona campanas, sólo *semantra*¹⁹. Con todo y eso, el documento atonita menciona una campana (κώδωνος) y un *semantron*. La función de la campana es convocar a los monjes para la comida²⁰. La misma norma en la regla estudita no menciona ningún instrumento, lo que parece indicar que el uso de esta campana es una novedad.

En 1142, en el mismo Monte Atos, el monasterio ruso de la Virgen de Xylourgou tiene dos campanas. Éstas aparecen en un inventario de las propiedades muebles del monasterio²¹. Las dos campanas [κωνπ(ά)ν(α)] están en la lista de objetos de metal, una es grande y la otra pequeña. El término utilizado para describir los dos instrumentos es *campana*, una palabra del latín medieval y varias lenguas romances. El uso de esta palabra en este documento redactado en griego, tal vez el caso más temprano registrado en las fuentes bizantinas, confirma que este nuevo instrumento estaba asociado con el mundo latino²².

Diez años más tarde, en 1152, el sebastocrátor Isaac Comneno estableció el *typikon* para el monasterio que había fundado en Tracia y que ha sido mencionado más arriba. Para nuestra sorpresa, aunque el monasterio cuenta con cuatro *semantra* diferentes, Isaac ordena que en los días más importantes dedicados a la Madre de Dios, los monjes hagan sonar las dos grandes campanas que ha colocado en lo alto de la torre (δύο

¹⁷ P. Price, *Bells and man*, Oxford 1983, 100-103; E. V. Williams, *The bells of Russia: History and technology*, Princeton 1985, 21-24; C. Hannick, “Die Bedeutung der Glocken in byzantinischen und slavischen Klöstern und Städten”, en A. Haverkamp (ed.), *Information, Kommunikation und Selbstdarstellung in mittelalterlichen Gemeinden*, München 1998, 1-23.

¹⁸ Para un estudio detallado sobre el uso bizantino de las campanas antes de 1204, A. Rodríguez Suarez, “A new religious soundscape: The introduction of bell ringing in the Byzantine Empire”, en B. Caseau – E. Neri (eds.), *Religions et sensorialité. Antiquité et Moyen Age*, París, en preparación.

¹⁹ J. Thomas – A. Constantinides Hero, *Byzantine monastic foundation documents* (cit. n. 9), 221-228.

²⁰ P. Meyer, *Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster*, Amsterdam 1965, 136; J. Thomas – A. Constantinides Hero, *Byzantine monastic foundation documents* (cit. n. 11), 225.

²¹ P. Lemerle – G. Dagron – S. Ćirković (eds.), *Actes de Saint-Pantéléèmon* (Archives de l’Athos 12), Paris 1982, 74 l. 28.

²² Para un estudio sobre palabras de origen occidental en la lengua griega, H. Kahane – R. Kahane, “The Western impact on Byzantium: The linguistic evidence”, *Dumbarton Oaks Papers* 36 (1982) 127-153. La voz ‘campana’ no está incluida.

μεγάλους περί τὸν πύργον κώδωνας)²³. Esta referencia es muy significativa porque Isaac mismo nos dice que para escribir el *typikon* se ha inspirado en la regla del monasterio de la Evergetis²⁴. Sin embargo, este *typikon* no menciona ninguna campana²⁵. Esta referencia de nuevo demuestra que el uso de campanas es una novedad.

Estas referencias nos ayudan a entender mejor el contexto en el que Teodoro escribió su tratado. Es probable que el patriarca titular de Antioquía hubiera visto cómo el uso de las campanas se estaba expandiendo por los monasterios bizantinos. Como hemos visto, las tres referencias nos muestran campanas en un contexto monástico. La adopción de este nuevo instrumento por parte de algunos monasterios bizantinos provocó la respuesta de Teodoro en la forma del tratado. Así, el documento nos sugiere que Teodoro consideró esta nueva práctica como una amenaza hacia las tradiciones bizantinas, o sea, el tratado estaba dirigido a los monasterios que aparentemente habían olvidado las costumbres bizantinas y habían introducido campanas para convocar a sus fieles. Teodoro mostraba su oposición a nuevas prácticas y les recordaba cuál era la costumbre bizantina. El documento puede ser visto como una defensa de las tradiciones monásticas bizantinas, en este caso, el uso de los diferentes tipos de *semantra*.

El hecho que Teodoro usara el término ‘campana’ en lugar del griego ‘κώδων’ es significativo. Es posible que Teodoro quisiera jactarse de su conocimiento, pero la descripción que hace de los occidentales al final del tratado, llamándolos latinos e italianos, parece confirmar que los bizantinos conocían la palabra ‘campana’ como resultado de la fuerte presencia italiana en territorio bizantino. De hecho, las colonias de amalfitanos, venecianos, pisanos y genoveses seguramente formaban el grupo latino más numeroso e influyente de todo el imperio.

3. Matrimonios mixtos

La siguiente referencia de Teodoro incluye claramente una nota antilatina. Ésta se encuentra al final de su comentario sobre el Canon XIV del Concilio de Calcedonia (451²⁶). La dicha ordenanza prohíbe a hombres de las órdenes menores de la Iglesia casarse con

²³ L. Petit, “Typikon” (cit. n. 11), 23, 26; J. Thomas – A. Constantinides Hero, *Byzantine monastic foundation documents* (cit. n. 11), 802, 804.

²⁴ L. Petit, “Typikon” (cit. n. 11), 23; J. Thomas – A. Constantinides Hero, *Byzantine monastic foundation documents* (cit. n. 11), 801-802.

²⁵ P. Gautier, “Le typikon de la Théotokos Evergetis”, *Revue des Études Byzantines* 40 (1982) 5-101; J. Thomas – A. Constantinides Hero, *Byzantine monastic foundation documents* (cit. n. 11), 454-506.

²⁶ PG 137, col. 440.

mujeres herejes²⁷. En su momento, el canon hacía referencia a grupos de cristianos que se habían separado de la Iglesia bizantina, por ejemplo, los arrianos. Por otro lado, el comentario que Teodoro hace al final del canon menciona a los latinos (καὶ σημειῶσαι ὅτι κατὰ τὸν παρόντα κανόνα, ὡς ἔοικεν, ἀναγκάζει τὸ μέρος τῆς ἐκκλησίας τοὺς Λατίνους ἐξομνύσθαι, θέλοντας γυναικάς λαβεῖν ἐκ τῆς Ῥωμανίας). Así, Teodoro recuerda que, según el canon, el matrimonio entre latinos y bizantinos está en principio prohibido. Según él, la Iglesia debía rechazar a aquellos latinos que querían casarse con mujeres bizantinas²⁸. El comentario de Balsamón compara a grupos de cristianos herejes con los mismos latinos; para él, los errores religiosos de éstos los separan de la Iglesia bizantina. Además, la afirmación que Teodoro hace a partir del canon nos demuestra, aunque él mismo no lo declara, que durante su época algunos latinos que se habían establecido en el Imperio se casaban con mujeres bizantinas. Teodoro reniega de estas uniones y recuerda a la jerarquía eclesiástica bizantina que éstas no deben ser aceptadas. La razón por la cual Teodoro parece haber visto estas uniones con preocupación es el hecho de que las mujeres bizantinas que se casaban con latinos seguramente se veían obligadas a adoptar el rito latino, y de este modo, abandonaban la Iglesia bizantina.

Se ha planteado que el comentario de Teodoro pudo ser una crítica de la política matrimonial de Manuel I²⁹. Como hemos visto al inicio, durante el siglo XII hubo un incremento de los matrimonios entre miembros de las cortes de Europa occidental y la familia imperial bizantina. Por ejemplo, este fue el caso de los dos hijos de Manuel I, Alejo y María. Él contrajo matrimonio con la hija del rey de Francia (1180) y ella con el hijo del marqués de Montferrato (1179). A estos nuevos miembros de la familia imperial se les daba un nuevo nombre, con el objetivo de ingresar, de algún modo, en la sociedad bizantina. La princesa francesa, Agnes, recibió el nombre de Anna. El marido de María, Renier, fue llamado Alejo. No está claro si el cambio de nombre iba acompañado de algún otro ritual. Anselmo de Havelberg, quien estuvo en Constantinopla en 1136, describe un ritual del que había oído hablar y que tenía lugar cuando un bizantino se iba a casar con una latina³⁰. Según él, la mujer era ungida con aceite sagrado y luego se la bañaba con el mismo. Anselmo, que especifica que este tipo de matrimonio ocurría frecuentemente

²⁷ PG 137, col. 437; *The Acts of the Council of Chalcedon*, vol. 3, tr. R. Price and M. Gaddis, Liverpool 2005, reimpr. Liverpool 2007, 99; C. G. Pitsakis, “Les mariages mixtes” (cit. n. 3), 112.

²⁸ S. Troianos, “Die Mischehen in den heiligen Kanones”, *Kanon* 6 (1983) 92-101: 100; R. Macrides, “Dynastic marriages and political kinship”, en S. Franklin – J. Shepard (eds.), *Byzantine Diplomacy: Papers of the Twenty-Fourth Spring Symposium of Byzantine Studies, Cambridge, March 1990*, Aldershot 1992, 263-280: 276, n. 84; C. G. Pitsakis, “Les mariages mixtes” (cit. n. 3), 125.

²⁹ C. G. Pitsakis, “Les mariages mixtes” (cit. n. 3), 124, 126.

³⁰ PL 188, cols. 1245-1246; A. Criste – C. Neel, *Anticimenon* (cit. n. 13), 208; H. Chadwick, *East and West: The making of a rift in the Church*, Oxford 2003, 231.

con personas de la corte, se preguntaba si este ritual no era una forma de rebautismo. Solo después del ritual la mujer occidental estaba preparada para el matrimonio. Fuera o no éste el caso, está claro que los personajes que se unieron a la familia imperial, tanto mujeres como hombres, entraban a formar parte de la comunidad bizantina. Así, es difícil de creer que Teodoro estuviera haciendo referencia a este tipo de matrimonios. Por otro lado, Manuel no había continuado la política matrimonial de su padre y su abuelo y había enviado a mujeres de la corte bizantina fuera del Imperio para conseguir alianzas diplomáticas³¹. Entre los varios casos está la unión entre la hija de su difunto hermano Andrónico, Teodora, con Enrique, el futuro duque de Austria³². Manuel también casó a mujeres de su familia con los reyes de Jerusalén Balduino III y Amalarico I. Incluso intentó casar a otra pariente suya con el conde de Provenza, aunque finalmente ésta se casó con el señor de Montpellier³³. Estas mujeres dejaban Constantinopla y como consecuencia abandonaban el rito griego para adoptar el rito latino de sus maridos. ¿Pudo Teodoro hacer referencia a estos matrimonios diplomáticos? Aunque Teodoro está considerado como un personaje antilatino, también es visto como un ferviente defensor de la autoridad imperial. De este modo, esta posible crítica velada de la política matrimonial de Manuel I es ciertamente inesperada y sorprendente.

Por otro lado, puede que Teodoro no hiciera referencia a personajes de la corte, sino a mujeres de la población bizantina que se casaban con latinos. Es durante el siglo XII que algunos mercaderes italianos, llamados ‘habitadores’ en los documentos, establecieron su residencia permanentemente en Constantinopla y otros centros comerciales bizantinos³⁴. Durante el reinado de Manuel, algunos de éstos también recibieron el status de ‘bourgesioi’, es decir, establecieron un vínculo especial con el emperador por medio de un juramento³⁵. Es posible que algunos de éstos se casaran con mujeres bizantinas y, por consiguiente, éstas adoptaran el rito romano practicado por sus maridos. Juan Cínamo, que escribía durante el breve reinado de Alejo II (1180-1183), nos confirma que estos

³¹ R. Macrides, “Dynastic marriages” (cit. n. 28), 271; P. Magdalino, *The Empire of Manuel I Komnenos, 1143-1180*, Cambridge 1993, 209, 213.

³² E. Jeffreys – M. Jeffreys, “The ‘Wild Beast from the West’: Immediate literary reactions in Byzantium to the Second Crusade”, en A. Laiou – R. Parviz (eds.), *The Crusades from the Perspective of Byzantium and the Muslim World*, Washington D. C. 2001, 101-116.

³³ E. Marcos Hierro, *La dama de Bizanci*, Barcelona 2013.

³⁴ Para un estudio reciente sobre ‘habitadores’ y ‘bourgesioi’, véase D. Penna, *The Byzantine imperial acts to Venice, Pisa and Genoa, 10th-12th centuries. A comparative legal study*, Den Haag 2012, 200-203.

³⁵ Según Cínamo, *Epitome rerum*, 282, este nuevo status fue creado para venecianos que vivían en Constantinopla. Con todo y eso, en 1166 un pisano también había adquirido el status de ‘burgensis’; cf. D. Penna, *The Byzantine imperial acts to Venice* (cit. n. 34), 203.

comerciantes occidentales se casaban con mujeres bizantinas; además, nos informa, vivían fuera de sus barrios comerciales, como si fueran ciudadanos romanos³⁶. Teodoro también debe de haber sido testigo de estas uniones y, por consiguiente, era consciente que la presencia occidental en el Imperio favorecía la conversión de mujeres bizantinas al rito romano³⁷. Así, según Teodoro, el matrimonio entre latinos y bizantinas también amenazaba el rito griego. Por eso incluyó su afirmación al final del comentario, para recordar a la jerarquía eclesiástica bizantina que estos matrimonios mixtos eran un peligro y debían ser rechazados. El breve comentario de Teodoro Balsamón nos demuestra que la interacción entre latinos y bizantinos no solo ocurrió en los círculos de la familia imperial, sino que también tuvo consecuencias en otros estratos de la sociedad bizantina.

4. Conclusiones

En su estudio sobre las listas de errores latinos, Tia Kolbaba sugiere que estos documentos fueron escritos para una audiencia bizantina³⁸. Propone que su objetivo era recordar a los bizantinos que tenían contactos con los latinos los errores de éstos y su influencia negativa. La interacción entre los dos grupos podía llevar a los bizantinos a adoptar costumbres extranjeras y contrarias a las bizantinas. De hecho, Kolbaba pone como modelo de escritor de estas listas de errores a Teodoro Balsamón, un personaje que intentó controlar las prácticas religiosas de los bizantinos³⁹. Las dos referencias analizadas aquí no son listas de errores, pero se ajustan a la interpretación de Kolbaba; ambas aluden al impacto que la presencia occidental tuvo en la sociedad bizantina del siglo XII. El tratado y el comentario antilatino nos indican que el patriarca titular de Antioquía fue testigo de las consecuencias de esta presencia, sobre todo en el ámbito religioso. Por esta razón, Teodoro consideró esta presencia latina como un peligro para las costumbres y los miembros de la Iglesia bizantina. Nuestro protagonista no fue el único clérigo bizantino que presenció el impacto de los contactos entre latinos y bizantinos. Por ejemplo, el obispo de Andida Nicolás se quejaba del proselitismo de los latinos en la isla de Rodas, a los que había visto usando pan ácimo con la población local⁴⁰. Con todo y eso, Teodoro llega

³⁶ Juan Cínamo, *Epitome rerum*, 281-282.

³⁷ Teodoro podría haber conocido la existencia de estos matrimonios porque el *chartophylax* quizá se encargaba ya a finales del siglo XII de la concesión de licencias matrimoniales en el patriarcado, como era el caso a partir de la segunda mitad del siglo XIII, Ch. R. Kraus, *Kleriker im späten Byzanz. Anagnosten, Hypodiakone, Diakone und Priester 1261-1453*, Wiesbaden 2007, 337-339.

³⁸ T. Kolbaba, *The Byzantine lists* (cit. n. 13), 17.

³⁹ T. Kolbaba, *The Byzantine lists* (cit. n. 13), 70, 148.

⁴⁰ J. Darrouzès, "Nicolas d'Andida et les azymes", *Revue des Études Byzantines* 32 (1974) 199-210.

aún más lejos en su papel de protector de la Iglesia bizantina. El tratado y el comentario no eran simples protestas o quejas, eran una reacción contra los signos ya visibles de los intercambios entre bizantinos y latinos. Teodoro intentaba salvaguardar la tradiciones y la pureza de la Iglesia bizantina. Volviendo a la causa de su antilatinismo, el análisis de estas dos referencias demuestra que su conocido resentimiento hacia los latinos no solo se basó en razones personales, como siempre se ha argumentado. El origen de la postura antilatina de Teodoro Balsamón también debería buscarse en los cambios que ocurrían como resultado de la creciente presencia latina en el Imperio bizantino.

